

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Infibulation in Nordost-Afrika:
Eine kritische Analyse der vorhandenen
Forschungsergebnisse unter Bezugnahme auf
kulturmaterialistische Theorieansätze

Verfasser

Marcel Kalmar

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Helmut Lukas

Vorwort

Das Thema *female genital cutting* hat über die letzten Jahrzehnte vor allem die feministische Anthropologie¹ bzw. Sozialwissenschaften als auch verschiedenste politische AkteurInnen, seien es nun NGOs wie zum Beispiel *Amnesty International* oder internationale Gremien wie die UNO oder WHO beschäftigt.

Seit dem Beginn meiner Auseinandersetzung mit der FGC²-Thematik stellte sich für mich die Frage, warum diese Praktiken, die aus westlicher Perspektive oft als archaische Brutalität gegenüber Frauen konzeptionalisiert werden, stattfinden. FGC ist ein Sammelsurium kultureller Praktiken, welche aus gesellschaftlicher, politischer und auch medizinischer Sicht im Westen (aber auch in den praktizierenden Ländern) scharf verurteilt werden. Internationale und nationale Programme wurden ins Leben gerufen, um diese als „grausam“ bezeichneten Eingriffe in den weiblichen Körper zu unterbinden.

Mir ist natürlich bewusst, dass meine persönliche gesellschaftliche Position als Mann und Europäer mich für *male bias* und Ethnozentrismus bei der Beschäftigung mit dieser Thematik prädestiniert. Ich kann weder meine Erfahrung als Mann noch meine Sozialisation in Europa bzw. Österreich eliminieren. Die ethnozentrische und genderspezifische Verzerrung ist unvermeidbar: „Statt das zu beklagen, müssen wir sie als Quelle systematischer Fehler berücksichtigen.“ (Devereux 1988: 166). Schließlich garantiert auch eine von FGC betroffene Frau durch ihre gesellschaftliche Verortung und durch die an ihr vorgenommene Beschneidung keine unbefangene Perspektive; ebenso könnte man/frau bei einer Sozialwissenschaftlerin, die sich für die Abschaffung dieser Praxis einsetzt, Voreingenommenheit vermuten. Unsere Ausgangssituation als Mann, Frau, Afrikaner oder Wissenschaftlerin (oder auch mehrere gleichzeitig) ist Teil unseres Menschseins und lässt sich nicht einfach „ausschalten“.

Der hier gewählte Zugang soll einen Überblick über die bereits vorhandene Literatur über FGC und im speziellen über Infibulation liefern. Teilweise sehr unterschiedliche theoretische, aber auch politische Foci lassen sich in den Veröffentlichungen zu *female genital cutting* ausmachen, die ihren jeweiligen Intentionen folgend zu komplementären, aber nicht selten auch zu divergierenden Schlussfolgerungen über Zweck und Bedeutung dieser Praktiken geführt haben. Neben Stärken und Schwächen der einzelnen dazu publizierten Forschungen in

1 Universalfeministische als auch differenzfeministische Ansätze widmeten sich der FGC-Praxis.

2 „Female genital cutting“

Bezug zu ihren theoretischen, methodischen und intentionalen Richtlinien bemerkt man/frau das geringe Angebot an Arbeiten, die einerseits „social science“³-orientierte Analysen bieten und andererseits auch einen methodologisch holistischen⁴ Rahmen für die Untersuchungen wählen. Nicht wenige Arbeiten widmeten sich Untersuchungen, die stark auf Einzelschicksalen und Empfindungen von FGC bzw. Infibulation betroffener Mädchen und Frauen basieren und manchmal auch wissenschaftlich fragwürdige Einschätzungen zu gesundheitlichen Folgen von FGC präsentierten. Darauf aufbauend werden dann Forderungen nach einer Abschaffung der Praxis postuliert, die in den meisten Fällen normativen Bezug auf die Menschenrechte nehmen, ohne die sozio-kulturellen Kontexte dieser inkriminierten Praktiken ausreichend zu thematisieren. Dies liegt meiner Meinung nach an der Geschichte des Umgangs mit Beschneidungspraktiken im Allgemeinen in den Sozialwissenschaften. Gerade Beschneidungen als potentiell angsterregende Ereignisse lösten seitens der VerhaltenswissenschaftlerInnen oft Abwehrstrategien aus. In einigen frühen Darstellungen der Subinzisionspraktiken bei den Aborigines in Australien wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts einfach von „jenem schrecklichen Ritus“ gesprochen, d.h. nicht richtig hingesehen. Später entschied man/frau sich eher für die professionelle Haltung („ich bin AnthropologIn“) oder/und die Abwehr durch Aktivität („ich führe eine Feldforschung durch“). Ethische Maßstäbe wurden als irrelevant eingestuft (vgl. Devereux 1988: 112f). Als Reaktion auf die „menschliche Kälte“ und „Präpotenz“ der damaligen (Sozial-)Wissenschaften begann seit den 1980er Jahren ein, mit einem extremen Kulturrelativismus gepaarter, ethischer Universalismus den Diskurs über Beschneidungsrituale zu dominieren.

Die Vernachlässigung holistischer, auf „social science“-basierenden Ansätze zur FGC-Thematik wegen ihrer „kalten“ und „emotionslosen“ Haltung ist verständlich, aber nicht zielführend. Ist man/frau ernsthaft gewillt (wie es in vielen Publikationen zur FGC-Thematik passiert) gewisse Sitten oder Praktiken abzuschaffen, braucht es fundierte Kenntnisse über die Ursachen ihres Entstehens und Fortwirkens, sowie über deren sozio-kulturellen Kontext. Emotionalisierte Kritik alleine wird höchstwahrscheinlich nicht ausreichen; oder wie es Umberto Eco ausdrückte: “[...]jedes politische Unternehmen, das Aussicht auf Erfolg haben soll, [muss] eine seriöse wissenschaftliche Grundlage haben[...](Eco 2005: 46).“ Diese

³ Mit „social science“ sind Forschungszugänge gemeint, die sich an wissenschaftlichen Gütekriterien von Objektivität, Publizität, Testbarkeit, Wiederholbarkeit, Validität, Integrierbarkeit, etc. orientieren und diesen so gut als möglich entsprechen wollen.

⁴ Methodologischer Holismus bedeutet Gesellschaften aus supraindividueller Perspektive zu analysieren, da man/frau im Gegensatz zum methodologischen Individualismus das Hauptaugenmerk auf Institutionen und weniger auf individuelle Verhaltensweisen legt bzw. individuelle Handlungen als Reaktion auf bestimmte strukturelle Gegebenheiten erachtet.

Forderung erscheint mir auch in den letzten Jahren in den wissenschaftlichen Publikationen über FGC verstärkt Anwendung zu finden. Vermehrt werden gesamtgesellschaftliche Analysen mit einem relativierten politischen Anspruch verbunden, um der Komplexität eines Phänomens wie FGC gerechter zu werden (vgl. dazu auch Gruenbaum 2001: 23ff und Kapitel 1.2.3. Debatten).

Glauht man/frau an die Fruchtbarkeit der Diskussion in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, macht es Sinn, auch unpopuläre Ansätze näher zu betrachten. Aus diesem Grund möchte ich in dieser Diplomarbeit neben den theoretischen und empirischen Arbeiten in der einschlägigen Literatur zur FGC-Thematik ergänzend über Ansätze eines holistischen, „social-science“-orientierten Paradigmas, insbesondere den Kulturmaterialismus, referieren. Dies eröffnet vielleicht die Möglichkeit unterkommunizierte Perspektiven mit den vorherrschenden Forschungsstrategien zu FGC in Verbindung zu setzen, um Synergie-Effekte erzielen zu können.

Danksagungen

Ich möchte mich an dieser Stelle zu allererst bei meinen Eltern Brigitte und Michael Kalmar und meinen Großeltern Dr. Margarete Kalmar und Gottfried Mahn bedanken, die mir bei der Erarbeitung dieser Diplomarbeit mit Rat, Geduld, Trost aber auch Korrekturarbeiten zur Seite standen. Dank gebührt auch meinen Freunden und Bekannten, die mich auf verschiedenste Weise bei der Verfassung dieses Textes unterstützt haben. Vor allem Lisa-Marie Unterpertinger und Daniel Tot.

Weiters ist es mir ein Bedürfnis Herrn Univ.-Doz. Dr. Helmut Lukas für seinen wissenschaftlichen und administrativen Beistand, Herrn Mag. Khaled Hakami für die lehrreichen Stunden in epistemologischen und theoretischen Fragen und Frau V.-Prof. Doz. Dr. Marie-France Chevron für ihre konstruktive Kritik und Verbesserungsvorschläge zur vorliegenden Arbeit zu danken. Herzlichen Dank möchte ich auch an andere Professoren des Instituts für Sozial- und Kulturanthropologie der Universität Wien für ihre wertvollen Anregungen zu dieser Diplomarbeit richten.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT	3
DANKSAGUNGEN	5
1. EINLEITUNG	9
1.1. Abriss der Arbeit.....	9
1.2. Stand der Forschung.....	11
1.2.1. Überblick.....	11
1.2.2. Ursprung.....	13
1.2.3. Debatten	15
1.2.4. Kategorisierung der vorhandenen Forschungsstrategien.....	17
1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma.....	18
1.3.1. Beschreibung des Kulturmaterialismus	18
1.3.2. Kritik an Harris und Kulturmaterialismus	27
1.4. Fragestellungen	29
1.5. Methode und Einschränkungen.....	29
2. INFIBULATION IN DER SUPERSTRUKTUR.....	31
2.1. Vorstellung des Kapitels.....	31
2.2. Tradition	31
2.2.1. Keuschheit und Virginität	32
2.2.2. Gesellschaftliche Akzeptanz und Ehre	32
2.2.3. Ästhetik und Doppelgeschlechtlichkeit	34
2.2.4. Gesundheit und Wohlbefinden	34
2.2.5. Befragungsdaten.....	35
2.2.6. Ethische Aspekte.....	37
2.3. Religion	38
2.3.1. Judentum	38
2.3.2. Christentum	39
2.3.3. Islam.....	39
2.3.4. Befragungsdaten.....	41
2.3.5. Die Rolle der Religion bei FGC/Infibulation	42

3. DIE SOZIALEN STRUKTUREN UND POLITISCHE MANÖVRIERFÄHIGKEIT	43
3.1. Vorstellung des Kapitels	43
3.2. Theoretische Überlegungen zur Sozialstruktur	43
3.3. Blutsverwandtschaft	44
3.4. Heirat	52
3.5. Verträge und Konflikte.....	58
3.6. Der Staat	61
3.7. Einflussnahmen staatlicher und internationaler Institutionen auf die Infibulationspraxis	66
3.7.1. Kolonialer Einfluss.....	66
3.7.2. Nationale und internationale Eliminationsambitionen	68
3.7.3. Gesetzesgrundlagen im Überblick.....	70
3.7.4. Gesellschaftliche Auswirkungen	72
3.8. Die Position der Frau	73
3.8.1. Infibulation als Initiation	73
3.8.2. Ehre, Jungfräulichkeit und Keuschheit.....	75
3.8.3. Ehe.....	76
3.8.4. Arbeitsteilung und politische Macht.....	78
3.8.5. Externer Einfluss	80
4. DIE INFRASTRUKTUR NORDOST-AFRIKANISCHER GESELLSCHAFTEN	81
4.1. Einleitung.....	81
4.2. Der Naturraum.....	81
4.3. Produktionsweisen	85
4.3.1. Pastoralismus und Nomadismus.....	85
4.3.2. Agrarwirtschaft.....	87
4.3.3. Beziehungen zwischen Pastoralismus und Agrarökonomien	89
4.3.4. Kapitalismus.....	91
4.3.5. Korrelation von Produktionsweise und der Praxis der Infibulation.....	95
4.4. Reproduktionsweisen.....	96
4.4.1. Einleitung	96
4.4.2. Polygynie.....	97
4.4.3. Temporale Abwesenheit von Männern.....	101

4.4.4. Andere Fertilitätsfaktoren durch kulturelle Institutionen und Praktiken	102
4.4.5. Zusammenfassung	105
4.4.6. Konsequenzen von FGC und im Besonderen der Infibulation auf Mädchen und Frauen	106
4.4.7. Studien und Meinungen.....	109
5. CONCLUSIO.....	115
5.1. Theoretische Fassung der Arbeitsintensio.....	115
5.2. Ergebnisse im Überblick.....	115
5.3. Frage des Ursprungs.....	117
5.4. Ein Erklärungsversuch der Aufrechterhaltung der Infibulationspraxis	120
5.5. Ausblick	122
6. BIBLIOGRAPHIE	125
7. ANHANG – ABSTRACT UND LEBENSLAUF	142
7.1. Abstract.....	142
7.2. Lebenslauf.....	144

1. Einleitung

1.1. Abriss der Arbeit

Der vorliegende Text soll das breite Spektrum der vorhandenen Literatur, Forschungsstrategien und Fokussierungen der wissenschaftlichen Arbeiten zu FGC und im Besonderen der Infibulation kritisch darstellen und beleuchten. Die Untersuchung umfasst alle Länder Nordostafrikas, die eine signifikante Verbreitung der Infibulation aufweisen. Namentlich sind das Somalia, Eritrea, Dschibuti, Sudan und im geringeren Maße Äthiopien.

Die Infibulation ist hinsichtlich ihres Eingriffs die umfassendste Form von FGC und stellt somit im Rahmen der FGC-Praktiken die massivste Form der Intervention in den weiblichen Körper dar.⁵ Die Struktur dieser Diplomarbeit basiert auf der analytischen Trennung gesellschaftlicher Phänomene in eine ideologische, sozial-politische und ökologisch-ökonomisch-demographische Ebene (vgl. 1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma). Daten und Forschungsergebnisse aus der Literatur zu *female genital cutting* und im Speziellen der zu Infibulation als auch Erkenntnisse über nordost-afrikanische Gesellschaften im Allgemeinen werden, abhängig von ihrer analytischen Ebene, in diesem Text beschrieben. Ziel ist es, trotz der mannigfaltigen Foki in der Literatur, einen integrativen Zugang der wissenschaftlichen Arbeiten zur genannten Thematik anzubieten, der die verschiedensten Sichtweisen - ergänzt durch eine materialistische Perspektive – analysiert.

Zu Beginn wird ein Überblick über das Phänomen FGC geboten. Dazu werde ich FGC als erstes definieren und ihre Ausprägungsformen darstellen. Allgemeine Zahlen und Nennung der praktizierenden Länder werden folgen. Zusätzlich werden Erkenntnisse über den Ursprung von FGC und die Diskussionen des letzten halben Jahrhunderts zur Thematik erläutert (1.2. Stand der Forschung). Darauf folgend möchte ich die Forschungsstrategie des Kulturmaterialismus umreißen (1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma). Anschließend werden Fragestellungen, Methode und Einschränkungen dieses Textes genannt (1.4. Fragestellungen; 1.5. Methode und Einschränkungen).

Im Kapitel 2. *Infibulation in der Superstruktur* werde ich vor allem der Frage nachgehen, welche ideologischen Bedingungen in Zusammenhang mit Infibulation stehen. Tradition wird oft als Erklärungskategorie für weibliche Genitaloperationen herangezogen. Es wird vor allem durch die einheimische Bevölkerung als Legitimation und Rechtfertigung benutzt (2.2. Tradition). Religion stellt die zweite Säule an ideologischen Erklärungen für FGC dar. Diese

⁵ Zur Klassifikation der FGC-Varianten und im speziellen der Infibulation s. Kapitel 1.2.1.

wird hier analytisch als komplementärer, überregionaler Ideologiekomplex gesehen, der mit lokalen Traditionen verknüpft ist (2.3. Religion).

Im Kapitel 3. *Die sozialen Strukturen* werde ich auf die in der Literatur prominentesten Systeme des sozialen Gefüges in Nordost-Afrika eingehen. Bei verwandtschaftlich organisierten Sozialsystemen ist die Blutsverwandtschaft ein wichtiger struktureller Faktor. Im diesem Unterkapitel möchte ich Blutsverwandtschaft- bzw. Deszendenzsysteme in Nordost-Afrika überblicksartig skizzieren (3.2. Blutsverwandtschaft). Heirat bildet die Kategorie des darauf folgenden Unterkapitels. Rechte und Pflichten von Frauen und Männern innerhalb der Ehe und deren Bedeutung für das soziale System werden dargestellt (3.3. Heirat). Sonstige vertragliche Beziehungen wie auch offene und latente Konflikte in inter- und intra-tribalen Rahmen bilden den Fokus im nächsten Unterkapitel (3.4. Verträge und Konflikte). Um der Dynamik, die sozialen Systemen inhärent ist, gerecht zu werden, wird aus historischer Perspektive der Einfluss des Westens und des Staates auf die sozialen Strukturen gezeigt (3.5. Der Staat und 3.6. Einflussnahmen staatlicher und internationaler Institutionen auf die Infibulationspraxis). Abschließend wird die Rolle von Mädchen und Frauen im sozialen Gefüge besprochen und die Verbindung zur Infibulation angestellt (3.7. Die Position der Frau).

Kapitel 4. *Die Infrastruktur nordost-afrikanischer Gesellschaften* befasst sich mit den materiellen und demographischen Grundlagen am Horn von Afrika⁶. Im Kapitel 4.2. Naturraum werden die der Produktionsweise zugrunde liegenden ökologischen Bedingungen analysiert. Wie die Umwelt, in der diese Gesellschaften leben, aussieht und wie Umwelt und die in ihr existierenden Menschen durch ihre Produktionsweise in Interaktion treten, wird darauf folgend behandelt (4.3. Produktionsweisen). Soziale Institutionen und Praktiken, die Effekte auf die demographische Lage der Bevölkerungen des Horns von Afrika haben, bilden den Abschluss des Kapitels (4.4. Reproduktionsweisen).

Die Erkenntnisse aus den vorhergegangenen Ergebnissen werden miteinander verbunden. Das Zusammenspiel von Produktion und Reproduktion mit ökologischer und sozialer Umwelt auf der Ebene der Infrastruktur wird in Kapitel 5. *Conclusio* besprochen. Die verschiedenen in der Literatur beschriebenen Ansätze werden zusammenfassend noch einmal dargestellt und durch den Versuch eines integrativen Zugangs unter Verwendung kulturmaterialistischer theoretischer Ansätze ergänzt.

⁶ Matthies (1992: 7) definiert das *Horn von Afrika* als Äthiopien, Eritrea, Somalia und Dschibuti. In diesem Text wird der Sudan dieser Begrifflichkeit hinzugefügt.

1.2. Stand der Forschung

1.2.1. Überblick

FGC (= female genital cutting) wird in etwa 28 afrikanischen Ländern, Jemen und vereinzelt von Gesellschaften in südamerikanischen und südostasiatischen Ländern als auch durch MigrantInnen aus diesen Staaten in beispielsweise Europa und den USA praktiziert (Rahman/Toubia 2000: 7, WHO 2008: 4). WHO-Schätzungen zur Folge sind etwa 100 – 140 Millionen Frauen und Kinder von dieser Praktik betroffen. Andere Begrifflichkeiten wie FGM (= female genital mutilation), FGS (= female genital surgery), female circumcision oder die deutschen Pendanten Genitalverstümmelung und weibliche Genitalbeschneidung sind international stark gebräuchlich, haben jedoch starke politische Konnotationen (vgl. Kamhuber 2007: 1ff). In der Literatur wird grob zwischen vier Ausprägungen von FGC unterschieden, die nach der Art des Eingriffes unterschieden werden:

- Typ 1: Teilweise und vollständige Entfernung der Klitoris (= Klitoridektomie)
- Typ 2: Teilweise oder ganzheitliche Entfernung der Klitoris sowie der labia minora; mit oder ohne Beschneidung der labia majora (= Exzision)
- Typ 3: Ähnlich wie Typ 2; zusätzlich wird das verbleibende Genitalgewebe zusammengenäht und nur eine kleine Öffnung für Urin und Menstruationsblut erhalten. (= Infibulation)
- Typ 4: Alle anderen FGC-Varianten, die sich nicht unter die ersten drei Typen subsumieren lassen.⁷

Die Verbreitung von FGC zieht sich wie ein Gürtel von den westafrikanischen Staaten an der Küste des Atlantiks bis zu Ostafrikanischen Ländern wie Kenia und Tansania im sub-saharischen Raum. Die Prozentsätze der in den einzelnen Ländern von FGC betroffenen Frauen sind höchst heterogen und reichen von unter 5% Anteilen der Frauenbevölkerung in Kamerun, Ghana und Niger bis zur beinahe universellen Verbreitung in Somalia, Ägypten, Dschibuti, Eritrea, Sudan, Guinea und Mali⁸ (vgl. Yoder/ Khan 2008: 8).

Die Praxis von *female genital cutting* hat keine genuin religiöse Komponente, da Muslime, Christen, Juden, Animisten und auch Atheisten diese durchführen. Generell ist aber festzuhalten, dass in den muslimisch geprägten Ländern Nordostafrikas die höchste Rate an

⁷ Für die Klassifikationen siehe WHO 2008: 4.

⁸ In diesen Ländern liegt der Prozentsatz der beschnittenen Frauen an der weiblichen Gesamtbevölkerung über 85%.

beschnittenen Frauen vorherrscht.⁹ Auch im Bezug auf die geographische Lage lassen sich keine eindeutigen Zuordnungen treffen, da praktizierende und nicht-praktizierende Gesellschaften oft nebeneinander leben. In Kenia praktizieren die Kikuyu, während die Luo FGC ablehnen (Dorkenoo 1995: 32). Ähnliches trifft auf den Sudan zu, wo *female genital cutting* in den Nord- und Zentralprovinzen – in denen eine arabisch-sudanesische Mehrheit lebt – fast universell stattfindet. Die von Bantu-Gesellschaften bevölkerten südlichen Provinzen indes praktizieren FGC nicht (Hicks 1993:35). FGC findet meistens in den Kinder- und Jugendjahren der Mädchen statt. Skaine (2005: 14) berichtet von einem Median-Alter von unter einem Jahr in den Staaten Elfenbeinküste, Nigeria und Eritrea, während es in Ägypten bzw. Kenia bei 9.8 (12.9) Jahre sind. In den meisten anderen Ländern, zu denen Daten verfügbar sind, werden die Eingriffe in den Jahren dazwischen vollzogen.

Infibulation findet hauptsächlich in nordostafrikanischen Ländern statt, wobei in Somalia, Eritrea, Dschibuti und Sudan von einem sehr hohen Anteil von Infibulation im Verhältnis zu den anderen FGC-Formen ausgegangen wird, während Äthiopien einen sehr geringen Anteil ausweist (vgl. Yoder/Khan 2008: 19). Laut Yoder und Khan (2008) sind in etwa 10% aller beschnittenen Frauen in Afrika infibuliert (ibid.: 14).

Somalia hat eine ethnisch homogenere Bevölkerung als die anderen Staaten des afrikanischen Horns. Die Stammesgesellschaften der *Somali*, die Infibulation betreiben, machen ca. 80% der Bevölkerung in Somalia aus (Yoder/Khan 2008: 15). Der Großteil der somalischen Einwohner sind nomadische und semi-nomadische Hirten, wobei zwischen den Flüssen Shebelle und Juba auch sesshafte Bauern leben (Hicks 1993: 44ff). Desgleichen machen die *Somali* auch die Bevölkerungsmehrheit in Dschibuti aus. Die *Afar* stellen in Dschibuti die zweitgrößte ethnische Gruppe dar, welche genau wie die *Somali* infibulieren (Yoder/Khan 2008: 11). Zwei Drittel der dschibutischen Bevölkerung leben in der Hauptstadt und haben nomadische Wurzeln. Das Land fungiert durch seinen internationalen Seehafen als Handelszentrum für das afrikanische Horn (C.I.A.- World Factbook, Dschibuti).

Eritrea besitzt in etwa 26% bebaubares Ackerland, das aber nur zu 4% genutzt wird (DHS Eritrea 2002: 2). Nutztierhaltung ist wie in den anderen nordostafrikanischen Staaten ein wichtiges Standbein der Ökonomie. Die Mehrheit der Bevölkerung wird durch die Tingrinya

⁹ Ausnahmen sind Mali, Guinea und Sierra Leone, die auch hohe Prozentsätze an beschnittenen Frauen aufweisen.

(50%) und die *Tigre* und *Kunama* (40%) gestellt (C.I.A.- World Factbook, Eritrea), wobei geschätzte 34 % (Yoder/Khan 2008: 19) infibuliert werden¹⁰.

Für den Sudan gibt es nur verlässliche Daten aus den Nord und Zentralprovinzen, die die Verbreitung von FGC bei 90% angeben, wovon wiederum 73% Infibulationen sind (Yoder/Khan 2008: 19). Das Land ist stark von der ökonomischen Interaktion sesshafter und nomadischer Gruppen geprägt, die auch das soziale und gesellschaftliche Bild des Sudans geformt haben (Hicks 1993: 38).

Äthiopien wird zu zwei Dritteln von *Oromo* und *Amhara* Gruppen bewohnt; alle anderen ethnischen Gruppen machen nur einen sehr kleinen Prozentsatz der Bevölkerung aus (C.I.A.- World Factbook, Äthiopien). Scheuch (2005: 52) beschreibt *Amhara* und *Tigre* als Klitoridektomie praktizierend – im Gegensatz zu den infibulierenden *Tigre* in Eritrea. Die östlichen *Oromo* als auch kleinere ethnische Gruppen im südöstlichen Grenzgebiet zu Somalia infibulieren. Der relative Anteil von Infibulation an den gesamten FGC-Praktiken in Äthiopien übersteigt laut Yoder und Khan (2008: 19) die 5%-Grenze nicht.

1.2.2. Ursprung

Die Ursprünge von *female genital cutting* und im Speziellen der Infibulation sind zeitlich und örtlich umstritten. Obwohl einige AutorInnen von einem Ursprungsgebiet im Niltal zwischen Ägypten und Sudan ausgehen (z.B. Hosken 1982, Assaad 1980, Rushwan et al. 1983, Mackie 2000), sind andere skeptisch und vermuten, dass es mehrere Entstehungsgebiete, zumindest für Klitoridektomie und Exzision, gegeben hat (z.B. Koso-Thomas 1987, Lightfoot-Klein 1993, Dorkenoo 1995). Shell-Duncan und Hernlund (2000) verdeutlichen dies:

„[...] although infibulation may indeed have spread outward from a core area, it then encountered and merged with preexisting practices of genital cutting of both males and females (ibid.:13)

Peller (2000) und Gruenbaum (2001) halten den derzeitigen Forschungsstand für unzureichend um mit Gewissheit eine der beiden Thesen den Vorzug zu geben. Größere Einigkeit herrscht hingegen bezüglich der Annahme, Infibulation wurde bereits vor der Verbreitung des Islams in Nordostafrika praktiziert. Mackie geht von einer Diffusion der Infibulation durch aristokratische Pastoralisten in den antiken ägyptisch-sudanesischen Königreichen Nubia, Kush und Meroe aus (Mackie 2000: 266), welche durch ihre militärische

¹⁰ Laut Carr (1997: 80) sind vor allem Tigre Frauen infibuliert, während die Tingrinya andere FGC-Formen vornehmen.

Überlegenheit und Mobilität im großen Maßstab sesshafte Bauern unterwarfen (ibid.:267). Durch den niedrigen gesellschaftlichen Status der ansässigen Bevölkerung adaptierten diese die Praktik der Infibulation, um Prestige zu generieren (ibid. 268). Abdalla geht hingegen davon aus, dass durch die Kultivierung des Niltales die Infibulation zur Kontrolle der weiblichen Sexualität eingesetzt wurde. Die nomadische Bevölkerung der angrenzenden Gebiete wurde dadurch stark in den Handel mit Sklavenmädchen integriert, die zu Verhinderung von Schwangerschaften infibuliert wurden. Die Förderung von Jungfräulichkeit durch Infibulation war gut mit den Vorstellungen der Pastoralisten von weiblicher Keuschheit kompatibel und erfuhr dadurch eine Diffusion (vgl. Abdalla 1982). Peller beschreibt eine andere Hypothese von Lightfoot-Klein (1996), die den knappen Ressourcen im Niltal, vor allem dem Wassermangel, eine beschränkende Wirkung auf die Bevölkerung zuschreibt. Infibulation wurde daher als bevölkerungshemmendes Instrument verwendet um die Stabilität der Lebensweise zu garantieren (Peller 2000: 203).

Die frühesten Zeugnisse von Beschneidung gehen auf Herodot, einen griechischen Gelehrten im fünften Jahrhundert vor Christus, zurück. Dieser spricht von Beschneidung bei Ägyptern als auch bei Äthiopiern, Syrern und Phöniziern (Kreil 1993: 23; Sanderson 1981: 27). Auch der griechische Geograph Agatharchides weist im zweiten vorchristlichen Jahrhundert auf Beschneidung an der westlichen Rotmeerküste hin (Mackie 2000: 266), wobei er als auch Herodot ihre Berichte von FGC in geschlechtsneutraler Form halten (Kreil 1993: 23).¹¹ Auch die von Hosken behauptete Existenz beschnittener weiblicher Mumien aus Ägypten lassen sich laut Kreil nicht bestätigen (ibid.: 22). Die erste eindeutige Quelle weiblicher FGC-Praxis lässt sich durch eine griechische Papyrus-Rolle aus dem Jahre 163 v. Chr. nachweisen, in der eine Mutter aus Memphis (Ägypten) um Geld für die „Schneidung“¹² ihrer Tochter bittet (Gruenbaum 2001: 43; Aldeeb Abu-Sahlieh 2001: 66). Die zweite Erwähnung von FGC an Frauen stammt von Strabo ca. 25 v. Chr., der den ersten Hinweis auf einen vermeintlich jüdischen Hintergrund von Beschneidung gibt (Aldeeb Abu-Sahlieh 2001: 66)¹³. Laut Kreil stammt der erste explizite Bericht von Infibulation vom Portugiesen Barbosa im 16. Jahrhundert:

„[...]the custom is to sew up the privat part of the girls when they are born, and thus they continue until they are married and made over to their husbands; then they cut away the flesh

¹¹ Mackie (2000: 266) meint hingegen Agatharchides spreche explizit von Infibulation an der Küste des Roten Meeres.

¹² Der Begriff „Schneidung“ oder „Genitalschneidung“ wird vom Autor in Anlehnung an den englischen Terminus female genital cutting verwendet und ist mit ihm bedeutungsgleich.

¹³ Genaueres folgt im Kapitel 2.3. Religion.

again which is as firmly joined together as if they had been born so. This I have myself observed, for I took part in the taking of Zeila [...] and there we found many female children whom we found so. (Kreil 1993: 25 zit. Dames 1918: 39)”

Durch den Vorstoß islamischer Truppen nach Ägypten und weiter bis nach Nordwestafrika wurde FGC übernommen und weiterverbreitet (Hansen 1973: 19). Die Entstehung eines regen Sklavenhandels vom Gebiet des heutigen Sudans nach Ägypten und auf die arabische Halbinsel sorgte für gut etablierte Handelsrouten, welche einen intensivierten Kontakt FGC praktizierender und nicht praktizierender Gruppen zur Folge hatte (Boyle 2002: 28; Hicks 1993: 21ff). FGC korreliert ausgesprochen gut mit islamischen Wertvorstellungen von Keuschheit und vorehelicher Jungfräulichkeit und ist wahrscheinlich ein weiterer Faktor für die Diffusion der Praktik (Assaad 1980).

1.2.3. Debatten

Bereits um 1900 gab es die ersten dokumentierten Versuche, Kampagnen zur Aufklärung und Beendigung der FGC-Praktiken durch die kolonialen Administrationen zu starten. Kirche wie auch Kolonialbeamte führten Verbotsgesetze in einigen afrikanischen Ländern ein. Die gesellschaftlichen Reaktionen waren von Ablehnung gekennzeichnet, da es als weitere Unterdrückung hiesiger Lebensweise empfunden wurde (Rahman/Toubia 2000: 9; Dorkenoo 1995: 60). Mit dem Ende des 2. Weltkrieges und der beginnenden Unabhängigkeitsbestrebungen afrikanischer Nationen kam es zu vermehrter internationaler Aufmerksamkeit gegenüber FGC – Praktiken. Im Jahre 1958 bat der ECOSOC (Economic and Social Council of the United Nations) die WHO Studien zu *female genital cutting* durchzuführen, welche diese zurückwies. Die WHO argumentierte, dass kulturelle und soziale Praktiken nicht im Aufgabenbereich internationaler Organisationen angesiedelt wären, sondern nationaler Selbstbestimmung unterliegen (Boyle 2002: 41). Obwohl die *Vereinten Nationen* 1964 FGC formal verurteilten, blieb es auch noch bei der ersten Weltfrauenkonferenz 1975 dabei, keine politischen Handlungen in der Agenda ins Auge zu fassen (Berkovitch/Bradley 1999: 489).

The widespread view was that the practice fell outside the jurisdiction of the international system (Boyle 2002: 45).”

Im selben Jahr (1975) veröffentlichte Rose Oldfield-Hayes einen der Pionierartikel, der FGC als integralen Teil des sozialen und kulturellen Lebens patriarchaler Gesellschaften konzipierte. Zu Beginn der 80er Jahre begannen auch andere Autorinnen, wie etwa Assaad (1980), Boddy (1982) und Gruenbaum (1982) FGC holistischen Analysen zu unterziehen.

(vgl. Gruenbaum 2001: 21). Gleichzeitig entwickelte sich ein explizit politischer Diskurs westlicher Feministinnen, die verstärkt Unterstützung für ihre Forderungen in internationalen Gremien suchten.

„[...]feminists argued that FGC was a tool of patriarchy and a symbol of women’s subordination. Those feminists argued that FGC was sadistic and part of a global patriarchal conspiracy (Boyle 2002: 46).“

Vor allem Fran Hosken (1982) erweckte internationale Aufmerksamkeit im politischen und auch medialen Sektor, wenngleich die Rhetorik, mit der sie sich FGC – Thematiken näherte, für einige Diskussion sorgte.

Besonders afrikanische Autorinnen wehrten sich gegen die Darstellung von Afrikanerinnen, die hilflos und untätig den patriarchalen Strukturen in ihren Ländern zuschauen. Viele lehnten den als neo-imperialistisch und arrogant empfundenen Diskurs „weißer“ Feministinnen ab (vgl. dazu Arndts Darstellungen zu Differenzfeminismus; Arndt (2000)). Obgleich afrikanische FrauenrechtlerInnen FGC ebenfalls ablehnend gegenüberstanden, wurde immer wieder verlangt, der Nahrungs- und Wasserversorgung, ökonomischer Entwicklung und politischer Stabilität, etc. Priorität zuzugestehen (Gruenbaum 2001: 21).

Nach dreimaliger Zurückweisung der WHO¹⁴, sich mit FGC auseinanderzusetzen, zeigte der politische Druck durch westliche Feministinnen ab 1980 seine Wirkung (Boyle 2002: 48). Im Gegensatz zu den Forderungen von Menschenrechtlerinnen und Feministinnen wählten die Vereinten Nationen und deren Suborganisationen eine medizinische Perspektive. Dies hatte den Vorteil kulturellen und sozialen Faktoren, die als nationalsoveräne Zuständigkeitsbereiche erachtet wurden, aus dem Weg zu gehen. In diesem Rahmen konnten auch die medizinisch-wissenschaftlichen Argumente vorgebracht werden, die für eine Beendigung sprachen, ohne direkt Bezug auf Menschenrechte, kulturelle und soziale Normen zu nehmen. Studien (hauptsächlich Development and Health Surveys (DHS)), die in der Folge durchgeführt wurden, deuteten auf Erfolge in der Bekämpfung von FGC in manchen Ländern hinsichtlich einer Medikalisation und Verschiebung zu weniger invasiven Praktiken hin (Boyle 2002: 51).

In den 1990er Jahren kam es zu einem weiteren Kurswechsel. Vermehrt setzte sich die Ansicht auch in den internationalen Gremien durch, dass FGC unter dem Aspekt von „Gewalt gegen Frauen“ gesehen werden sollte. Die 1979 gegründete CEDAW (Committee on the Elimination of Discrimination against Women) sowie TeilnehmerInnen an internationalen

¹⁴ Anfragen von ECOSOC und einer afrikanischen Delegation bei einer UN Veranstaltung (Dorkenoo 1995: 61)

Konferenzen (wie etwa zu Menschenrechten in Wien (1993) und Bevölkerung und Entwicklung in Kairo (1994)), sprachen sich für eine Verurteilung von FGC auf Basis der Menschenrechtscharta (und diese präzisierende internationale Verträge) aus (Rahman/ Toubia 2000: 11). WHO, UNICEF, UNFPA und UNDP lehnten ab 1995 den medizinischen Diskurs ab, sprachen sich gegen Medikalisierung und Verharmlosung der FGC-Praktiken aus und verlangten politische Maßnahmen von Regierungen der Länder, in denen Frauen beschnitten werden (Boyle 2002: 55f).

1.2.4. Kategorisierung der vorhandenen Forschungsstrategien

Im Wesentlichen lassen sich drei Gruppen an Literatur zu FGC unterscheiden:

- *Medizinisch-anthropologische Untersuchungen:* Das Hauptaugenmerk dieser Publikationen liegt auf den physischen und psychischen Konsequenzen von *female genital cutting*. In diesem Rahmen werden Fertilität, Schwangerschaften, Kind- und Muttermortalität ebenso wie durch FGC ausgelöste Trauma und Ängste untersucht. Diese stark quantitativ ausgerichteten Forschungsstrategien stellen Korrelationen zwischen FGC und potentiellen Auswirkungen dieser auf. Gesellschaftliche Kontexte, die für Ursachen oder der Beibehaltung der Praktiken verantwortlich sind, erfahren keine Aufmerksamkeit. Anthropologische Beispiele mit medizinischem Fokus sind etwa Gordon 1991 und Obermeyer 1999. WHO 2000, 2006a sowie Carr 1997 stellen Exempel für Literatur von Internationalen Organisationen dar.
- *Soziologische Untersuchungen:* FGC wird in diesen Arbeiten innerhalb sozialer und kultureller Faktoren wie Religion, Tradition, Sexualität, Heirat, Verwandtschaft, etc. betrachtet. Ausgangspunkt vieler dieser Texte ist die Integriertheit von FGC-Praktiken in ihren sozio-kulturellen Systemen. Diese oft als Sammelsurium verschiedenster sozio-kultureller Aspekte von FGC-betreibenden Gesellschaften konzipierten Arbeiten haben aber selten einen fassbaren theoretischen Rahmen. Die Teilbereiche der gesellschaftlichen Lebenswelten werden häufig ohne kohärente Beziehung untereinander dargestellt und vermitteln ein sehr fragmentiertes Bild. Beispiele dafür sind Skaine 2005; Gruenbaum 2001; Lightfoot-Klein 2003 und Studien der Demographic and Health Surveys (DHS) der *Internationalen Gemeinschaft*.
- *Politische (menschenrechtszentrierte) Untersuchungen:* Diese Analysen gehen von menschenrechtlichen bzw. frauenrechtlichen Normen der internationalen

Gemeinschaft aus. Ziel ist es, Staaten und Gruppen, in denen FGC-Praktiken stattfinden, durch Aufklärung und politischem Druck zur Aufgabe zu bewegen. Die Beurteilungen der Praktiken gehen von der Legitimität größtenteils westlicher Konzepte des „Individuums“, „Würde des Menschen“ und „Unversehrtheit“ aus, die in verwandtschaftsbasierenden Gesellschaften oft anders interpretiert werden. Befragungsdaten, die in einigen Ländern eine absolute Mehrheit unter den Frauen für die Fortführung von FGC ermittelt haben (vgl. DHS in den jeweiligen Ländern) – ohne diesen Umstand an dieser Stelle näher zu behandeln – ,werden in dieser Literatur unterkommuniziert. Zweitens stellt sich die Frage der Wirkungen gesellschaftlich exogener Maßnahmen gegenüber FGC, die nicht nur eine ethische Komponente haben, sondern auch ungewollte Folgen annehmen können.¹⁵ Beispielsliteratur ist Dorkenoo 1995; Mackie 2000; Rahman/Toubia 2000. *Center of Reproductive Rights* 2000 und Feldman-Jacobs/Ryniak (*Population Reference Bureau*) 2006 sind Exempel internationaler Organisationen.

1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma

1.3.1. Beschreibung des Kulturmaterialismus

Die Grundzüge des Kulturmaterialismus wurden in den 1960er und 1970er Jahren von Marvin Harris entwickelt. (Sanderson 2001: 110). Seine theoretischen Wurzeln lassen sich bis zu Karl Marx zurückverfolgen. Besonders die Annahme, dass die materiellen Gegebenheiten einer Gesellschaft das Denken und Handeln ihrer Mitglieder bestimmen (und nicht umgekehrt), nahm Harris als Ausgangspunkt für seine eigenen Überlegungen (Harris 1979: 55). Ein weiteres wichtiges Element des kulturmaterialistischen Theoriegebäudes ist Malthus' Theorie zum Bevölkerungswachstum und dessen determinierende Wirkung auf die gesellschaftliche Entwicklung. Zusätzlich finden sich bei Harris Einflüsse aus der Kulturökologie sowie auch von Evolutionisten des 19. Jahrhunderts (wie Herbert Spencer, Lewis Henry Morgan und Edward B. Tylor) und von jüngeren Evolutionisten wie Leslie White und Julian Steward. Weiters lässt sich in Harris' früheren Arbeiten (z.B. *Cows, Pigs, Wars, and Witches* 1974) ein Hang zu funktionalistischen Erklärungen ausmachen.

¹⁵ Beispielsweise scheinen gesetzliche Verbote zur Verringerung des Schneidungsalters bei Mädchen zu führen (vgl. WHO 2006b: 5f; UNFPA 2007: 5; Yoder et al. 2004: 53).

Ausgangspunkte des kulturmaterialistischen Paradigmas sind die epistemologischen Prinzipien von „Science“¹⁶. „Science“ kann grob mit Naturwissenschaft übersetzt werden, wobei damit nicht deren übliche Bedeutung in der deutschen Sprache gemeint ist (die zwischen auf die Natur bezogene und auf den Menschen bezogene wissenschaftliche Disziplinen unterscheidet), sondern bezieht sich alleine auf die Auswahl von Kriterien, wie Erkenntnisse gewonnen werden bzw. wie die Qualität dieser Erkenntnisse beurteilt werden. Dementsprechend kann es auch in den Sozialwissenschaften naturwissenschaftliche Zugänge geben (vgl. White 1949: 3ff). Dies gilt auch für die Anthropologie, in der der Wissenschaftstheoretiker James Lett sowohl naturwissenschaftliche Erkenntnisgewinnung als auch „humanistische“ erkennt:

„Since its inception, the discipline of anthropology has been plagued by an unresolved identity crisis, uncertain whether to emulate the humanities or the natural sciences in its definition of itself (Lett 1997:1).“

Laut Lett unterscheiden sich die Prinzipien des „Humanismus“ (humanism), die zum Großteil in den „humanities“ – wohl am besten übersetzt mit Geistes- und Kulturwissenschaften - die Grundlage der Wissensgenerierung ausmachen, in mehrfacher Weise von „Science“. Während Humanismus, laut Lett, Erkenntnis als subjektiv und relativ erfassbar erachtet, hat „Science“ den Anspruch, Wissen objektiv und absolut produzieren zu können (Lett 1997: 3). Die Bewertung zweier konkurrierender Ansichten zu einem bestimmten Sachverhalt wird im „Humanismus“ somit anhand der jeweiligen Überzeugungskraft vorgenommen. Dies geschieht durch die logische, ästhetische, politische, moralische und emotionale Attraktivität der beiden Ansätze im Vergleich. Die besseren Argumente aufgrund dieser Attribute entscheiden die Überlegenheit einer Perspektive über die andere. Für Lett anerkennt im Gegensatz dazu die Naturwissenschaft nur empirische Erkenntnisse als aussagekräftig. Widersprechen sich zwei naturwissenschaftliche Ansätze, entscheiden die „Beweise“; Überlegenheit der einen Ansicht gegenüber der anderen ist nicht mehr relativ, sondern absolut (vgl. Lett 1997: 2f). Aussagen zweier Personen gegenüber einem Phänomen können daher nicht beide richtig sein, sehr wohl aber beide falsch (ibid.: 45).

Eine etwas andere Unterscheidung wurde bereits von Wilhelm Dilthey im 19. Jahrhundert getroffen, der zwischen Geistes- und Naturwissenschaften differenzierte. Im Gegensatz zur objektiven Betrachtungsweise des Naturwissenschaftlers, der von „außen“ Phänomene „erklärt“, obliegt es dem Geisteswissenschaftler menschliche Subjekte „aus sich heraus“ zu

¹⁶ s. Vorwort

„verstehen“ (vgl. Dilthey 1959 [1883]). Wilhelm Windelbands Kategorisierung in eine nomothetische – Gesetzmäßigkeiten suchende – Naturwissenschaft und eine idiographische – zeitlich und räumlich kontextualisierende, das Einzigartige und Besondere betonende – Kulturwissenschaft, deutet in dieselbe Richtung (vgl. Windelband 1894).

Die strikte Zweiteilung der anthropologischen Disziplin in natur- und sozialwissenschaftliche Epistemologien birgt jedoch die Gefahr in sich, die faktischen Überschneidungen in der anthropologischen Forschung zu negieren. So betrachten sich viele AnthropologInnen als beiden „Denksystemen“ zugehörig bzw. erkennen beide erkenntnistheoretischen Ausgangspunkte in ihrem Fachgebiet:

„Anthropology is both the most scientific of the humanities and the most humanistic of the sciences (Wolf 1964: 88 zit. in Lett 1997:1).“

Dennoch gibt es (vor allem bei Diskussionen zwischen orthodoxen „Humanisten“ und „Scientisten“) immer wieder epistemologische Auseinandersetzungen. Mit der Begründung der *Postmoderne* (Tyler 1986, Rabinow 1986) bzw. der *Interpretativen Anthropologie* (Geertz 1973) besonders in den 1980er Jahren und danach, erhielt die alte Debatte zwischen „humanism“ und „science“ eine Wiederbelebung. Den Zweck der Interpretativen Anthropologie sieht Lett darin, die Disziplin weg von naturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung in den Korpus der „humanities“ zu reintegrieren und nicht zuletzt auch den „humanism“ der Moderne als ethnozentristisch zu entlarven, um ihn als pluralistischer, relativistischer und intuitiver zu reformieren (vgl. *ibid.*: 5ff).

Wenn VertreterInnen des Kulturmaterialismus behaupten naturwissenschaftlich zu arbeiten, so meinen sie, dass Erkenntnis so objektiv und absolut akkumuliert werden soll als möglich. Daraus folgt, dass „humanistische Epistemologie“ weitestgehend vernachlässigt wird. Nichtsdestotrotz wird Objektivität im Sinne einer „wertfreien“ Wissenschaft, in der ihre VertreterInnen in einem politischen und sozialen Vakuum agieren, in dem weder Macht, Interessen oder Emotionen produziert werden, auch von der „science“ negiert. Objektivität kann in diesem Sinn daher nicht durch die einzelne forschende Person hergestellt werden (vgl. Popper 1969: 18f), sondern ergibt sich durch gleiche Forschungsergebnisse über dasselbe Phänomen von unterschiedlichen ForscherInnen (= Intersubjektivität). Wissenschaftliche Tätigkeit kann sich diesem Idealtyp nur als „tentative approximation“ (Harris 1994: 64) annähern. Dasselbe gilt für den Absolutheitsanspruch, der bedeutet, mit den gegebenen

Variablen immer Gültigkeit zu besitzen.¹⁷ Wer weiß schon mit absoluter Sicherheit, dass jeder Mensch für alle Zeiten irgendwann sterben muss.

Aufgrund des menschlichen Unvermögens, diesen beiden Kategorien zu entsprechen, schlägt die „Science“ Kriterien vor, die die Qualität der wissenschaftlichen Wissensgenerierung überprüfbar machen soll. Diese werden ohne Anspruch auf Vollständigkeit im Folgenden umrissen:¹⁸

- *Publizität*: Wissenschaftliche Erkenntnisse müssen öffentlich gemacht werden, um sie fachlicher Kritik zugänglich zu machen. Individuen sind in vielerlei Hinsicht ihren sozio-kulturell geprägten Ansichten ausgeliefert, ohne sich dessen genau bewusst zu sein. Die Veröffentlichung einer wissenschaftlichen Meinung bewirkt eine Auseinandersetzung mit dieser durch Menschen aus verschiedensten Hintergründen. Frauen und Männer, Arme und Reiche, EuropäerInnen und AfrikanerInnen¹⁹ sind Teil der wissenschaftlichen „community“ und mildern somit die Gefahr von subjektivistischen Vorurteilen und Vereinnahmungen.
- *Testbarkeit*: Aussagen über einen Gegenstand oder eine Sache müssen für andere sich damit beschäftigende Personen nachvollziehbar sein. Die Aussage muss daher so formuliert werden, dass sie potentiell als richtig oder als falsch beurteilt werden kann. Beispielsweise lässt sich die Aussage:“ Es gibt zu wenig Kinderbetreuungsplätze in Österreich“, weder als richtig noch als falsch beurteilen. Man /frau kann ihr nur zustimmen oder diese ablehnen. Die Ansicht, dass Österreich proportional zum Anteil der Kinder in der Bevölkerung weniger Kinderbetreuungsplätze als Frankreich aufweist, lässt sich überprüfen und als wahr oder falsch beweisen. Der Kern der Testbarkeit ist das Prinzip der Falsifikation, welches ForscherInnen vorschreibt, kontinuierlich zu versuchen, Aussagen anderer Personen als auch die eigenen zu widerlegen. Die Bestätigung einer bestimmten Aussage - also dessen Verifikation – ist kein endgültiger Beweis für ihre Richtigkeit, da neue oder ihr widersprechende Beweise auftauchen könnten. Die Falsifizierung stattdessen beweist die

¹⁷ Dies wird bei Popper unter dem Begriff Induktionsproblem beschrieben (Popper 1969: 3ff).

¹⁸ Zur Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Kriterien und deren erkenntnistheoretischen Grundlagen siehe Popper 1969; Kuhn 1967; Lett 1997.

¹⁹ Es sei jedoch auf die unterschiedlichen Partizipationsmöglichkeiten der genannten Gruppen hingewiesen.

Nichtgültigkeit der gemachten Angabe und führt so zu einem Selektionsprozess, indem als falsch beurteilte Aussagen aufgegeben werden.²⁰

- *Wiederholbarkeit*: Nachdem die generelle Testbarkeit einer gewissen Ansicht bestätigt wurde, muss festgestellt werden, ob eine weitere Prüfung dieser möglich ist, um deren Wahrheitsgehalt zu bestätigen oder abzulehnen. Fehlen etwa Angaben über die Methode, wie die Daten erhoben wurden, die zu einer Aussage führten, ist diese nicht wiederholbar, ohne Gefahr zu laufen, andere Daten als die ursprünglichen zu überprüfen.
- *Validität*: Dieses Prinzip dient der Aussagekraft einer wissenschaftlichen Feststellung, indem es die Übereinstimmung der Daten mit den aus ihr gemachten Interpretationen vorgibt. Ein markantes Exempel aus der anthropologischen Vergangenheit sind die berühmten Schädelvermessungen, die – unabhängig von den politisch motivierten Verfälschungen der Daten – dem Prinzip der Validität widersprechen. Selbst wenn – wie in diesen Studien oft behauptet – AfrikanerInnen kleinere Schädel hätten als EuropäerInnen, sind solche Erkenntnisse irrelevant, da es keinen wissenschaftlichen Beweis dafür gibt, dass die Schädelgröße die Intelligenz determiniert (vgl. dazu Gould 1988).
- *Sparsamkeit*²¹: Feststellungen, die mit weniger Argumenten auskommen, sind denen mit mehr vorzuziehen. Umso komprimierter und einfacher ein Sachverhalt oder ein Gegenstand erklärt werden kann, umso vorteilhafter ist dieser gegenüber komplexen und komplizierten Annahmen.
- *Gültigkeitsbereich*: Für jede in der Wissenschaft getroffene Aussage über eine Sache oder einen Gegenstand muss festgelegt werden, unter welchen Einschränkungen diese gültig sein soll. Ob eine Annahme nur für einen Einzelfall, eine Gruppe von Fällen oder sogar universell gelten soll, muss explizit gemacht werden. Umso allgemeingültiger eine Annahme formuliert wird, umso größer ist die Relevanz für die nomothetisch (=nach Gesetzmäßigkeiten suchend) ausgerichtete Naturwissenschaft.
- *Integrierbarkeit*: Als WissenschaftlerIn baut man/frau auf bereits vorhandenem Wissen auf. Je besser sich neue Aussagen und Feststellungen in einen bereits

²⁰ Endgültige Falsifizierung ist im strengen Sinn nur bei negativ formulierten Angaben möglich (Lett 1997: 38). Der beschriebene selektive Prozess durch Falsifikation wird z.B. von Kuhn 1967 kritisiert.

²¹ Oft auch als „Ockhams Rasiermesser“ bezeichnet.

vorhandenen Korpus wissenschaftlicher Erkenntnisse einordnen lassen, desto wahrscheinlicher ist deren Richtigkeit aus heutigem Stand der Forschung.

Neben diesen epistemologischen Prinzipien, die allen „science“-orientierten Disziplinen eigen sind, erachtet Marvin Harris die Denken/Handeln- als auch die Emik/Etik-Unterscheidung für die Sozialwissenschaften als grundlegend und definiert diese so:

„ (1) the separation of mental events (thoughts) from behavior (actions of body parts and their environmental effects) and (2) the separation of emic from etic views of thoughts and behavior (Harris 1994: 66).“

Die Distinktion zwischen Denken und Handeln zur Analyse menschlichen Daseins beruht auf der Einsicht, dass unterschiedliche Methodiken angewendet werden müssen, um diese zu verstehen und zu erklären. Wenn WissenschaftlerInnen wissen wollen, was andere Menschen denken, müssen diese befragt werden. Um Handlungen zu analysieren, muss dagegen man/frau bloß anwesend sein, um diese zu beobachten (vgl. Harris 1994: 66). Emische und etische Sichtweisen sind gleichbedeutend mit der Perspektive des/der Untersuchenden und der Perspektive des/der Untersuchten. Emische Kategorien umfassen daraus folgend also alle innergesellschaftlichen Erklärungsmodelle, während die Etik die Außensicht darstellt. Übereinstimmung beider Modelle ist möglich, aber oft nicht gegeben (vgl. Headland et al. 1990). Kritik an der Emik/Etik bzw. Mental/Behavior Distinktion kam u.a. von Sanderson (2001), der auf Harris inkonsistente Verwendung dieser Kategorien aufmerksam macht (ibid.: 117f):

„James Lett (1990) holds, as I do, that the concepts of emics and etics are epistemological categories, not ontological ones, but somehow Harris has ended up making them into ontological categories nonetheless (but while still treating them as if they were epistemological categories) (Sanderson 2001: 117).“

Die Emik/Etik Formulierung von Harris (1994) ist eindeutig rein epistemologischer Natur und wird hier nur auf diese Weise interpretiert werden.

Die theoretischen Prinzipien des Kulturmaterialismus haben ihren Kern im einem 3-Ebenen-Modell, welches das Marx'sche Basis/Überbau Prinzip um eine Struktur-Komponente erweitert:

- *Infrastruktur* beschreibt die jedem soziokulturellen System grundlegende Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Auf dieser Ebene trifft ein menschliches (kulturelles) Repertoire auf physische, biologische und chemische Eigenschaften der ökologischen Umwelt. In der Infrastruktur befinden sich nur die direkt mit der Umwelt

interagierenden Komponenten des menschlichen Daseins wie Technologie, Reproduktion bzw. demographische Struktur und Ökonomie. Wobei allerdings Ökonomie auf dieser Ebene nur auf ihre Grundfunktion, der Energieabgewinnung aus den natürlichen Ressourcen durch technologischen und wissensbasierten Aufwand, beschränkt ist.

- Die Entität *Struktur* subsumiert das soziale Gefüge von Gesellschaften. Darunter fallen Verwandtschafts- und Familiensystem, Sozialisation, innen- und außenpolitische Organisation, Ritus sowie andere strukturelle Maßnahmen, die durch die Interaktion zwischen Menschen geschaffen, erhalten und verändert werden. Darunter fallen auch die von Marx als Teil der Basis angesehenen Produktionsverhältnisse, d.h. jener Teil der Ökonomie, welcher Arbeitsteilung und -zeit, Ressourcenzugang, Machtverhältnisse, Steuern, Tribute, etc. – kurz gesagt deren systemischen Aufbau und Organisation - regelt²².
- *Superstruktur* stellt den immateriellen ideellen Teil von soziokulturellen Systemen dar. Darunter fallen Religion, Ideologie, Kunst, aber auch etwa Wissenschaft. Wie auch für die oberen zwei Ebenen teilt Harris die Superstruktur in eine emische und etische Ausformung, wobei Emik Ideen, Ideologien und Wissen der eigenen Gesellschaft über sich selbst, ergo ihre „insider“-Perspektive darstellt, während die Etik den Blick von Außen - die „outsider“-Sichtweise beschreibt.

Komprimiert ausgedrückt handelt es sich bei diesen drei Kategorien um die Beziehung zwischen Mensch und Natur, Mensch und Mensch auf der Handlungsebene, sowie Mensch und Mensch auf der Ideenebene.

Im Unterschied zum Marx'schen Basis/Überbau Konzept gibt es für Harris keinen reziproken Austausch zwischen diesen Ebenen. Während im Marxismus durchaus von einer wechselseitigen Determinierung bzw. Beeinflussung von Produktionsverhältnissen (Struktur) und Produktionsweisen (Infrastruktur) die Rede ist, in der die einzelnen Ebenen eine gewisse Autonomie besitzen (vgl. Friedman 1974), gilt die Infrastruktur im Kulturmaterialismus als maßgeblicher Faktor. Die Infrastruktur stellt danach den kausalen Ausgangspunkt für die Existenz als auch den Wandel in der jeweiligen Gesellschaft innerhalb ihrer Umwelt dar, die probabilistisch die anderen Ebenen des sozio-kulturellen Gefüges determiniert. Unter

²² Ferguson (1995) ist der Ansicht, dass die analytische Trennung von Ökonomie in Produktion und deren Organisation nicht sinnvoll ist und schlägt vor Ökonomie als Ganzes als infrastrukturelles Phänomen zu behandeln.

probabilistischem Determinismus versteht Harris „merely that similar variables under similar conditions tend to give rise to similar consequences“ (Harris 1977: xiii). Die Konzentration auf die Infrastruktur rechtfertigt Harris mit der Notwendigkeit des Menschen, sich an die natürlichen Gegebenheiten bestmöglich anzupassen. Jede Person respektive Gesellschaft ist den physischen Gesetzmäßigkeiten der Natur mehr oder weniger ausgesetzt. Diese Gesetzmäßigkeiten umfassen etwa zugängliche Nahrungsressourcen, Klima, topographische Gegebenheiten und vieles mehr, die den Menschen als umweltbedingte Beschränkungen ihres soziokulturellen Gebildes zur Anpassung an diese zwingen. Städte und Ballungsräume finden sich daher oft an Flussmündungen und weniger in Wüstengebieten.

Trotzdem lassen sich durch den infrastrukturellen Determinismus im strengen Sinn nicht alle Phänomene erklären bzw. geschehen gesellschaftliche Veränderungen auch ohne Änderungen in der Infrastruktur (Ferguson 1995: 25-28; Murphy/Margolis 1995: 3). Für Harris stellt dies aus zweifacher Hinsicht keine methodologische Problematik dar, denn einerseits werden so genannte „Feedbacks“ im kulturmaterialistischen Paradigma ohnehin berücksichtigt²³: Sowohl Struktur als auch Superstruktur reagieren auf infrastrukturelle Gegebenheiten und Veränderungen und üben wiederum Einfluss auf die „demo-techno-econo-environmental conjunction“ (Harris 1994: 68) aus.

Andererseits werden kausale Ursprünge einzelner historischer Ereignisse sehr wohl auch aus den, der Infrastruktur übergeordneten, zwei Gesellschaftsstufen anerkannt. Infrastruktureller Determinismus ist daher weniger eine mechanische, monokausale „Einbahnstraße“, sondern die Annahme asymmetrischer Beziehungen zwischen den Ebenen. Je tiefer jedoch in die Vergangenheit sozio-kultureller Evolution von Gesellschaften eingetaucht wird, desto offensichtlicher sind die materiellen Bedingungen als Ausgangspunkt für den Status Quo als auch für Veränderung. Aus kulturmaterialistischer Perspektive ist es daher kein Zufall, dass Jäger & Sammler Gruppen kein städtisches Bürgertum entwickelt haben.

Die probabilistische Eigenschaft des infrastrukturellen Determinismus, die fehlende Exaktheit der Definitionen von Infrastruktur, Struktur und Superstruktur als auch die Verwendung abstrakter, „nicht physischer supra-individueller Kategorien“ (O’Meara 1997: 410) wie Kultur, Institution, Funktion, etc., werden von Adams (1981) und O’Meara (1997) als Hinderung einer „science of culture“ (Titel von O’Mearas Artikel) angesehen. Auch Lett (1997) sieht Handlungsbedarf:

²³ Obwohl der Eindruck entsteht die Betonung der „feedbacks“ durch Harris fand erst nach der Kritik am infrastrukturellen Determinismus statt (vgl. Ferguson 1995: 22ff).

„What does seem clear is that the principle of infrastructural determinism is imprecise and incomplete at best (ibid. 111).“

Die in dieser Arbeit vertretene Position gleicht den Ansichten Sandersons (2001), die wie folgt formuliert wurden:

„We simply have to be satiesfied with a little messiness in our models in order to make them work. We should treat our models as general guides rather than as rigid constructs that tie us down [...] (ibid.: 115).“

Ergänzend möchte ich jedoch hinzufügen, dass größtmögliche Exaktheit eines Modells wünschens- und erstrebenswert ist. Dies darf aber nicht dazu führen eine Operationalisierung zu verunmöglichen, wie es meiner Meinung nach bei den alternativen Vorschlägen zum kulturmaterialistischen Paradigma von Adams (1981) und O'Meara (1997) der Fall wäre.

Aus kulturmaterialistischer Perspektive passiert sozio-kultureller Wandel durch sozio-kulturelle Evolution. In Analogie zur Biologie wird dieser Prozess durch den Mechanismus der Selektion (Harris 1979: 60f) oder sogar der natürlichen Selektion beschrieben (Carneiro 1992: 113). Wie genetische Variationen durch den Grad ihrer ökologischen Anpassung einer Selektion unterworfen sind, gibt es kulturelle Elemente, die sich aufgrund ihrer relativen Vorteilhaftigkeit – an einem bestimmten Ort zur bestimmten Zeit – gegenüber anderen durchsetzen (ibid. 121f). Steinäxte wurden durch Bronzewaffen ersetzt, Kerzen durch elektrisches Licht; hierarchische Bürokratie löste reziproken Austausch ab²⁴. Selektion wirkt durch technische als auch gesellschaftliche Innovationen, die mit bereits bestehenden kulturellen Elementen im Wettbewerb stehen. Relativer Erfolg eines kulturellen Merkmals über ein anderes ergibt sich auf zwei Arten. Erstens muss es besser geeignet sein, innergesellschaftliche Bedürfnisse zu befriedigen als sein Konkurrent und zweitens muss es sich auch gegen Elemente durchsetzen können, die von anderen Gesellschaften entwickelt wurden, mit denen Kontakt herrscht²⁵ (vgl. ibid. 127).

Doch neben Ähnlichkeiten in der Funktionsweise von Selektion in Natur und Kultur lassen sich Unterschiede feststellen. Reproduktiver Erfolg zur Messung der Anpassungsfähigkeit hat in kultureller Evolution nicht dieselbe Relevanz. Erfindungen wie Schrift oder Agrartechniken können trotz Vernichtung einer Gesellschaft durch beispielsweise einen Krieg bei anderen Gruppen weiterexistieren. Auch müssen sich Individuen nicht selber fortpflanzen um sich

²⁴ Die Selektion eines Kulturmerkmals ist oft unvollständig und existiert in neuen „Nischen“ mit neuen Funktionen weiter (vgl. Carneiro 1992: 124).

²⁵ Dies gilt nur wenn die politische, ökonomische oder militärische Durchsetzungskraft der einen Gesellschaft über die andere nicht stark genug ist um auch schlecht adaptierte Innovationen durchzusetzen.

durchsetzende Erfindungen zu machen, da sie diese über Kommunikation weitergeben können (vgl. Harris 1979: 133ff). Ein weiteres distinktives Merkmal sozio-kultureller Evolution im Gegensatz zu Biologischer ist die Unmöglichkeit eines zufälligen selektiven Mechanismus. Die möglichen Kombinationsmöglichkeiten von Kulturmerkmalen sind zu groß und die Gesellschaften weltweit zu wenige um die rasche sozio-kulturelle Evolution seit der „neolithischen Revolution“ ca. 10.000 v. Chr. mit dem Zufallsprinzip erklären zu können. (vgl. Hallpike 1984: 40ff; 96f).

Die Selektion für oder gegen ein kulturelles Merkmal basiert laut Harris auf einer Kosten-Nutzen Rechnung des Individuums und auch der Gruppe (Gesellschaft) im Bezug zu den infrastrukturellen Gegebenheiten (z.B. Harris 1968: 152; Harris 1994: 69). Steigt die Konkurrenzsituation zwischen Gesellschaften um Ressourcen müssen sich „Erfindungen“ und Übernahmen von neuen sozio-kulturellen Elementen vermehren um gegenüber anderen Gesellschaften bestehen zu können. Die kulturellen „Antworten“ auf Veränderungen der natürlichen und sozialen Umwelt bilden dann die Triebkraft von sozio-kultureller Evolution. Die (manifeste oder latente) Lernfähigkeit des Menschen durch die Erkenntnis zwischen positiven und negativen Konsequenzen ihrer Handlungen unterscheiden zu können, geben der sozio-kulturellen Evolution eine Richtung, die weder zufällig noch teleologisch ist, sondern den zeitlichen und örtlichen Gegebenheiten Rechnung trägt. Daraus sollte aber kein Plädoyer für den „freien Willen“ abgeleitet werden, im Gegenteil, die Entscheidungen von Individuen stehen in Abhängigkeit sozio-kultureller Beschränkungen.

Wie auch im Fall des kulturmaterialistischen 3-Ebenen-Modells ist Selektion angewendet auf sozio-kulturelle Systeme inexakt und provisorisch. Sie dient als Leitfaden in der Untersuchung evolutionärer Prozesse ohne (beim derzeitigen Stand der Forschung) exakte Erklärungen liefern zu können.

1.3.2. Kritik an Harris und Kulturmaterialismus

Das letzte Unterkapitel sollte dazu dienen die Forschungsstrategie des Kulturmaterialismus als auch die Grundprinzipien der „science“ kurz zu umreißen. Einige Kritikpunkte an Harris aus innerparadigmatischer Sichtweise wie etwa die analytische Zweiteilung von Ökonomie (s.S. 23) oder die inkonsistente Verwendung der Emik/Etik-Kategorien durch Harris (s.S. 22) wurden bereits angesprochen. Um das Verständnis über die theoretischen und epistemologischen Prinzipien des Kulturmaterialismus nicht unnötig zu erschweren, habe ich mich entschlossen, einige wichtige Kritiken getrennt von der Skizzierung zu beschreiben, die nun folgen:

Harris Erklärung etwa zu Krieg bei nicht-staatlichen Dorfgesellschaften oder seiner Analysen der „Heiligen Kühe“ in Indien (vgl. Harris 1977) weisen lange Ketten an kausalen Zusammenhängen auf, die das Gefühl vermitteln, Gesellschaften nutzen ihr kulturelles Repertoire in derart perfekter Weise, dass sie in homöostatischer Beziehung mit ihrer (natürlichen) Umwelt verbleiben. Wäre dies der Fall, würde es kaum Triebkraft für soziale Evolution geben. Weiters vernachlässigt Harris in diesen Beispielen die Tatsache, dass Gesellschaften zumeist Beziehungen nach außen pflegen. So machte etwa Ferguson (1984) darauf aufmerksam, dass Kriegsführung bei Indigenen oft durch den Kontakt mit dem Westen provoziert wurde. Diese Beispiele verweisen auf die Problematiken der funktionalistischen Sichtweise (vor allem) des frühen Harris.

Eine weitere theoretische Bau- bzw. Schwachstelle ist der *Infrastrukturelle Determinismus* (s.S.24). Zwar hat Harris seine Definition dieses theoretischen Prinzips mit den Jahren relativiert (vgl. Ferguson 1995: 23). Dennoch hielt er bis in die späten Jahre (vgl. etwa Harris 1992) an der Annahme fest, dass gleiche Bedingungen in der Infrastruktur in verschiedenen Sozietäten zu gleichen Entwicklungen auch in der strukturellen und superstrukturellen Ebene führen sollten. Dafür gibt es aber mannigfaltige empirische Gegenbeispiele (z.B. Friedman 1974). Eine interessante Feststellung ergibt sich aus Harris Analyse des Zerfalls der U.d.S.S.R. (Harris 1992). So meint er, trotz des Eingeständnisses, den infrastrukturellen Determinismus hier nicht eindeutig festmachen zu können (ibid.: 300), die Erklärung für den Zusammenbruch des Sowjet-Regimes durch die negative Selektion des organisatorischen und politischen Staatssystem (Struktur) durch ihre Inkompatibilität mit einer funktionierten Infrastruktur geben zu können. Die Problematik in diesem Fall liegt in der vagen Formulierung der Wirkung des infrastrukturellen Determinismus, die auch Murphy und Margolis (1995: 3) nicht beheben. Demgemäß gibt es eine „Zeitverzögerung“, bis sich Struktur und Superstruktur den Bedingungen in der Infrastruktur anpassen. Doch wie lange darf diese sein – 10, 20 oder 70 Jahre wie bei der U.d.S.S.R – bzw. aber welcher Zeitspanne funktioniert das Prinzip des infrastrukturellen Determinismus nicht mehr?

Ablehnung kommt massiv auch aus der „humanistischen“ Tradition (s. 18f). Ein Kritikpunkt am Kulturmaterialismus aus dieser Perspektive umfasst den Vorwurf, menschliche Interaktion sei zu komplex um ihr mit universellen, nomothetischen Modellen gerecht werden zu können. Und auch der Vorwurf, emische Erklärungsmodelle als auch strukturelle und superstrukturelle Daten zu vernachlässigen und monokausale Erklärungen liefern zu wollen, wird häufig angeführt. Sie alle umfassen die erkenntnistheoretische Frage, wie Wissen gewonnen werden kann und soll. Eine Problematik, die hier leider nicht weiter behandelt werden kann.

1.4. Fragestellungen

Die Fragestellungen dieses Textes beziehen sich auf die verschiedenen Ebenen sozio-kultureller Lebenswelten (vgl. 3-Ebenen Modell S.18ff) in Nordost-Afrika.

Die leitenden Fragestellungen:

- Gibt es – und wenn ja – inwieweit einen Zusammenhang zwischen ökologischen Voraussetzungen und der Adaption von Infibulation?
- Welche infrastrukturellen, strukturellen und superstrukturellen (s.1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma) Bedingungen erhalten die Praxis der Infibulation aufrecht?

Spezifischere Fragestellungen:

- Gab es infrastrukturelle Veränderungen, die zur Einführung der Infibulation geführt haben könnten?
- Welche gesellschaftlichen Funktionen könnte Infibulation gehabt haben und welche hat sie heute?
- Mit welchen ideologischen Konzepten wird Infibulation aus emischer Perspektive legitimiert bzw. gerechtfertigt?
- Welchen strukturellen Aufbau haben die sozialen Beziehungen in infibulierenden Gesellschaften und in wie weit spielt die Infibulation als Praxis darin eine Rolle?
- Wie sehen die infrastrukturellen Basen von Infibulation praktizierenden Gesellschaften aus? Hat und -und wenn ja - welche Bedeutungen kommen der Infibulation in Bezug zur produktiven und reproduktiven Basis zu? Hat Infibulation einen Bezug zu produktiven und reproduktiven Basis – und falls ja – welche Bedeutung kommt ihr dabei zu?

1.5. Methode und Einschränkungen

Aufgrund der fehlenden Möglichkeiten in Bezug auf zeitliche, menschliche²⁶ und finanzielle Ressourcen wird sich die vorliegende Arbeit auf wissenschaftliche Datenquellen beziehen, die bereits vorhanden sind. Eine Aufreihung soll zeigen, was damit gemeint ist:

²⁶ Für repräsentative empirische Untersuchungen zur Thematik in all den genannten Ländern wären zig Forscherinnen und Forscher notwendig.

- *Wissenschaftliche Literatur:*

- a.) Feministisch-anthropologische Literatur:

Zum Thema FGC gibt es wie bereits erwähnt die meisten Publikationen der Anthropologie aus feministischer Position.

- b.) kulturmaterialistische Literatur:

Diese dient zur Ergänzung der Forschungsergebnisse aus der einschlägigen Literatur zu FGC durch weitere theoretische Ansätze.

- c.) sonstige Anthropologische Literatur:

Durch die Verarbeitung verschiedenster Ebenen sozio-kulturellen Handelns und Denkens werden auch Forschungen über nordost-afrikanische Gesellschaften im Allgemeinen (= außerhalb der FGC-Literatur) in diesen Text einfließen.

- d.) Ökologisch-geographische Literatur:

Diese Quelle soll vor allem den ökologischen Kontext und die Beziehung der unter diesen Bedingungen lebenden Menschen darstellen.

- e.) Medizinisch-anthropologische Literatur:

Diese Daten werden für die Darstellung von gesundheitlichen Implikationen der Infibulation herangezogen.

- *Internetquellen:*

- a.) Internetquellen, die aus den genannten wissenschaftlichen Disziplinen stammen.

- b.) Internet-Material internationaler Organisationen wie UNO, WHO, UNESCO, etc.

- c.) Datenbanken wie CCD, CIA –World Factbook, JSTOR, etc

Wie aus dieser Auflistung ersichtlich handelt es sich um ein auf bereits vorhandenen Daten basierendes wissenschaftliches Unternehmen. Aus den oben erwähnten Gründen bietet diese Untersuchung keine eigens erhobenen Daten und stellt daher keine Forschung im engeren Sinne dar. Nichtsdestotrotz werde ich versuchen, aufgrund eines breiten Spektrums der Quellenauswahl als auch durch einen reflektierenden und kritischen Zugang zu selbigem, Daten, die wissenschaftlichen Kriterien nicht entsprechen in diesem Beitrag zu vermeiden.

Die Einschränkungen zu dieser Arbeit werden auf zwei Ebenen stattfinden. Einerseits möchte ich die Thematik der weiblichen Genitalschneidung auf den Bereich der Infibulation eingrenzen, andererseits werde ich Einschränkung bezüglich der Literatur vornehmen.

a.) Thematische Eingrenzung:

Wie bereits oben angemerkt, befasse ich mich mit weiblicher Genitalschneidung in dieser Untersuchung anhand des Phänomens der Infibulation. Dies ist aber nicht als Isolation respektive als Loslösung der Infibulation von anderen FGC-Praktiken zu verstehen, sondern eher als Fokussierung aufgrund der Datenmenge.

b.) Eingrenzung der Literatur:

Aus dem Grund, mich politisch neutral der Materie zu nähern zu wollen, werden Erzählungen und Beschreibungen von „literarischen“ AutorInnen wie etwa Waris Dirie nicht in diese Arbeit einfließen. Dasselbe gilt für Publikationen oder zumindest Teilen von Publikationen, die rein normativer Natur sind. Darunter fallen in erster Linie Texte oder Textteile, die die Abschaffung von FGC fordern.

2. Infibulation in der Superstruktur

2.1. Vorstellung des Kapitels

Wie in der Einleitung beschrieben (vgl. 1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma) definiert die Kategorie Superstruktur die ideellen Vorstellungen einer Gesellschaft aus emischer und etischer Perspektive. Darunter fallen Wertvorstellungen, Ideologien, Weltbilder und ähnliches, die innerhalb einer Gesellschaft vorherrschen, als auch die Interpretationen und Erklärungen dieser aus der Sichtweise außerhalb der Gesellschaft lebender Personen, zu denen auch WissenschaftlerInnen zählen. Das Hauptaugenmerk liegt einerseits auf endogenen Vorstellungen, die im Folgenden als traditionelle und religiöse Begründungen für die Durchführung der Infibulation gegeben werden, deren Verbreitung und Häufigkeit in der Literatur große Beachtung finden.

2.2. Tradition

Als Tradition werden in diesem Text alle Einstellungen und Ideologien bezüglich der Notwendigkeit, Wirkung und Legitimation von Infibulation definiert, die innerhalb praktizierender Gruppen gegeben werden und keinen normativen kanonisierten Bezugspunkt besitzen, wie etwa religiöse Begründungen, die anhand von Religionstexten wie der Bibel oder dem Koran nachvollzogen werden können. Das heißt konkret, dass genuin afrikanische

und synkretische religiöse Ideen hier unter Tradition subsumiert werden, da es keine schriftlichen Quellen gibt, die eine gewisse Standardisierung erlauben würden.²⁷

2.2.1. Keuschheit und Virginität

Jungfräulichkeit bis zur Hochzeit gilt in Gesellschaften, die infibulieren, als Notwendigkeit für jedes junge Mädchen. Der Glaube an eine unkontrollierte Sexualität von Mädchen und Frauen, welche nicht im Stande sind sich den gesellschaftlichen Normen von Anstand und Keuschheit zu unterwerfen, ist stark ausgeprägt (Koso-Thomas 1987: 8; Lightfoot-Klein 2003: 15). Diesbezüglich stellt Abdalla bei einer Befragung von 70 Frauen und 40 Männern in Mogadishu (Somalia) fest, dass mehr als die Hälfte der Interviewten beider Geschlechter (40 Frauen, 25 Männer) unbeschnittene Frauen als sexuell übererregbar ansehen, welche dadurch ihre Keuschheit und Moral gefährden. So wird argumentiert, dass Mädchen davor bewahrt werden müssen, Unglück und Schande über sich und damit ihre Familien zu bringen, indem der „überhöhten“ Sexualität durch FGC Einhaltung geboten wird (Abdalla 2006: 192f). In Somalia wird die Infibulation in zwei Phasen aufgeteilt:

1. Die Klitoris sowie die labia minora werden entfernt um die sexuelle Reizbarkeit des Mädchens zu minimieren.
2. Teile der labia majora werden im zweiten Schritt abgeschnitten und die Vulva zusammengenäht um die Keuschheit des Mädchens zu garantieren (vgl. Abdalla 2006: 189f)

Die Infibulation wird als Versicherung der Jungfräulichkeit betrachtet, die vorehelichen Sex verhindert. So argumentiert ein anonymes Schreiber auf einer Website, dass FGC vor allem aber die Infibulation fast jedes Risiko von vorehelicher Beziehung ausschließt, welche das Mädchen davor bewahrt, schwanger zu werden und ein uneheliches Kind zu gebären (Lightfoot-Klein 2003: 132).

2.2.2. Gesellschaftliche Akzeptanz und Ehre

In Somalia verändert die Infibulation den Status von Mädchen in der Gesellschaft. Mädchen, die noch nicht der Operation unterzogen wurden, gelten als Kinder, die durch die „Schneidung“ eine „Zweitgeburt“ als akzeptiertes Mitglied der Gruppe erfahren (Talle 1993: 87). Das Mädchen erhält Prestige innerhalb der Gruppe, da sie nun die Voraussetzung für ihre Zukunft als gute Ehefrau und Mutter erfüllt hat. Nichtsdestotrotz ist es üblich, dass weibliche

²⁷ Boddy (1991:15) sieht hingegen Tradition und Religion zumindest für den Sudan als untrennbar vermischt.

Familienmitglieder und Freundinnen die Beschnittene immer wieder an die Wichtigkeit ihrer Jungfräulichkeit und die Konsequenzen, die mit dem „Bruch“ durch vorehelichen Geschlechtsverkehr einhergehen, erinnern (ibid. 96). Mütter kontrollieren regelmäßig die Infibulationsnarbe und auch die Familie des Ehemanns hat zusätzlich vor seiner Hochzeit das Recht, die Infibulation und somit die Jungfräulichkeit der Braut zu inspizieren (Boddy 1998: 95).

Kommt es zur Verletzung der Keuschheitspflichten durch die infibulierten Frauen sind die Heiratschancen dieser, aber auch die Ehre, politische und ökonomische Handlungsmöglichkeiten ihrer Familie betroffen:

„In the absence of a strong superintending polity, a family’s fund of honor gauges its ability to command human and material resources – to be seen as valued and respectable allies. A family that loses honor risks finding its sons and daughters unmarriageable, its continuity jeopardized, its economic opportunities curtailed, its political maneuverability gone (Boddy 1998: 94).”

Ähnliches lässt sich auch für den Sudan feststellen. Grundlegend sind die zwei Ehrbegriffe *šaraf* und *karāma*, wobei *karāma* generell jedem männlichen Mitglied der Gesellschaft zusteht. *Šaraf* hingegen stellt die Ehre des Mannes dar, die in Abhängigkeit zur Reputation der Familie steht. Diese wiederum basiert unter anderem auf der Virginität der unverheirateten Frauen und Mädchen sowie auf der ehelichen Treue der Verheirateten. Das Versagen der weiblichen Individuen, den ihnen auferlegten sexuellen Normen zu entsprechen, wirkt auf die Familie zurück, die einen Ansehensverlust bei verbündeten und potentiell verbündeten Familienverbänden erleiden (vgl. Kreil 1993: 123).²⁸ Politische Beziehungen mit anderen Familien können durch die unmoralische Tat einer Frau großen Schaden nehmen. Erstens gefährden assoziierte Verwandtschaftsgruppen ihre eigene Ehre durch die politische Verbindung, welches auch ihnen einen „Gesichtsverlust“ eröffnen könnte. Zweitens entsteht der Verdacht, dass Familien, in denen Frauen unehrenhaft und illoyal innerhalb der eigenen Gruppe agieren können, dem interfamiliären Bündnis das selbe Verhalten entgegen bringen (vgl. Oldfield-Hayes 1975: 23).

Aus einer anderen Perspektive berichtet Abusharaf von einer sudanesischen Frau, die Infibulation als Befreiung von ihren sexuellen Gefühlen betrachtet. So kann sie einerseits Macht über ihren Mann ausleben, da sie gegenüber Geschlechtverkehr indifferent ist und gleichzeitig davor bewahrt ist, außereheliche Beziehungen einzugehen (Abusharaf 2001:

²⁸ Oldfield-Hayes definiert die Begriffe *šaraf* und *karāma* anders; die Kernaussage ist jedoch die Selbe (Oldfield-Hayes 1975: 622f).

215f). Eine andere Interviewte informiert Abusharaf über den Respekt und die Anerkennung die Infibulation mit sich bringt:

„The woman that is circumcised behaves in a way that forces people to respect her. But a woman who is not circumcised cannot enjoy the same status (Abusharaf 2001: 217).“

Erfolgt FGC nicht, hat das mannigfaltige Auswirkungen auf das Individuum sowohl gesellschaftlich als auch psychologisch (Boddy 1998: 86). Eine Mutter, die ihre Tochter infibulieren lässt, handelt daher nicht notgedrungen gegen die Interessen des Mädchens, sondern ermöglicht ihr eine anerkannte Position in der Gruppe. Frauen, die keine Infibulation erhalten haben, werden oft als Prostituierte wahrgenommen (Boddy 1998: 95; Oldfield-Hayes 1975: 627).

Der Status infibulierter Frauen wird auch auf andere Gesellschaften projiziert (vgl. *Gruenbaum 2001: 102-132*). So gelten Gruppen, die ihre Mädchen keiner Infibulation unterziehen als minderwertig, da deren Frauen in der Projektion hässliche und schmutzige Genitalien besitzen (Lightfoot-Klein 2003: 67ff).

2.2.3. Ästhetik und Doppelgeschlechtlichkeit

Infibulation gilt als Verschönerung der weiblichen Genitalien. Durch die Entfernung der Klitoris wird das Mädchen von ihren übel riechenden und abstoßenden Geschlechtsteilen befreit (Karacsonyi 2005: 74). Das Zusammennähen der Vulva sorgt für eine glatte Oberfläche des Geschlechts, das als attraktiv und erstrebenswert angesehen wird (Lightfoot-Klein 2003: 67). Der Glaube an ein beinahe endloses Wachstum der Klitoris ist am Horn von Afrika stark verbreitet. Wird es unterlassen sie abzuschneiden, kann die Klitoris so groß werden, dass sie förmlich zwischen den Beinen „baumelt“ und stark an den Penis des Mannes erinnert (ibid. 67; Abusharaf 2001: 209f). Daraus lässt sich der Zugang von FGC als Schaffung von Weiblichkeit ableiten. Abusharaf argumentiert, dass der Glaube an die Doppelgeschlechtlichkeit des Menschen bei der Geburt schon in der ägyptischen Mythologie vorhanden war (Abusharaf 2001: 210; vgl. Meinardus 1967). Ähnliches wird auch von den malischen Gesellschaften der Dogon und Bambara berichtet, die in der Klitoris den Standort der „männlichen Seele“ vermuten. Um aus dem doppelgeschlechtlichen Wesen eine Frau zu machen, muss diese entfernt werden (Kreil 1993: 164f; Maier 2002: 109f).

2.2.4. Gesundheit und Wohlbefinden

Zusätzlich zu den optischen Vorzügen wird Infibulation auch aus Gründen der Reinlichkeit vollzogen. Der häufig im Sudan und Ägypten gebräuchliche Begriff für FGC *tahara* bedeutet

Purifikation oder Reinigung (Assaad 1980: 3; Abusharaf 2001: 211; Kreil 1993: 74). Mädchen und Frauen mit nicht beschnittenen Geschlechtsteilen gelten als „unrein“ und können diesen Zustand nur durch FGC ausmerzen (Abusharaf 2001: 211ff).

Des Weiteren werden Infibulation und andere Beschneidungsformen positive Wirkungen für die Fruchtbarkeit von Frauen unterstellt; eine Annahme, die in Gesellschaften, in denen der Status einer Frau durch ihre Fertilität geprägt ist, große Relevanz hat (Lightfoot-Klein 1993: 57). Auch die Abwehr von Krankheiten soll durch FGC möglich sein (Kamhuber 2007: 21; Koso-Thomas 1987: 9). So schreibt Bashir, dass sich einige bekannte sudanesischen Mediziner öffentlich über positive medizinische Wirkungen von FGC ausgesprochen haben, da diese spezielle Formen von vaginalem Krebs verhinderten (Bashir 2006: 154). Komplikationen oder gesundheitliche Schwierigkeiten, die höchst wahrscheinlich auf FGC-Praktiken zurückzuführen sind, gelten als von bösen Geistern ausgelöst (Lightfoot-Klein 2003: 69; El-Dareer 1982: 28). Ähnliches gilt bei Fertilitätsproblemen, Fehlgeburten oder Kindtod bei einer Frau (Boddy 1998: 104). Infibulation hat den Ruf Männern besser zu gefallen, da die „enge Öffnung“ für mehr sexuelle Befriedigung sorgt (Gruenbaum 2001:53). Gleichzeitig existiert die dazu etwas widersprüchliche Feststellung, dass Infibulation Mädchen und Frauen vor Vergewaltigung schützt (Kamhuber 2007: 18).

2.2.5. Befragungsdaten

Die gesammelten Daten der *Demographic and Health Surveys (DHS)* zu den in dieser Arbeit behandelten nordostafrikanischen Staaten, die in den vorigen Unterkapiteln als traditionelle Begründungen für FGC bzw. Infibulation beschrieben wurden, können nur teilweise bestätigt werden. Dies liegt aber nicht zuletzt an den Kategorien *tradition* und *good tradition*, die bei den DHS als Antwortmöglichkeit für die Erklärung zur Durchführung für *female genital cutting* ausreichte. Im Sudan halten, von einem Sample von 4600 Frauen, die sich für eine Fortsetzung der Praxis aussprechen, knappe 70% *Tradition* und 18.5% *gute Tradition* für den Fortbestand von FGC als maßgeblich²⁹. Oben charakterisierte Erklärungen Sauberkeit³⁰, verbesserte Heiratschancen und Erhalt der Jungfräulichkeit/Sexualmoral fanden (in dieser Reihenfolge) nur zu 7.5%, 5% und 7.5% Erwähnung. Die Problematik der vielschichtigen und ambivalenten Bedeutung von Tradition im sudanesischen Kontext verhindert eine konkretere

²⁹ Aufgrund von politischen Unruhen wurden die Daten der südlichsten Provinzen des Sudans nicht erhoben.

³⁰ Im Unterkapitel 2.2.4 Gesundheit und Wohlbefinden zu finden.

Aussagekraft der DHS-Daten. Nichtsdestotrotz ist bei den formal besser gebildeten Frauen ein Trend zu eindeutigeren Antworten zu vermerken³¹ (DHS Sudan 1989/90: 125f).

Die in 2002 durchgeführte Befragung in Eritrea, ermöglicht den Befragten selber Aussagen zu tätigen und nicht wie bei der Befragung im Sudan aus Antwortmöglichkeiten zu wählen (DHS Eritrea 2002: 213f). Auf die Frage, ob FGC aufgrund der Verhütung vorehelichen Geschlechtsverkehrs praktiziert wird, antworten 20% der Frauen in der Altersgruppe 15-19 positiv. Die Zustimmung zu dieser Aussage nimmt bis zur Altersgruppe der 40-44 jährigen Frauen kontinuierlich bis auf ca. 40% zu. In Bezug auf Vermögen und Bildung fällt die Ansicht, dass FGC Koitus vor der Hochzeit verhindert, mit höherer/m Ausbildung und Wohlstand um die Hälfte. (DHS Eritrea 2002: 214).

Für Somalia sind keine DHS Daten zur Verfügung, jedoch gibt es u.a. eine Studie von Dirie und Lindmark (1991), die bei 290 interviewten Frauen eine 20%ige Zustimmung, dass FGC und voreheliche Virginität garantiert, erheben (Dirie/Lindmark 1991: 583). In allen drei Untersuchungen lässt sich jedoch, eine starke Ausprägung von religiösen Rechtfertigungen für Infibulation feststellen (s. nächstes Kapitel 2.3. Religion).

Die Daten zur generellen Haltung gegenüber FGC zeigen bei den befragten Frauen im Sudan eine durchschnittliche Zustimmung von 80% zur Kontinuität der Praxis, wobei geringeres Alter und höhere formale Bildung einen Indikator für gestiegene Ablehnung darstellt (DHS Sudan 1989/90: 120).

Für Eritrea lässt sich ein signifikanter Unterschied zwischen Durchführungsraten (ca. 90%) und der Zustimmung zur Kontinuität (ca. 49%) von *female genital cutting* feststellen (vgl. DHS Eritrea 2002). Seit der letzten Erhebung 1995 ist die Unterstützung für die Fortführung von 57% auf 49% gefallen. Alters- und Bildungsgruppen zeigen dieselbe Tendenz wie im Sudan (ibid.: 207).

In Äthiopien sprechen sich insbesondere Frauen der zwei infibulierenden ethnischen Gruppen der *Afar* und der *Somali*³² für eine Fortsetzung von FGC aus, wobei die Samples gering sind (DHS Äthiopien 2005: 254).

Erwähnenswert erscheint, dass besonders ältere Frauen bzw. Großmütter als die überzeugtesten Verfechter von FGC Praktiken gesehen werden und nicht die Väter oder

³¹ Frauen mit mindestens Oberstufen-Schulabschluss nennen zu 22% Sauberkeit und zu 17.5% Erhalt der Jungfräulichkeit/Sexualmoral als Grundlage für FGC.

³² In der Befragung erfolgt die Kategorisierung nicht nach ethnischen Gesichtspunkt, sondern nach Wohnort, wobei die im Bericht erwähnten Verwaltungsdistrikte Afar und Somali fast ausschließlich, wie die Namen schon suggerieren, von diesen ethnischen Gruppen bewohnt werden.

Ehemänner (Oldfield-Hayes 1975: 624; Boddy 1998: 83; Yoder et. al 2004: 43f). Einige Studien zeigen sogar, dass vor allem Männer weniger schwere FGC-Formen als Infibulation bevorzugen würden (El-Dareer 1982; Holy 1991 (für die Berti im Sudan)).

2.2.6. Ethische Aspekte

Im Unterschied zu anderen muslimischen Gesellschaften außerhalb Afrikas erhält das Hymen als Jungfräulichkeitsbeweis in infibulierenden Gesellschaften keine Bedeutung.

„Put simply, to them a chaste girl means a „sewn“ girl (Talle 1993:96).“

Virginität ist daher keine anatomische Tatsache, sondern wird durch die Infibulation geschaffen. Lässt sich eine Frau reinfibulieren – die Wiederverschließung der Vulva nach einer Scheidung oder einer Geburt – kann der Ehemann die Jungfräulichkeit seiner Frau kaum noch ausmachen (Peller 2000: 106). In diesem Zusammenhang meint Peller:

„Daß Jungfräulichkeit dadurch garantiert werden soll, indem gezeigt wird, daß sie künstlich geschaffen werden kann, ist paradox.“ (ibid.: 157)

Die Frage, ob abgetrennte Teile des weiblichen Genitals oder eine Vernähung dieser bis auf eine kleine Öffnung als schön zu betrachten sind, muss mit Sicherheit aus einer kulturrelativistischen Perspektive gesehen werden. Die Annahme, dass die Klitoris stetig weiter wächst und die Größe eines „kleinen Penis“ erreicht, kann aus medizinischer Sicht nicht bestätigt werden (persönliches Gespräch mit meinem Hausarzt Dr. Ganzinger).

Das Argument der „Unreinheit“ vermag nur im Sinne einer spirituellen Säuberung durch Infibulation zu überzeugen. Die Vernähung des größten Teils der Vulva führt oft zum Rückstau von Flüssigkeiten wie Urin³³ oder Menstruationsblut, welches zu Infektionen führen kann (näheres im Kapitel 4.4.7. Studien und Meinungen). Aus hygienischen Gründen lässt sich Infibulation daher nicht empfehlen (z.B. Gordon 1991: 6; Obermeyer 1999: 92; Gruenbaum 2001: 5f).

Ähnliches gilt für die Fruchtbarkeit. Medizinische Untersuchungen – obwohl oft unzureichend modelliert und fehlerhaft (vgl. Obermeyer 1999) – von Frauen, die eine „Schneidung“ erfahren haben, verdeutlichen, vor allem bei Infibulationen, das Gegenteil. FGC, wie einige Untersuchungen zeigen, kann zu Fertilitätsproblemen oder auch Unfruchtbarkeit führen (z.B. Shandall 1967; Verzin 1975; El Dareer 1982).

³³ In der Literatur werden Frauen erwähnt, die aufgrund der Schmerzhaftigkeit des Urinierens sehr lange damit warten (z.B. Lightfoot-Klein 1993: 77.).

Die emische Vorstellung, dass Infibulationen zu Abwehr von Krankheiten diene, kann auf der Grundlage der vorhandenen Literatur nicht beantwortet werden, vor allem nicht in Bezug zu gesundheitlichen Schwierigkeiten, die diese Gesellschaften durch metaphysische Kräfte ausgelöst ansehen (vgl. 2.2.4. Gesundheit und Wohlbefinden).

Schließlich ist auch die sexuelle Präferenz einer „engen Öffnung“ durch Infibulation bei Männern in Nordostafrika keinesfalls universell. So zeigen Shandalls (1967) Befragungen mit 300 sudanesischen Männern, die zumindest zwei Frauen haben, eine von ihnen infibuliert, dass 266 dieser Geschlechtsverkehr mit der/den nicht infibulierten Ehefrau(en) bevorzugen.

2.3. Religion

2.3.1. Judentum

Die älteste Erwähnung von *female genital cutting* in Zusammenhang mit religiöser Praxis stammt vom griechischen Geographen Strabo 25 v. Chr.:

“The males have their sexual glands mutilated and the women are excised in the Jewish fashion.” (Strabo zit. nach Abu-Sahlieh 2001: 66)

Eine genauere Beschreibung, wie etwa die Form oder lokale Begründung für die von Strabo genannte Praxis von FGC ist nicht überliefert.

Die Tora (jüdische Bibel) weist an mehreren Stellen auf männliche Beschneidung hin, welche auch als religiöse Notwendigkeit von Juden betrachtet wird (Abu-Sahlieh 2001: 16ff). FGC wird von jüdischen Gelehrten abgelehnt; auch finden sich keine Hinweise auf weibliche Genitaloperationen in der Tora (ibid: 66ff). Im Gegensatz dazu beschreibt James Bruce während seiner Afrikareisen 1768 und 1772 FGC bei den *Falasha* (äthiopische Juden) vorgefunden zu haben. Laut Bruce behaupteten die *Falasha*, FGC war, wie sie zu Zeiten Salomons Israel verließen und nach Abessinien auswanderten, eine übliche Praxis (ibid: 67). Auch heute noch soll FGC (vermutlich Klitoridektomie) von den äthiopischen Juden praktiziert werden (Gruenbaum 2001: 33; Scheuch 2005: 43).³⁴ Aus der Perspektive jüdischer Gelehrter wird das Vorkommen von FGC-Praktiken bei den *Falasha* als Anpassung an die äthiopischen sozio-kulturellen Umstände betrachtet und nicht als Teil ihres jüdischen Glaubens (Abu-Sahlieh 2001: 68).

³⁴ Viele äthiopische Juden wurden nach Israel gebracht (vgl. Inou 2008), wobei es unsicher ist, ob die Auswanderer weiterhin FGC praktizieren.

2.3.2. Christentum

Weibliche Genitaleingriffe fanden schon vor der Christianisierung in Ägypten statt und wurden von den zum Christentum konvertierten Kopten auch nach dem Beitritt zur Kirche beibehalten. Quellen aus dem 13. Jahrhundert überliefern Aussagen von Athanasius, Bischof von Qus (Ägypten), der Konvertiten dazu aufruft auf FGC zu verzichten, da es nicht in Einklang mit den christlichen Lehren stehe (Abu-Sahlieh 2001: 83). Im größeren Ausmaß begannen die europäischen Missionare zusammen mit den kolonialen Administrationen im 17. und 18. Jahrhundert, Maßnahmen gegen FGC zu ergreifen (Skaine 2005: 120).

Heute wird *female genital cutting* auch von den koptischen Oberhäuptern bekämpft. Bischof Gregorius formuliert dies folgendermaßen:

„[...] because it kills a vital part of the woman's body. We teach to our people that circumcision ordered by God in the *Old Testament* is limited to males.” (Bischof Gregorius zit. nach Abu-Sahlieh 2001: 84)

Neben Ägypten gibt es auch in afrikanischen Ländern, wie Äthiopien und Kenia, die einen hohen Prozentsatz an Christen beheimaten, eine durchaus große Zahl an beschnittenen Frauen (Skaine 2005: 121). Eine Studie von 2002 zeigt nichtsdestotrotz bei der Analyse von DHS-Daten (Demographic and Health Surveys) von fünf afrikanischen Staaten einen stark negativen Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und FGC-Befürwortung (Boyle et al. 2002)

2.3.3. Islam

Der Islam stellt im gesamten nordafrikanischen Raum, nördlich und südlich der Sahara, die einflussreichste religiöse Lehre dar. Die in diesem Text behandelten Länder Nordafrikas Somalia, Dschibuti und Sudan³⁵ haben fast ausschließlich muslimische Bevölkerung - in Eritrea und Äthiopien stellen sie in etwa die Hälfte der EinwohnerInnen (Auswärtiges Amt 2008 (die jeweilige Länder-Information)). Wie bereits festgestellt wurde, ist Infibulation in den drei zuerst genannten Staaten die üblichste Form von FGC, während sie bei den letzterwähnten Ländern eine untergeordnete Rolle spielt (vgl. 1.2. Stand der Forschung). Infibulation und Islam – obwohl es zahlreiche Indizien für ihre vorislamische Existenz gibt (vgl. 1.2.2. Ursprung) – zeigen eine signifikante Korrelation oder genauer formuliert: Infibulation ist nur in islamischen oder in Abhängigkeit von diesen stehenden Gesellschaften zu finden (vgl. Hicks 1993: 23).

³⁵ Nur Nord- und Zentralsudan

Die zwei wichtigsten Quellen islamischen Rechts sind die vom Propheten Mohammed empfangenen „Worte Gottes“, die im Koran kanonisiert wurden und die Sunna³⁶ (vgl. Bielefeldt 1995). Wie im Alten und Neuen Testament findet FGC keine Berücksichtigung im Koran (Boyle 2002: 32; Abu-Sahlieh 2001: 99). Auch die männliche Beschneidung bleibt unerwähnt (Abu-Sahlieh 2001:99). BefürworterInnen der Knabenzirkumzision zitieren den Koran:

„Recall that his God tested Abraham through certain words, and he fulfilled them. (Sure 2:124)“

Da Abraham Gottes Geboten – und damit auch der männlichen Beschneidung – Folge leisten musste sind die Muslime bzw. Araber als Nachfahren Abrahams Sohn Ismael auch dazu verpflichtet (Abdi 2007: 8; Abu-Sahlieh 2001: 100). Bei der weiblichen Genitalschneidung beziehen sich die FürsprecherInnen auf einen *hadith* in der Sunna, in der eine Beschneiderin den Propheten fragt, ob FGC den muslimischen Geboten entspricht. Dieser entgegnet:

„Excision is “allowed” but should not be “overdone” because a more limited cutting “brings more radiance to the face[...]and is[...]better for the husband” (Coleman zit. in Boyle 2002: 32).“

Ellen Gruenbaum (2001) gibt eine leicht abgewandelte Version des angesprochenen *hadiths* wider:

„Circumcise but do not go deep, this is more illuminating to the face and more enjoyable to the husband (ibid.: 64).“

Dieser *hadith* ist auf mehrfache Weise als problematisch für die Rechtfertigung von FGC zu betrachten. Erstens ist dieser in seiner historischen Überlieferung nicht lückenlos bis Mohammed zurückverfolgbar, welches den *hadith* in seiner Authentizität und damit seiner rechtlichen Relevanz beeinträchtigt (Boyle 2002: 32). Zweitens geht aus dem Zitat zumindest eine Ablehnung invasiverer Formen von *female genital cutting* wie etwa Infibulation hervor. Drittens sei darauf hingewiesen, dass dieser Aussage wohl eher ein empfehlenswerter Charakter für die Schneidung von Frauen innewohnt. Diese Meinung vertrat auch Scheich Ahmed at-Tahir, Mufti des Sudan, der in den 1930er Jahren von den englischen Kolonialbeamten beauftragt wurde, die Legitimität von Infibulation als muslimischer Gelehrter zu überprüfen (Kreil 1991: 130). Er kam zu dem Schluss, dass FGC lediglich *makruh*³⁷ ist und keine religiöse Pflicht darstellt (ibid.: 30; Gruenbaum 2001: 65). Auch in

³⁶ Gesammelte Aussagen und Taten des Propheten Mohammeds

³⁷ empfehlenswert oder zu bevorzugen

Ägypten gab es Diskussionen um die Auslegung des besprochenen *hadiths*, die 1950 in einer *fatwa*³⁸ des Groß-Muftis Fadilat Allam Bey Nassar mündete:

„Female circumcision is an Islamic practice mentioned in the tradition of the prophet, and sanctioned by Imams and Jurists, in spite of the difference on whether it is a duty or a *sunna* [tradition]. We support the practice as *sunna* and sanction it in view of its effect on attenuating the sexual desire in women and directing it to the desirable moderation. (zit. in Assaad 1980: 5).

Im Gegensatz zum Christentum gibt es im Islam keine strikte Lehrmeinungshierarchie. Dies verdeutlicht sich durch ein Beispiel aus Ägypten Mitte der 1990er, indem laut Mufti von Ägypten weder der Koran noch der angeführte *hadith* als Begründung von FGC herangezogen werden sollte. Scheich al-Haq Ali von der bedeutenden islamischen al-Azhar Universität in Kairo widerspricht binnen Tagen mit einer *fatwa*, die FGC als Teil des muslimisch-rechtlichen Korpus postuliert (Boyle 2002: 3f; Gruenbaum 2001: 65).

Die ambivalente Haltung islamischer Autoritäten im nordafrikanischen Raum steht der Tatsache gegenüber, dass in den islamischen Kernländern wie Saudi Arabien, Irak und Iran FGC nicht praktiziert wird (Abdi 2007: 23; Scheuch 2005: 43f). Abu-Sahlieh (2001) weist darauf hin, dass Zirkumzision als auch FGC zu Zeiten des Propheten Mohammeds in Arabien unüblich waren und wahrscheinlich nur Juden ihre Knaben beschnitten haben (ibid. 119). Ob Mohammed selbst einer Beschneidung unterzogen wurde oder FGC an seinen vier Töchtern durchgeführt wurde, ist umstritten (ibid. 108f). Laut Abu-Sahlieh ist dies aber zu bezweifeln, da keiner der Mohammed Biographen, Genitaloperationen an den Töchtern erwähnt (ibid. 120).

2.3.4. Befragungsdaten

Unabhängig von der Vernachlässigung von FGC im Koran und der sehr dünnen Indizienlage bezüglich der *hadithe* in der *Sunna* wird religiöse Pflicht in den DHS-Befragungen als eines der Hauptmotivationen für Schneidung angegeben. Im Sudan sind 14 % der interviewten Frauen, die sich für eine Fortführung von FGC aussprechen, der Ansicht dies aus religiöser Verpflichtung zu tun. Trotz des niedrigen Prozentsatzes, ist diese Kategorie die am dritthäufigsten Genannte³⁹. Gehobene Schulbildung und Wohnort in der Stadt sind Indikatoren für häufigere Nennung religiöser Norm als Begründung (DHS Sudan 1990: 126). Eine starke Diskrepanz lässt sich zwischen den Einstellungen von Christen und Muslimen feststellen,

³⁸ Ein verbindliche Rechtsaussage eines islamischen Gelehrten

³⁹ Die Kategorien „Tradition“ und „gute Tradition“ machen gemeinsam 90% aus (Doppelantworten waren erlaubt). Zur Problematik diesbezüglich s. 2.2.6 Befragungsdaten.

wobei erstere sich nur zu knapp über 40% für eine Beibehaltung von FGC-Praktiken aussprechen und letztere zu 79% (DHS Sudan 1990: 123). Ein direkter Vergleich mit den Daten vom Sudan ist für Eritrea schwierig, da in den Interviews zwei Antwortmöglichkeiten – FGC wird durch die Religion verlangt respektive verhindert vorehelichen Sex – vorgegeben werden. Durchschnittlich 60% der eritreischen Frauen stimmen der Aussage FGC sei eine religiöse Pflicht zu, wobei mit gehobenem Alter und geringer Ausbildung die Zahl auf ca. 70% wächst (DHS Eritrea 2002: 214). Beim Sample von Dirie und Lindmark (1991) in Somalia beriefen sich 70% der Frauen auf das religiöse Muss von FGC (ibid. 583).

2.3.5. Die Rolle der Religion bei FGC/Infibulation

Die historischen Indizien als auch die religiösen Schriftquellen lassen sich aus ethischer Sicht kaum als Ursache für die Existenz und Fortführung von weiblicher Genitalbeschneidung festmachen. Die im letzten Unterkapitel beschriebenen Rechtfertigungen von FGC als Glaubenspflicht steht einer im besten Fall – und das auch nur im Islam – umstrittenen religiösen Rechtssprechung gegenüber.

Die angesprochene Verknüpfung von Islam und Infibulation lässt sich laut mehreren AutorInnen auf gemeinsame Grundelemente bezüglich der de jure Positionen von Frauen in der Gesellschaft und ihren Pflichten und Aufgaben erklären. Boddy hat dies so formuliert:

„Although the practices may be antithetical to Islam, the values they underwrite are not.” (Boddy 1998: 93)

Arabisch-islamische Wertvorstellungen, in der Frauen vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr strikt verboten sind, Jungfräulichkeit eine Voraussetzung für die Heirat darstellt und generell Keuschheit und Anstand von Frauen erwartet wird, lassen einige Gemeinsamkeiten mit Perspektiven über Infibulation erkennen. Infibulation kann daher als physisches Abbild moralischer Werte von Jungfräulichkeit, Sittlichkeit und Keuschheit gewertet werden (vgl. Hicks 1993:61-88; Assaad 1980: 6f, Gruenbaum 81f). Obwohl der Koran mehrmals die Perfektion von Gottes Schöpfung postuliert und sich damit körperliche Veränderungen wie FGC als unislamisch ableiten lassen (vgl. Abu-Sahlieh 2001: 102), sind die zu Grunde liegenden Gesellschaftsnormen höchst kompatibel.

3. Die sozialen Strukturen und politische Manövrierfähigkeit

3.1. Vorstellung des Kapitels

In diesem Kapitel werden die sozialen Strukturen und Funktionen in den infibulierenden Gesellschaften dargestellt und analysiert. Um Infibulation als gesellschaftliches Phänomen in den sozialen Beziehungen zu verstehen und zu erklären, muss anders als im vorhergehenden Kapitel vorgegangen werden. Der Fokus der Untersuchung lag in der Superstruktur auf ideologischen Erklärungen, Rechtfertigungen und Ablehnungen von FGC bzw. Infibulation mehr oder weniger isoliert von anderen Bereichen der weltanschaulichen Systeme in genitalschneidenden Gruppen und Gesellschaften. Im Folgenden wird der Ansatz verfolgt, Grundelemente der gesamten sozialen Organisation in den genannten Ländern darzustellen, da Infibulation in Beziehung zu anderen sozialen Institutionen steht, die wie ein Netzwerk das gesellschaftliche Miteinander formen und regulieren. Zu diesem Zweck werden die blutsverwandtschaftlichen und ehelichen Beziehungen und innergesellschaftliche Kontrakte als interne sowie Verträge, Konflikte andere Interaktionen mit benachbarten Gesellschaften und dem Staat als externe soziale Organisationsformen untersucht. Der Grad der Abstraktion und Generalisierung ist in diesem Kapitel höher als im vorhergehenden, welches durch ethnographische Exemplifizierung kompensiert werden soll.

3.2. Theoretische Überlegungen zur Sozialstruktur

Die Darstellung sozialer Strukturen bei infibulierenden Gesellschaften wird in der FGC-Literatur beinahe ausschließlich anhand der Interaktion des Individuums bzw. der individuellen Frau mit ihrem sozio-kulturellen Umfeld analysiert. Dieser methodologische Individualismus führt meiner Meinung nach zu einer Vernachlässigung struktureller Gegebenheiten, in denen Individuen leben. Aus diesem Grund behandeln die folgenden Kapitel 3.3. Blutsverwandtschaft, 3.4. Heirat, 3.5. Verträge und Konflikte, 3.6. Der Staat und 3.7. Einflussnahmen staatlicher und internationaler Institutionen auf die Infibulationspraxis institutionelle Rahmenbedingungen in infibulierenden Gesellschaften. Gleichzeitig soll aber auch der „Unsichtbarkeit“ des Individuums in methodologisch holistischen Ansätzen im Kapitel 3.8. Die Position der Frau teilweise Abhilfe geschafft werden, indem versucht wird die Auswirkungen sozialer Strukturen auf die individuelle Ebene zu illustrieren.

Die Kategorien Blutsverwandtschaft und Heirat spielen (zumindest) in der Analyse der „traditionellen“ Gesellschaftsformen des Horn von Afrikas eine enorme Rolle. Die folgenden Beschreibungen basieren auf einer strukturellen Darstellung, die, wie Holy (1998) meint, in

den letzten zwei Jahrzehnten zu Gunsten einer eher prozesshaften Deskription seltener geworden ist. Vermehrt wurden neue Ansätze in den *kinship-studies* erprobt, die aber bis heute experimentel erscheinen:

„The new insights into kinship, however important, have so far been partial and fragmented, and they have certainly not resulted in a clear and concise formulation of a new theory (Holy 1998: 6f).“

Kinship-Beziehungen als Prozesse zu untersuchen hat sicherlich den Vorteil „Bewegung“ und Interaktion zwischen den Individuen auszumachen, brauchen aber strukturelle Anhaltspunkte um zu erfahren von wo wohin sich „bewegt“ wird bzw. wer mit wem⁴⁰ in Beziehung tritt. Kapitel 3.3. Blutverwandtschaft, 3.4. Heirat und 3.5. Verträge und Konflikte versuchen die strukturelle Ebene der Sozialsysteme „traditioneller“ nordost-afrikanischer Gesellschaften fassbar zu machen. 3.8. Die Rolle der Frau soll anschließend die Darstellung der Manövrierfähigkeit von Mädchen und Frauen innerhalb dieser Strukturen aufzeigen

Die Auswahl der Autoren(!) für die folgenden Kapitel folgte der Überlegung, Grundprinzipien der *kinship-studies* zu erläutern und diese in Zusammenhang zu „traditionellen“ nordost-afrikanischen Gesellschaftstrukturen zu stellen. Die gewählten Modelle haben meiner Meinung nach trotz ihres Alters die Fähigkeit, einen guten Überblick bezüglich sozialer Systeme am Horn von Afrika zu liefern, die neuere kontextualisierte und relativistische Modelle aufgrund ihrer Forschungsausrichtung schwerer zeigen können. *Male bias*, die diesen älteren Modellen inhärent sind (s. Kritiken feministischer Anthropologie an *Kinship-studies* z.B. Collier/Yanagisako 1987; Howell/Melhuus 1993), wird versucht Rechnung zu tragen. Ein weiteres Problem ergab sich bei dem Heranziehen empirischer Beispiele von „traditionellen“ Gesellschaften des Horns von Afrika. Für viele infibulierende Gesellschaften konnte ich nur eine ausführliche und/oder relativ alte empirische Quelle finden, die die Richtigkeit der Daten hinterfragbar machen.

3.3. Blutverwandtschaft

Die kleinste Einheit des sozialen Lebens in Nordost-Afrika ist der Haushalt oder die Familie, welche sich durch gemeinsame Residenz, ökonomische Zusammenarbeit und Reproduktion

⁴⁰ Damit ist die strukturelle Rolle eines Individuums gemeint.

auszeichnet.⁴¹ Die Komposition als auch die Zahl der in einem Haushalt lebenden Personen ist unterschiedlich, besteht jedoch meist mindestens aus einem Mann und einer Frau als auch (in den meisten Fällen) deren Kind oder Kinder – der Nuklearfamilie (Murdock 1949: 1). Polygyne Ehen⁴² sowie „erweiterte“ Familien⁴³ sind als soziale Einheiten häufiger als reine Kernfamilien (Murdock 1949: 23). So leben die nomadisierenden *Somali* in einem mobilen Camp, das zum überwiegenden Teil aus mehreren Zelten besteht, die jeweils im Besitz einer verheirateten Frau stehen. Die Ehemänner stehen in einem sehr nahen blutsverwandtschaftlichen Verhältnis und sind zumeist Brüder, Väter oder Söhne (zueinander), während die Ehefrauen oft keine blutsverwandtschaftliche Beziehung zueinander haben. Oberhaupt eines Camps ist normalerweise der älteste und erfahrenste Mann, ein Amt welches aufgrund von Leistung vergeben wird und keine Institution bildet (Lewis 1999: 60f).

Aufbauend auf dem Haushalt bzw. der Familie sind die meisten nordost-afrikanischen Gesellschaften – egal ob sesshaft oder nomadisierend – als Stämme organisiert (Murdock 1959: 24ff). Sahlins charakterisiert Stämme als auf Verwandtschaft basierende Entität, die sich aus Teilen oder Segmenten kleinerer sozialer Einheiten zu immer größeren zusammenschließen:

„The constituent units of tribal society on the ground make up a progressive inclusive series of groups, from the closely-knit household to the encompassing tribal whole. Smaller groups are combined into larger ones through several levels of incorporation. The particular arrangements vary, of course, but the scheme might read something like this: families are joined in local lineages, local lineages in village communities, villages in regional confederacies, the latter making up the tribe or “people” – itself set in a wider, intertribal field (Sahlins 1968: 15).“

Bei sesshaften Gruppen überschneiden sich territoriale und blutsverwandtschaftliche Bande nicht selten; dies muss aber nicht immer der Fall sein. Etwa weisen die Südsomali, laut Lewis (1972: 61), eine räumliche Solidarität auf, wo keine konsanguinitäre⁴⁴ Beziehung vorhanden ist. Bei Pastoralisten behält die Stufenfolge dieselbe Grundformel. Aber anders als bei sesshaften Gruppierungen ist aufgrund der Mobilität eine territorial gebundene Solidarität schwerer möglich.

⁴¹ Haushalt und Familie kann aber muss nicht bedeutungsgleich sein, da Haushalt die gemeinsame Residenz betont, während Familie als verwandtschaftlicher Begriff gemeint ist (Holy 1998:61).

⁴² Ein Mann ist mit mindestens zwei Frauen verheiratet.

⁴³ Mehrere Nuklearfamilien leben aufgrund sehr naher blutsverwandtschaftlicher Bande zusammen.

⁴⁴ blutsverwandtschaftlich

Die Art und Weise, wie die einzelnen Sektionen des Stammes verknüpft sind, wird über die Verwandtschaft oder genauer über die Genealogie (=Abstammung) bestimmt. Je näher die genealogische Beziehung ist, desto eher lebt und arbeitet man/frau in der gleichen kleinsten Einheit – dem Haushalt oder Familie. Dies sollte aber nicht zu der Annahme führen, dass Abstammung immer „biologische“ Voraussetzungen hat. Genealogie wird sehr wohl auch konstruiert oder manipuliert, wenn dies für gewisse Gruppen oder Individuen Vorteile für ihre Lebenswelten liefert (Holy 1998: 14f). Die möglichen Varianten der anerkannten Abstammung sind vielfältig. Die drei wichtigsten Kategorien sind wie folgt: 1. Patrilineare Stämme beziehen sich ausschließlich auf die männliche genealogische Linie; 2. Matrilineare Stämme ausschließlich auf die weibliche; 3. Kognatische auf die männliche und weibliche Deszendenz (Sahlins 1968: 11; White 1959: 150). Das Hauptaugenmerk gilt der patrilinearen Genealogieorganisation, da diese die mit Abstand größte Verbreitung in Nordost-Afrika hat, wie etwas später noch gezeigt wird.

Mit der Anerkennung der Abstammungslinie über die männlichen Mitglieder des Stammes stellen sich (vor allem) Männer in Beziehung zueinander. Sie stehen in einer durch den Verwandtschaftsgrad bestimmten Relation, die außerhalb des Haushalts oder Familie für solidarische Verbindungen im ökonomischen, politischen, militärischen usw. Sinn sorgen. Frauen finden sich oft einer komplexeren Situation wider. Mit der Geburt bis zur ihrer Heirat gehören sie der Abstammungslinie ihrer männlichen Blutsverwandtschaft an, wobei sie mit der Heirat (ganz oder teilweise) in die Linie ihres Ehemannes und seiner männlichen konsanguinitären Verwandten übergehen (für daraus folgende Problematiken s. S. 54f). Mit weiterer Entfernung der verwandtschaftlichen Genealogiebasis zweier Individuen sinkt die reziproke Solidarität auf dieser Basis, die spätestens auf der Ebene des Stammes gegen Null geht. Die Mitglieder eines Stammes beziehen sich auf einen Ahnen, den sie benennen können. Sie wissen auch meistens in der wievielten Generation sie von ihm abstammen.

Diese Organisationsform nennt sich Patrilineare-Lineage und schafft einen systemischen Rahmen, indem die einzelnen Mitglieder im Normalfall ihren Grad an Verwandtschaft gegenüber allen anderen Lineage-Angehörigen in Bezug zu dem Ahnen bestimmen können. Lineage ist als Begriff sehr vieldeutig, die Anzahl der Generationen, die ein Individuum von seinem Ahnen entfernt ist, die Zahl der Lineage-Mitglieder sowie die Rechte und Pflichten den Lineage-Angehörigen gegenüber usw. sind höchst variabel (Service 1971: 113ff; Murdock 1949:44ff). So weisen die nomadisierenden *Somali* an der Basis ihrer Gesellschaftsstruktur kleine Lineages auf, die eine so genannte *dia-paying group* konstituieren, in der etwa vier bis acht Generationen zu einem gemeinsamen Ahnen

zurückgerechnet werden. *Dia-paying groups* sind die stabilsten Einheiten des sonst sehr flexiblen somalischen Stammsystems, in welchen politische Handlungen wie Blutgeldzahlungen oder militärische Unterstützung als auch ökonomische Solidarität beispielsweise bei Dürre am konstantesten akkordiert werden. Darüber steht die Ebene der primary lineage, deren Mitglieder sechs bis zehn Generationen bis zu ihrem Gründer zurückzählen und die höchste sektionale Grenze für Heiratsverbote darstellt⁴⁵ (Lewis 1999: 5f).

Komprimiert ausgedrückt ist die gesellschaftliche Basis der Haushalt, der in unterschiedlicher Größe und Form durch gesellschaftsbedingte Fluktuationen in Lineage-Systeme eingebunden ist und mit anderen (theoretisch gleich strukturierten) Lineages⁴⁶ in entferntere genealogische Beziehungen tritt. In vielen Stammsystemen in Nordost-Afrika erheben sich über der Ebene der Lineages weitere Ebenen von so genannten Sippen (engl. sibs). Auch die Sippe stützt sich auf Verwandtschafts- und Abstammungsbeziehungen, die aber im Gegensatz zu den Lineage-Organisationen nicht mehr auf klar definierten genealogischen Linien basiert. Die Mitglieder einer Sippe sind oft zu zahlreich um die genaue Position eines Sippenangehörigen in Relation zu einem anderen feststellen zu können. Solidarität wird durch die gemeinsame Zugehörigkeit aufrechterhalten (Murdock 1949: 46f). Andere AutorenInnen beschreiben diese Struktur der Kategorie „Clan“ zu (vgl. Service 1971: 116; White 1959: 155; Erikson 2001: 104). Jeder Mann und jede Frau⁴⁷ des Clans anerkennt einen gemeinsamen Vorfahren, von dem, über die Patriline, Herkunft postuliert wird. Welchen Verwandtschaftsgrad Person X zu Person Y im konkreten Fall hat, ist oft unmöglich zu eruieren. Den Unterschied zwischen Sippe und Clan sieht Murdock (1949) darin, dass Sippe nur die blutsverwandtschaftlichen Bande betont, während der Clan zusätzlich Residenzregeln vorsieht (41-78).⁴⁸

Nicht jede Gesellschaft, die auf Lineages basiert, formt die politische Struktur einer Sippe oder eines Clans. Des Weiteren ist der Begriff Clan indifferent zwischen egalitären und hierarchischen Beziehungen zwischen den politischen Einheiten (wie später noch erläutert wird).

Den informierten LeserInnen wird nicht entgangen sein, dass die vorgestellten Exempel zur Veranschaulichung der Sozialstrukturen Gesellschaften sind, die überwiegend Pastoralisten

⁴⁵ Heiratsstruktur und Regeln folgen im nächsten Unterkapitel 3.3. Heirat.

⁴⁶ Lewis (1999) macht deutlich, dass Lineages aufgrund der unterschiedlichen Zahlen von Nachkommenschaft in der Größe variieren. Interaktion findet daher oft zwischen verschiedenen Ebenen des Stammes statt um die zahlenmäßige Ungleichheit zu kompensieren (ibid.: 127ff).

⁴⁷ Dies können bei Frauen nach und vor der Hochzeit unterschiedliche Clans sein.

⁴⁸ Mehr dazu im nächsten Kapitel 3.3. Heirat.

sind. Doch auch sesshafte Gruppen mit gemischter Ökonomie – Agrarwirtschaft und Herden von Nutztieren – und dominanter Felderbewirtschaftung weisen in Nordost-Afrika deszendenzorientierte Sozialstrukturen auf. Die *Nubier*, die entlang des Nils von Aswan bis nach Debba und Korti beheimatet sind und eine gemischte, aber sesshafte Ökonomie betreiben, haben Kinship-Systeme, die blutsverwandtschaftlicher, patrilinearere Abstammungen folgen (Hicks 1993: 211). Laut Murdock (1959: 162) sind die Sub-Stämme der Nubier in entweder Patri-Sippen, Clans oder in das arabische Lineage-System⁴⁹ organisiert. Die (angenommene) frühere soziale Organisation über die Matri-Linie wurde durch den Einfluss der arabischen Einwanderer im Sudan aufgegeben, enthält aber bezüglich Residenz, Vererbung und gewissen Heiratsvorschriften weiterhin Elemente von matrilinearere Deszendenz. Über die *Sab*, das sesshafte, Feldbau betreibende Segment der *Somali* zwischen den Flüssen Juba und Shebelle, informiert uns Lewis (1972), dass Blutgeld genauso wie bei den nomadisierenden *Somalis* innerhalb von engverwandten *dia-paying groups* akkumuliert wird (ibid.: 64). Im Unterschied zu den nördlichen pastoralen *Somalis* leben sie in Dörfern, die oft aus mehreren Patri-Lineages bestehen und besitzen eine territoriale Solidarität (ibid.: 61). Eine Organisation in Clans ist bei beiden Gruppen vorzufinden, wobei die *Sab* weitaus stabilere Formen auf den höheren Ebenen der Segmente hervorgebracht haben und eine Tendenz zu Hierarchisierung der Lineages zueinander feststellbar wird, die den Pastoralisten unbekannt ist (ibid.: 59).

Eine grundlegende Funktion deszendenzorientierter Gesellschaften ist, über den Haushalt oder geteilter lokaler Interessen hinaus, verbreitete ökonomische, militärische, und politische Solidarität zu erreichen. Für Service (1971) stellte die *neolithische Revolution*, mit der Domestizierung von Pflanzen und Tieren eine gesichertere aber vor allem intensivere Produktionsweise als Jagen und Sammeln dar (ibid.: 99ff). Der Wechsel von einer aneignenden Produktionsweise zu einer produzierenden führte zu neuen administrativen Notwendigkeiten und einem größeren Bedürfnis menschliche Ressourcen als Arbeitskräfte einzusetzen. Die Deszendenz erfüllte diese Aufgaben und schuf Verbundenheit und Organisation zwischen einer Anzahl von Menschen, die kaum eine Jäger und Sammler Gesellschaft mobilisieren konnte und kann. (Sahlins 1968: 2, 39; Service 1971: 101, 118). Dieses evolutionäre Modell bietet auch eine gute Erklärung für die Verdrängung bzw. Marginalisierung der Jäger- und Sammler-Gruppen der *Boon*⁵⁰ im heutigen Süd-Somalia. An den Flüssen von Juba und Shebelle gerieten sie zuerst durch die eintreffenden tribalen *Oromo*

⁴⁹ Egalitäres Lineage-System, in der Heiraten innerhalb der Lineages stattfinden.

⁵⁰ In ethnischer Hinsicht Teil der Bantu-Gesellschaften

unter Druck und verloren an Subsistenzterritorium oder wurden in die Clans der *Oromo* assimiliert oder teilweise auch versklavt. Mit der Migration der *Somali* in dieses Gebiet ab 1000 n. Chr. gerieten beide Gruppen – *Oromo* und *Boon*, sowie auch andere Bantu-Gesellschaften – in Bedrängnis und verloren ihre ökonomische und politische Selbstständigkeit (Steiner 1991: 104ff). Mit der größeren Integrationsfähigkeit durch die Anerkennung von Abstammungslinien wächst das Potential militärischer Schlagkraft – defensiv als auch offensiv (White 1959: 118f) – und verstärkt die Solidarität durch eine Dichotomisierung in Verwandter (Freund) und Nicht-Verwandter (Feind) bzw. entfernter und naher Verwandter⁵¹ (White 1959: 121).

Politische Bande, die durch Genealogie geknüpft werden, erhöhen die Zahl an Menschen, die als gemeinsam agierender Korpus fungieren können ohne ein effektives Ausmaß an Solidarität zu verlieren (White 1959: 103f, 145). Die Organisation in Lineage-Systemen formiert über unilineare Deszendenz eine korporative Gruppe, die ihre Grenze spätestens dann erreicht, wenn die Anzahl der Mitglieder eine gesellschaftliche Komplexität mit sich bringt, die die genaue verwandtschaftliche Relation der Individuen zueinander nicht mehr nachvollziehbar macht. Um gesellschaftlich nicht auseinander zu brechen, muss es zu einer Teilung kommen, um weiterhin die Größe der Gruppe wachsen zu lassen, ohne soziales Zusammenwirken zu beenden. Mit den Worten von Leslie White:

The process of segmentation is thus a marvelously ingenious way of uniting two opposite principles or tendencies into a harmonious and balanced synthesis: unity and plurality, discreteness and synthesis, size and solidarity (White 1959: 145).

Die Teilung oder Segmentation von Lineages führt zu einer Gesellschaftsstruktur, die in der sozial- und kulturanthropologischen Literatur als *segmentäre Stämme* oder *segmentäres Lineage-System* bekannt ist. Die sozialen Einheiten sind meistens einzelne Lineages, die bei Pastoralisten meistens in mehr oder weniger territorial zerstreuten Camps eine politische Entität bilden, während das Dorf oft die politische Einheit von sesshaften Gruppen darstellt.⁵² Diese Segmente besitzen im hohen Maße politische und ökonomische Autarkie und sind strukturell äquivalent. Die Übereinstimmung der Segmente in ihrem systemischen Aufbau ist von einer Egalität zwischen den Einheiten begleitet. Segmentäre Gesellschaften sind per Definition nicht-hierarchisch und besitzen keine übergeordnete institutionalisierte politische

⁵¹ Die Einteilung in Freund und Feind ist kontextuell und nicht im absoluten Sinne zu verstehen. Im Kapitel Konflikte folgen Beispiele für inter- und intratribalen Konflikt.

⁵² Wie bereits oben erwähnt, kann die territoriale Solidarität unabhängig von blutsverwandtschaftlichen Banden erhalten werden.

Instanz (Eriksen 2001: 104; Sahlins 1968: 21). Die starke Ausprägung an Demokratie und Gleichberechtigung unter den Männern bedeutet aber nicht, dass Egalität innerhalb der Segmente oder besser formuliert zwischen Männern und Frauen vorherrschen. So sehen Collier/Yanagisako (1987) gerade Verwandtschaftsbeziehungen als Prozesse, die Geschlechterungleichheiten produzieren und reproduzieren. Die Rolle von *gendering*⁵³ in Stammesorganisationen hat weitreichende Bedeutungen, die im Kapitel 3.4. Heirat und 3.8. die Position der Frau noch näher behandelt werden.

Evans-Pritchards (1940) Untersuchung der *Nuer* im Südsudan ist wohl das berühmteste Beispiel für das Modell segmentärer Stämme. Seit dem ist immer wieder Kritik an seiner Darstellungen geäußert worden, die etwa Evans-Pritchard vorwerfen, die Ideologie der Einheimischen als reale Faktizität anzusehen (z.B. Peters 1967). Nichtsdestotrotz weisen die Gesellschaften in Nordost-Afrika, die in dieser Arbeit untersucht werden, wie etwa die (Nord-)Somali, Afar und die Beja, laut Literatur, segmentäre Strukturen auf, die aber im Gegensatz zur Theorie der segmentären Stämme durchaus Ansätze von Stratifikation bzw. institutionalisierter Führung besitzen.

Bei den nomadisierenden Nord-Somali haben wir bereits im Vergleich zu den sesshaften Sab festgestellt, dass sie relativ nicht-hierarchisch und demokratisch organisiert sind. Ein Zitat von Lewis (1999) macht dies deutlich:

„Lack of any stable hierarchy of political units is characteristic of the Somali social system. In conformity with this, there is no formal hierarchy of political or administrative offices. [...] At every level of lineage allegiance, political leadership lies with the elders of the group concerned, and only at the level of the clan is there sometimes the special office of clan-head (ibid.: 196).“

Differenziert stellt sich das Bild bei den Afar dar, die im Danakil (Süd-Eritrea) und in Dschibuti ihrer pastoralen Lebensweise nachgehen. Zwar haben die Stämme der Afar in vielerlei Hinsicht dieselben Institutionen wie die Somali, wie etwa Patrilinearität oder tribale Segmente, dennoch haben sich aristokratische Lineages gebildet, die sich politisch von „gemeinen“ Lineages unterscheiden (Murdock 1959: 322). Zentralisierte Macht der aristokratischen Afar Einheiten über die anderen lassen sich aufgrund der nur marginalen Interaktion zwischen den einzelnen Stämmen jedoch nicht feststellen (Hicks 1993: 237).

Die Beja bewohnen den Osten des Sudans und Teile Eritreas. Sie sind größtenteils Hirtennomaden, wobei Stämme im Süden – in Eritrea – zu gemischten und reinen Agrarökonomien übergegangen sind (Hicks 1993: 213). Die nördlichen Stämme der Beja

⁵³ Kulturelle Konstruktionen von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“

werden als „extremely democratic“ (Seligmann 1913: 598) beschrieben, obwohl sie in „Ausnahmesituationen“ die Autorität des Scheichs, eines der einflussreichsten Segmente der *Beja*, anerkennen (ibid.: 599). Die südlichen Stämme der *Beja*, die Beni Amer, sind stärker stratifiziert, deren mächtigste Sektionen laut Seligman bereits eine aristokratische Klasse formen (ibid.: 600f). Diese Erkenntnisse werden auch von Murdock (1959) bestätigt:

„The northern tribes reveal a relatively egalitarian social system; they keep no slaves and recognize no distinct noble class. The Amer, Bogo and Tigre, however, possess hereditary slaves [...] and the rest of the population is divided into a small class of nobles and a large class of serfs, between intermarriage does not occur (ibid: 316f).“

Die gerade beschriebenen Sozialsysteme, im Speziellen die der Afar und südlichen *Beja* (Beni Amer) verdeutlichen aus einer evolutionären Sichtweise den Übergang von segmentären egalitären Gesellschaften zu stratifizierten Häuptlingstümern (chiefdoms) deutlich:

„The chiefdom overcomes its [segmentary tribe, Anm. Autor] limitations, transcending its segmentary distinctions by an administrative hierarchy that reduces the local community to the status of a political subdivision. [...] A chiefdom is not a class society. [...] it is not divided into ruling stratum in command of the strategic means of production or political coercion and a disfranchised underclass. It is a structure of degrees of interest [...] such that, if all the people are kinsmen and members of society, still some are more members than others. (Sahlins 1968: 24).“

Im Gegensatz zu Führerschaft in egalitären Gesellschaften, die auf der Basis von Erfahrung, Leistung und Talent vergeben werden und nur in nicht-alltäglichen Situationen zum Einsatz kommen, ist die Führungsaufgabe bei Häuptlingstümern institutionalisiert und in vielen Fällen vererblich. Die genealogische Nähe einer oder einiger Lineages zu einem gewissen Ahnen ermöglichen diesen, sich über andere Lineage-Segmente zu stellen. Die grundlegende ökonomische und politische Autarkie der niedrigeren Segmente bleibt zwar bestehen, kann aber durch die „Adels-Lineages“ für eigene oder Clan- und Stammesinteressen instrumentalisiert werden (Sahlins 1968: 24ff; White 1959: 234).

Als ethnographisches Exempel erscheinen mir die *Kababish* Araber geeignet, dieses Modell empirisch zu zeigen. Die *Kababish* sind unterteilt in nomadische Pastoralisten und sesshafte Bauern, die zum Großteil im nördlichen Teil der zentralsudanesischen Provinz Kordofan beheimatet sind (Asad 1970: 11). Die *Awlad Fadlallah Lineage* bestimmt alle wesentlichen politischen Entscheidungen der *Kababish*. Die einzelnen Segmente des Stammes haben Sektions-Scheiche, welche aber direkt von den *Awlad Fadlallah* bestimmt werden und keine von diesen unabhängige Entscheidungen treffen können (ibid.: 239). Die Mehrheit der *Kababish* sind von politischer Partizipation ausgeschlossen (ibid.: 1). Diese, von Asad aus dem historischen Kontakt mit den verschiedenen Machthabern im Sudan erklärt,

Sozialstruktur (ibid.: 9) stößt auf wenig Widerstand unter den „gemeinen“ Nomaden, die die politische Führungsrolle der *Awlad Fadlallah* akzeptieren (ibid.: 1).

3.4. Heirat

Heirat ist die Institution einer dauerhaften Beziehung zwischen mindestens zwei EhepartnerInnen, die zumindest in den infibulierenden Gesellschaften Nordost-Afrikas ausschließlich zwischen Menschen unterschiedlichen Geschlechtes geschlossen werden (vgl. White 1959: 94 für eine allgemeine Definition). Ehe ist in kinship-organisierten Sozietäten als komplementär zu konsanguinitären Beziehungen zu verstehen und bildet den Grundstock einer Familie. Wie bereits dargestellt kann die Familie bzw. der Haushalt verschiedene Ausprägungen annehmen und formt im Normalfall die kleinste politische aber auch ökonomische Einheit (vgl. 3.2. Blutsverwandtschaft). Der Haushalt bildet den administrativen Rahmen für Kooperation und Spezialisierung zwischen den Geschlechtern. Arbeitsteilung und Trennung der alltäglichen Aufgaben einer Familie zwischen Männern und Frauen sieht Murdock (1949) als universelle Erscheinung (ibid.: 7) und lässt sich für den Raum Nordostafrikas bestätigen⁵⁴ (vgl. Gruenbaum 2001, Hicks 1993, Assaad 1980, Oldfield-Hayes 1975, u.v.m.).

Polygyne Eheschließungen finden laut Murdock (1959) zu 88%, in einem repräsentativen Sample von 154 Gesellschaften in Gesamtafrika statt. Als Ausnahmen nennt Murdock nordafrikanische Berber, orthodoxe Christen in Äthiopien und einige Jäger- und Sammler-Gruppen (ibid. 25). Dies wird von Hicks (1993) für das vorliegende Untersuchungsgebiet bestätigt, die postuliert, dass alle infibulierenden Gruppen Vorkommen von polygyne Ehen haben (ibid. 82). Der Umkehrschluss, dass alle Gruppen mit polygyner Ehevorkommen infibulieren, wäre aber falsch! Weiters Akzeptanz erfährt Polygynie auch durch die islamische Rechtsprechung, die nach dem Vorbild von Mohammed bis zu vier Ehefrauen legitimiert und zweifellos in Nordost-Afrika großen Einfluss besitzt (ibid: 29)

Nach welchen Regeln bzw. Richtlinien Ehen zu Stande kommen, unterscheidet sich in den meisten Gesellschaften deutlich vom westlichen Konzept der Heirat als einer Liebesverbindung zweier Individuen (vgl. Sahlin 1968: 56). Konstanz kann man/frau bei Heiraten innerhalb der Kernfamilien – dass heißt etwa eine Mutter-Sohn oder Schwester-

⁵⁴ Mehr dazu in Kapitel 3.7.4. Arbeitsteilung und politische Macht

Bruder Hochzeit, vorfinden – die weltweit gesellschaftlich verboten sind und den beinahe absoluten Charakter des Inzest-Tabus verdeutlichen⁵⁵ (Murdock 1949: 12f).

Auf struktureller Ebene wird in erster Linie zwischen *Exogamie*, Eheschließung außerhalb einer gewissen Gruppe und *Endogamie*, innerhalb einer gewissen Gruppe, unterschieden (Service 1971: 30, White 1959: 101). Beide Begriffe sind jedoch als relativ zu der gesellschaftlichen Ebene zu betrachten. So kann eine endogame Heirat innerhalb des Clans, eine exogame Ehe auf der Ebene einer bestimmten Lineage sein. Gesellschaften besitzen beide strukturellen Formen gleichzeitig (White 1959: 102). Welcher Terminus zutrifft, ist abhängig von der Ebene im Sozialsystem, die analysiert wird. So werden die arabischen Heiratsnormen oft als endogam betrachtet, da in der Regel der Parallelcousinen-Heirat der Vorzug gegeben wird. Aus der Sicht des Bräutigams wäre die Parallelcousine ersten Grades Vater Bruder Tochter (engl. FaBrDa) oder Mutter Schwester Tochter (engl. MoSiDa), wobei nur erstere eine potentielle Ehefrau darstellt. Der Grund dafür scheint bei der patrilinearen Erbschaftsregel zu liegen, die patrilineare Parallelcousinen-Ehen verlangen, um erfolgreich Besitz, Status und andere erbliche Titel innerhalb der Basis-Lineage zu halten (White 1959: 108). Aus der Sicht der Kernfamilie sind diese Heiraten natürlich exogam, wobei aus der Perspektive jeder übergeordneten Einheit – seien es nun Basis-Lineages, größere Lineages, Sippen oder Clans – die arabische Hochzeitspräferenz als endogam zu bezeichnen ist.

Intralineage-Endogamie⁵⁶ findet in Nordost-Afrika nur bei arabischen bzw. von ihnen gesellschaftlich stark beeinflussten Stämmen statt. Dies gilt u.a. bei den bereits vorgestellten Stämmen der *Beja*, *Kababish* und *Nubier* und generell für die meisten der nord- und zentralsudanesischen Gruppen (Hicks 1993: 211ff). Alle anderen Sozietäten praktizieren exogame Eheschließungen vom Referenzpunkt der kleinsten Lineage-Einheit (Murdock 1959: 28). Bei den pastoralen *Somali* werden Hochzeiten außerhalb der Einheiten der *dia-paying groups* vollzogen und auch fast immer außerhalb der *primary lineages* (Lewis 1999: 140). Bezüglich der *Afar* besteht Uneinigkeit, ob sie auf der Ebene des Stammes exo- oder endogam sind (vgl. Hicks 1993: 238), wobei dies als Indikator für Exogamie auf niedrigeren Ebenen betrachtet werden kann (s. auch Murdock 1959: 322). Für die *Afar* als auch die *Somali* werden Kreuzcousinen-Heiraten bevorzugt. Aus der Sicht der Braut wären Kreuzcousinen ersten Grades, Vater Schwester Sohn (engl. FaSiSo) oder Mutter Bruder Sohn (engl. MoBrSo), wobei nur zweiteres stattfindet (Hicks 1993: 238 zit. Lewis 1969 und Chedeville 1966). Je

⁵⁵ Laut Murdock (1949: 13) sind weltweit nur sechs Gesellschaften bekannt, die Inzest akzeptieren, wobei in jeder besondere Umstände für die Erlaubnis vorherrschen.

⁵⁶ Hier wieder bezogen auf Basis-Lineages.

höher die segmentäre Ebene in der Endogamie verboten ist, desto eher werden natürlich Kreuzcousinen zweiten oder weiteren Grades geehelicht.

Ein weiteres Element struktureller Momente in der sozialen Organisation ist die Frage nach der Residenz, dem Wohnort des neu verheirateten Paares. Für den Zweck dieser Arbeit müssen wir in erster Linie zwei Formen unterscheiden. *Virilokale* (Patrilokale) Residenzregeln besagen, dass die EhepartnerInnen nach der Hochzeit gemeinsam mit der konsanguinalen Gruppe des Bräutigams leben. Die gegenteilige Form, *Uxorilokale* (Matrilokale) Residenzregeln benennen den Zuzug zu der Gruppe der Braut. *Neolokale* Formen, wo sich die Verheirateten einen neuen Wohnort suchen, sind in Europa der Standard, für Nordost-Afrika aber zu verachlässigen (Murdock 1959: 31).

Interessanterweise sind für einige Gesellschaften, wie etwa den *Afar*, *Beja* und einigen Stämmen der *Nubier*, patri- und matrilokale Residenzregeln nicht konstant. Für alle drei genannten Gesellschaften gilt, dass nach der Hochzeit eine gewisse Zeit das Ehepaar zu der Gruppe der Braut ziehen (vgl. Murdock 1959). Diese Zeitspanne endet oft mit der Geburt eines oder mehrerer Kinder (vgl. Hicks 1993: 211ff). Danach ziehen die EhepartnerInnen zu den Blutsverwandten des Bräutigams. Hicks (1993) sieht darin ein „survival“ von ehemals matrilinear organisierten Gesellschaften, die durch die jahrhundertelange Infiltration der Araber in den nord- und nordost-afrikanischen Raum ihre Deszendenzregeln zu Gunsten von Patrilinearität verändert haben (ibid.: 213).

Die Basis der hier analysierten Gesellschaften stellt, wie bereits skizziert wurde, der Haushalt bzw. die Familie dar. Diese besteht, egal ob patri- oder matrilineare Deszendenzanerkennung vorherrscht, aus blutsverwandten Mitgliedern sowie angeheirateten EhepartnerInnen, die einer anderen Lineage, Clan oder sonstigen Gruppe angehören⁵⁷. In patrilinearen exogamen⁵⁸ Gesellschaften ist die Ehefrau bzw. sind die Ehefrauen eines Mannes oder mehrerer Männer⁵⁹ „gruppenfremde“ Personen und sind somit territorial und somit teilweise auch sozial von ihrer konsanguinitären Gruppe abgegrenzt (vgl. Sahlins 1968: 66). Diese strukturelle Gegebenheit hat reale Nachteile für die Position von Frauen in Gesellschaften, in denen blutsverwandtschaftliche Bande politische Manövrierfähigkeit stark beeinflussen.⁶⁰ Bei matrilinearere Deszendenzanerkennung sind die Ehemänner diejenigen, die ihre konsanguine Familie verlassen und zu der Gruppe der Braut ziehen. Trotz der territorialen Trennung der

⁵⁷ Ausnahme ist die arabische Gruppenendogamie, wo auch die Ehefrau zur selbigen gehört.

⁵⁸ Basis-Lineage Exogamie

⁵⁹ Bei „erweiterten“ Familien

⁶⁰ Mehr dazu auf S. 54f und in Kapitel 3.8. Die Position der Frau

Männer von deren Blutsverwandten scheint aber aufgrund der Machtverhältnisse die Beziehung zur eigenen Gruppe stärker aufrecht zu bleiben als bei Frauen in patrilinearen Systemen (ibid.: 66f).

Die Konstellation von unilinearere Deszendenz gepaart mit unilokaler Residenz, wobei beide über dasselbe Geschlecht organisiert sein müssen, schaffen die Voraussetzungen für die Konstituierung eines Clans (Murdock 1949: 68). Durch die Betonung eines Geschlechts – bei patrilinearen Gesellschaften Männer und bei matrilinearen Frauen – bei der Abstammungsanerkennung und der Residenzwahl führt zu gemischt bluts- und affinalverwandschaftlichen Haushalten, Lineages und Clans (ibid.: 69; Service 1971: 113). Die unilineare Abstammungsanerkennung ist aber nicht gleichbedeutend mit der Leugnung der komplementären Kinship-Linie. Verwandtschaft wird sehr wohl (aus Egos Sicht) väterlicher- als auch mütterlicherseits anerkannt (Stone 1998: 60), ist zumeist in unilinearen Deszendenzsystemen aber qualitativ anders. Der Clan als System verbindet wie bereits gesagt konsanguinitäre Beziehungen innerhalb der jeweiligen, segmentären Ebene mit externen Verknüpfungen zu anderen Einheiten durch Heiraten. Die Folge ist interne Gruppensolidarität sowie Verbindungen zu anderen Gruppen für verschiedenste politische, militärische und ökonomische Zwecke. In Patri-Clans⁶¹ nehmen Frauen die Vermittlungsrolle zwischen den verschiedenen Abstammungssektionen ein. Sie sind Teil zweier Familien und höherer Einheiten und haben geteilte Loyalität. Als problematisch stellt sich in diesem Kontext ein Konflikt bzw. Krieg zwischen verschiedenen Deszendenzgruppen dar, in dem Frauen wählen müssen, ob Bruder oder Ehemann und die jeweiligen Verwandten unterstützt werden⁶² (Murdock 1949: 73; Sahlins 1968: 62). Der Wechsel des Haushalts und der (unvollständige) Übertritts zu einer anderen Kin-Gruppe hat für Frauen aber oft noch weitere Implikationen. Collier/Rosaldo (1981) machen auf die unterschiedliche Bedeutung der Ehe für Frau und Mann aufmerksam. Ihnen zufolge erhalten Männer durch die Heirat das Recht über die reproduktiven und produktiven Leistungen von Frauen. Frauen indes verlieren sexuelle, ökonomische und politische Freiheiten durch diese Verbindung.⁶³ Doch Heirat verbleibt für Frauen aus einer kontextualisierten Sichtweise für Nordost-Afrika vorteilhafter als diese zu boykottieren. Das Gebären von Nachkommen gilt als eine der besten Möglichkeiten für Frauen, ihr Sozialprestige zu erhöhen (vgl. Gruenbaum 2001: 87) und als Mütter und

⁶¹ Wortschöpfung von Lawrence 1937, um patrilineare und patrilokale Aspekte des Clans zu vereinen.

⁶² s. nächstes Kapitel

⁶³ Diese sind, wie ich meine, in Nordost-Afrika aber auch schon vor der Heirat stark eingeschränkt (s.auch Boddy 1989: 59; Oldfield-Hayes 1975: 624).

Großmütter Einfluss auf diese (weibliche wie auch männliche) auszuüben, um ihre eigene Position zu stärken (vgl. Oldfield-Hayes 1975: 623f). Für beides ist Ehe die Voraussetzung.

Die bisher erwähnten Regelsysteme von Heiraten machen deutlich, dass Ehen nicht nur eine auf Dauer angelegte Verbindung von Individuen darstellen, sondern auch (und dies ist aus methodologisch-holistischer Sicht noch wichtiger) Allianzen von verschiedenen Gruppen schaffen (White 1959: 97). Welche Normen gewählt werden – ob Basis-Lineage Endogamie oder Exogamie, Kreuz- oder Parallelcousinen-Heirat, etc., – hat beachtliche Auswirkungen auf mannigfaltige Aspekte der gesellschaftlichen Organisation. Kernfamilien-Exogamie (Inzesttabu) führt zu einer politischen Verbindung von zumindest zwei Nuklearfamilien. Die Frage, ob diese beiden Mitglieder der gleichen oder anderer Basis-Lineages, Lineages oder Clans angehören, kann durch den Grad der bevorzugten exogamischen Heirat determiniert werden. Gilt beispielsweise Clan-Exogamie als gesellschaftlich präferiert, so haben politische Bindungen zweier Familien durch eine Heirat zusätzlich keine bzw. kaum genealogische Verwandtschaft aufzuweisen. Der Zweck dieser Ehe könnte verfehlt werden:

„To unite two families remotely related would establish little, if any, solidarity; in fact, enmity rather than cooperation might result. *Other factors constant, the degree of solidarity achieved by the union of families by marriage is directly proportional to the closeness of the social relationship before marriage* (White 1959: 105).“

Heiraten außerhalb gewisser Grenzen können daher oft indifferente oder sogar negative Folgen⁶⁴ für diese Familien annehmen. Daraus folgt, dass Ehe zwischen nahverwandten Familien aus Gründen der Stabilität und Funktionalität gewählt werden sollte – unter einer Bedingung: Nehmen wir als Exempel Basis-Lineage-Endogamie: Eine Hochzeit zwischen Familien innerhalb einer Basis-Lineage würde einen hohen Grad an Solidarität mit sich bringen, andererseits die Größe der Gruppe kaum erhöhen. Zweitens sind die Bande dieser Fraktionen bereits durch Deszendenz, ökonomische Zusammenarbeit und oft auch unmittelbarer territorialer Nähe außerordentlich stark. Eine weitere Verbindung wäre überflüssig. Die Sinnhaftigkeit von Ehen zur Allianzenbildung hängt daher von der bereits erreichten Solidarität auf den jeweiligen segmentären Ebenen ab:

„The process of exogamy and endogamy are simply ways of securing maximum effectiveness of group effort in the struggle for existence by achieving a balance between size and solidarity that will produce this maximum (White 1959: 106).“

⁶⁴ Etwa Streitigkeiten um Brautpreise oder kulturell nicht akzeptiertes Handeln von Braut oder Bräutigam kann Fehden zwischen den Familien produzieren.

Parallel- und Kreuzcousinenhochzeiten kommen Kernfamilienheiraten, die dem Inzestverbot unterliegen, in Bezug zu vorehelicher Solidarität am nächsten. Patrilaterale Parallelcousinenheirat sorgt in Patri-Clans, wie den arabischen Nomadenhirten, für die Aufrechterhaltung größtmöglicher Kohäsion, während das Allianzpotential gering ist. Dies ergibt sich durch die unilineare Konstruktion des Clans, die dazu führt, dass Parallelcousinenheiraten basis-lineage-endogam sind. Hingegen sind Kreuzcousinen in unilinearen Systemen Mitglieder einer anderen Basis-Lineage, was dazu führt, dass die Quantität der solidarischen Bande vermehrt wird, die Qualität aber abnimmt (ibid. 107). Beschränken Heiraten mit Kreuzcousinen ersten Grades die Gruppengröße, welche effektiv mit der natürlichen und menschlichen Umwelt interagieren kann, so können genannte Cousins zweiten, dritten, etc. Grades verheiratet werden, um die politischen Verbindungen zu erweitern (ibid. 109).

Heiraten sind Verträge zwischen mindestens zwei Kernfamilien. In afrikanischen exogamen⁶⁵ Patri-Clans werden oft so genannte Brautpreise (engl. brideprice) für den Verlust einer Frau bezahlt. Der Brautpreis wird nicht von Bräutigam an Braut entrichtet, sondern von der jeweiligen Familie bzw. größeren Kin-Gruppe zur anderen (Erikson 2001: 109). Die Art des Brautpreises unterscheidet sich in den einzelnen Gesellschaften, wobei Herdentiere und Geld im nordost-afrikanischen Raum üblich sind (Murdock 1959: 24f). Eine weitere Variante solcher Verträge ist das Braut-Service (engl. bride service), welches den Bräutigam verpflichtet, eine gewisse Zeit Arbeit für die Familie der Braut zu verrichten (ibid. 25). Den Erhalt von Kapital oder Leistung für eine Frau sollte nicht als „Verkauf“ dieser gewertet werden, sondern als materielle Sicherung eines interfamiliären Kontraktes (White 1959: 98). So erhält die Familie oder größere Kin-Gruppe der Braut Kompensation für den Verlust der Arbeits- und Reproduktionskraft der Frau (Erikson 2001: 109; Barnard/Good 1984: 114). Gleichzeitig bindet es die Familien zusammen, da eine Scheidung einen Verlust seitens der Bräutigamfamilie für die Investition an Leistung oder Kapital bedeutet (Murdock 1949: 21) oder die Brautfamilie diese rückerstatten muss (White 1959: 98). Brautpreise sind u.a. üblich bei den *Nubiern*, *Somali* und *Afar*, Braut-Service bei den *Beja* (vgl. Murdock 1959).

Bei Basis-Lineage endogamen Gruppen würde man/frau keine Brautpreise bzw. Braut-Service erwarten, da die Frau als auch ihre Kompensation bereits innerhalb politisch und ökonomisch kohärenter Gruppen ausgetauscht würden und diese somit redundant wären. Bei den *Kababish* und den *Baggara* Arabern des Sudans sind jedoch Brautpreise nichtsdestotrotz üblich. Diese auf den ersten Blick widersprüchliche Tatsache lässt sich durch zwei Aspekte

⁶⁵ Auch hier ist wieder Exogamie mindestens auf der Ebene der Basis-Lineage gemeint.

der Handhabung von Brautpreisen erklären. Erstens fallen Brautpreise bei den *Kababish* als auch den *Baggara* gering aus und werden in der Regel an die Mutter der verheirateten Tochter gezahlt (Asad 1970: 57 [Kababish]; Cunnison 1966: 86 [Baggara]). Brautpreise sind in diesem Fall keine materielle Sicherung eines Vertrages zwischen Familien, sondern entschädigen nur die Mutter der Braut, die ihre Tochter und somit auch ihre Arbeitskraft in der alltäglichen Hausarbeit verliert.

3.5. *Verträge und Konflikte*

Neben heiratsbezogenen Verträgen gibt es noch andere innergesellschaftliche Kontrakte, die von struktureller und organisatorischer Bedeutung sind. Bei den pastoralen Nord-Somali existieren komplementär zur politischen Organisation über die Deszendenz so genannte *heer*. *Heer* sind Kontrakte zwischen verschiedenen Gruppen, die spezifische gegenseitige Rechte und Pflichten definieren und dienen Sicherheits- und Solidaritätsbedürfnissen dort, wo die Deszendenz als Regelwerk dies nicht mehr gewährleisten kann (vgl. Lewis 1999: 162f). Die wichtigsten Bestimmungen der *heer* umfassen Kompensationszahlungen für den Tod oder eine Verletzung eines Gruppenmitglieds durch einen Angehörigen des Vertragspartners. Die Bezahlung wird je nach Ebene von den segmentären Einheiten entrichtet, da die Tat eines Individuums normalerweise seiner Gruppe zugeordnet wird. Das Blutgeld orientiert sich an den Richtlinien der *shari'a*⁶⁶, die 100 Kamele für den Tod eines Mannes und 50 für den Tod einer Frau vorsehen (ibid. 163). In der Realität hängen die Zahlungen von der segmentären Ebene, der (militärischen) Stärke und der zu erwartenden Verschlechterung des politischen Verhältnisses der Kontraktpartner ab. Blutgeld innerhalb derselben *dia-paying group* ist gering, während es außerhalb dieser des Öfteren ansteigt, um auf den Ebenen der Clans wieder zu sinken. Der Grund dafür liegt in der geringen Wahrscheinlichkeit von offenem (militärischem) Konflikt innerhalb der *dia-paying groups*, die sich mit der agnatischen Distanz erhöht. Auf der Ebene der Clans oder zwischen Stämmen – wie den *Afar* und *Somali* in Dschibuti – sind die bestehenden politischen Bande gering, so dass die Tötung eines Menschen die Beziehung dieser Gruppen weniger belasten kann, folgerichtig ist das Blutgeld gering (ibid. 163f). Andererseits können sich militärisch starke Gruppen den Forderungen von Kompensation ganz entziehen, da sie Angriffe von schwächeren Vertragspartnern nicht fürchten müssen (ibid. 163). Ähnlich ist es bei Gruppen, die bereits im Kriegszustand sind. Entschädigung fallen gering aus und werden ganz unterlassen, da das Verhältnis bereits schwer belastet ist (ibid. 165).

⁶⁶ Islamische Gesetzgebung

Ähnliche Regelungen gibt es für Blutgeld bei den *Baggara* im Zentralsudan, wobei Cunnison (1966) nicht auf Situationen eingeht, in denen Kompensationszahlungen unterlassen werden:

„The responsibility for payment rests on the killer, but his kinsmen help him out, and those who especially do so are his extended family and, if his extended family is poor, the rest of the surra, with whom indeed a special responsibility lies (ibid.: 159).“

Genau wie bei den *Somali* (Lewis 1999: 172ff) sind die Höhe der Zahlungen sowie die Aufteilung der Kosten für Kompensation höchst flexibel und situationsbedingt (Cunnison 1966: 159ff).

Blut- und affinalverwandtschaftliche Solidarität, sowie *cross-cutting ties* (Barnard/Good 1984: 142f)⁶⁷ etwa durch Blutgeld-Kontrakte dienen der Aufrechterhaltung von innergesellschaftlicher Sicherheit und Frieden (s. auch Erikson 2001: 161ff für die *Nuer* des Sudans). Trotz dieser Maßnahmen scheinen interne Stammeskonflikte mehr die Regel als die Ausnahme zu sein. Service (1971) führt dies auf die relative politische und ökonomische Autarkie des einzelnen Haushaltes zurück, der ohne das Bestehen höherer Autoritäten Verteidigung und Eigeninteressen selbst in die Hand nimmt (ibid. 103). In tribalen Gesellschaften können Konflikte zwischen Haushalten rasch einen clan-übergreifenden Krieg auslösen. Individuelle Akte, wie zum Beispiel ein Mord, liegen zumindest in der Verantwortung der engeren Kin-Gruppe. Zur Verteidigung oder zur Rache des Mordes werden – insofern Blutgeld-Verhandlungen fehlschlagen – immer weitere agnatische Verbündete in den Konflikt hineingezogen. Erikson (2001) formuliert dies so:

“The general principle is `myself against my brother; my brother and I against our cousins; our cousins, my brother and myself against our more distant agnates` and so on, [...] (ibid. 163).“

Je weiter die originären Konfliktparteien verwandtschaftlich entfernt sind, desto größer die militärische Mobilisierung gegeneinander. Dies kann bis zu einem Krieg zwischen gesamten Gesellschaften führen⁶⁸.

Die Form intra-tribaler Konflikte sind in der Regel schnelle überfallsartige Angriffe, die aus dem Hinterhalt und mit Hilfe des Überraschungsmoments durchgeführt werden. Service (1971) nennt diese Art der Kriegsführung „hit-and-run“ Taktiken (ibid. 104). Durch das Fehlen übergeordneter, friedenssichernder Institutionen folgen auf einen Angriff meistens Vergeltungsschläge der gegnerischen Gruppe, die kurz darauf wieder überfallen wird. Dieser

⁶⁷ Beziehungen, die nicht auf verwandtschaftlichen Grundlagen beruhen.

⁶⁸ Bekannt sind die Auseinandersetzungen zwischen den *Nuer* und *Dinka* im Süd-Sudan.

Prozess von Gewalt und Gegen-Gewalt werden als *Fehden* bezeichnet und können sich nicht selten über viele Jahre ziehen (ibid. 104).

Fehden zwischen Familien, Lineages oder Clans gefährden die interne Stammessolidarität und sorgen für Instabilität in den tribalen Beziehungen. Der Zusammenhalt auf der Ebene des Stammes wird vor allem durch Konkurrenz und Konflikte mit anderen benachbarten Gesellschaften aufrechterhalten. Militärische Aktionen sind meist die einzigen Politiken, die durch den gesamten Stamm getragen werden (ibid. 104). Die Existenz inner-tribaler Konflikte lassen sich am Exempel der Nord-*Somali* anschaulich darstellen.

Die Anlässe für Kampfhandlungen bei den *Somali* sind vielfältig und reichen von Bewahrung der Ehre und Vergeltungsschlägen bis zu Verteidigung oder Akquisition von Weide- und Wasserressourcen. Die Überfälle auf feindliche Gruppen dienen in vielen Fällen der Erbeutung von Kamelen; Gefangene werden jedoch in den seltensten Angriffen gemacht (Lewis 1999: 242). Konflikte finden meistens in der Trockenzeit statt, wenn Wasser und Weideflächen nur im geringen Ausmaß vorhanden sind. Die Ressourcenknappheit und die dadurch herbeigeführte Konzentration der pastoralen Gruppen auf engem Raum führen zu Spannungen, die durch vergleichsweise unwichtige Geschehnisse in offenen Kampf umschlagen können (ibid. 243). Der Clan ist im nord-somalischen Stammessystem die oberste Grenze der politischen und somit der militärischen Solidarität und zeigt sich auch in der relativ stark ausgeprägten territorialen Exklusivität der Clans (ibid. 243f). *Dia-Paying groups*, die in einem nahen verwandtschaftlichen Verhältnis stehen, versuchen Konflikte – etwa durch Kompensationszahlungen bei Mord – friedlich zu lösen. Mit größerer struktureller Entfernung steigt die Wahrscheinlichkeit kriegerischer Handlungen, selbst wenn Blutgeldverträge vorhanden sind. Speziell für große, militärisch starke Gruppen sind Ruhm und das politische *Empowerment* durch einen erfolgreichen Vergeltungsangriff vorteilhafter als etwaige Kompensationszahlungen, die durch die Aufteilung an alle Anspruchsberechtigten für das Individuum gering ausfallen würden (ibid. 244).

Oftmalige Erwähnung finden man/frau in der Literatur über die Beziehungen zwischen sesshaften und nomadisierenden Gesellschaften, die hier, meiner Meinung nach, als wichtigstes Beispiel inter-gesellschaftlicher Konflikte dargestellt wird.

Das Verhältnis zwischen Hirten und Bauern oszilliert zwischen ökonomischer Symbiose (z.B. Abdel Ghaffar 1973) und kriegerischer Konflikte (z.B. Manger 1988; Weissleder 1978) sowohl zeitlich wie auch räumlich. Sahlins (1968) beschreibt die Beziehung der Nomaden mit den sesshaften Bauern als notwendiges Übel. Beide Gesellschaftstypen produzieren in

unterschiedlichen ökonomischen Nischen, die als komplementär betrachtet werden können. Trotz dieser Ausgangssituation sind die Nomaden im Nachteil. Sie brauchen agrarische Produkte, Stoffe für Zelte, Kleidung und natürlich Waffen und Werkzeuge, welche sie meistens nicht selber produzieren können (ibid. 35). Die Notwendigkeit der genannten Produkte für die Pastoralisten stellt sie vor die Option, in Abhängigkeit von Handel zu geraten oder sich durch Überfälle und Razzien „selbst zu versorgen“. Die militärische Überlegenheit vieler pastoraler Gruppen über ihre sesshaften Nachbarn führt oft zur Wahl der zweiten Strategie (ibid. 36).⁶⁹

3.6. Der Staat

Die politischen Machtverhältnisse in der Region Nordost-Afrika sind komplex und wurden historisch betrachtet durch die verschiedensten Akteure bestimmt und verändert. Zwei Bewegungen lassen sich in der Geschichte des Gebiets grob unterscheiden. Wanderungen und Ausbreitung von Stämmen und anderen Gesellschaften innerhalb Nordost-Afrikas sowie die Expansion der Araber, Osmanen und der Europäer in diese Region von außerhalb.

Für die Küstengebiete des Horns von Afrika und deren Hinterland waren die Wanderungen der *Afar* und *Somali* aus dem Gebiet des heutigen Südost-Äthiopien in die ariden und semi-ariden Steppen des Horns prägend bis in die Gegenwart (vgl. Murdock 1959: 319f).⁷⁰ Die *Somali* machen heute die Bevölkerungsmehrheit in Somalia und den angrenzenden Gebieten in Dschibuti, Ogaden (Äthiopien) und Nord-Kenia aus (z.B. Lewis 1999: 9); die *Afar* stellen die wichtigste ethnische Gruppe in der nördlichen Hälfte Dschibutis, Nord-Äthiopien und dem südlichen Teil Eritreas dar (z.B. Hicks 1993: 237). Obwohl die Expansion der Araber nach der *Hedschra* das Horn von Afrika kaum berührte, kam es zu stetigem Kontakt der *Afar* und *Somali* mit handeltreibenden Arabern an den Küsten, die neben der Konvertierung zum Islam noch andere Aspekte des Sozialsystems beider Gesellschaften stark beeinflusste (vgl. Steiner 1991: 177ff für die Somali; Murdock 1959: 319f für beide).

Nach der Eroberung des byzantinischen Ägyptens um 640 n. Chr. stießen muslimisch-arabische Nomaden-Gruppen im Laufe der Jahrhunderte immer weiter in den Sudan vor (Holt 1961: 16f). Mit der Ausbreitung des osmanischen Reiches in Nordafrika im 16. Jh. n. Chr. wurden die *Nubier*, *Beja* und später auch die *Nuba* als indigen-sudanesischen Gesellschaften

⁶⁹ Das Thema wird ausführlicher im Kapitel 4.3.3. Beziehungen zwischen Pastoralismus und Agrarökonomien besprochen.

⁷⁰ Eine andere Meinung vertritt Steiner (1991: 143f), die den Ursprung der Oromo und Somali im Osten bzw. im Norden des Horns sieht.

politisch den neuen islamischen Herrschern immer mehr unterworfen und (teil-)assimiliert (ibid. 23ff).

Bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert schufen die Amharen und Tigray das antike Reich von Axum, welches auch später das Kernland des christlich-abessinischen Königreichs im äthiopischen Hochgebirge wurde (Matthies 1992: 19). Die christlichen Königreiche des äthiopischen Hochlands waren die einzigen, die sich der Ausbreitung der islamischen pastoralen Gruppen am Horn von Afrika bis in die Jetztzeit widersetzen (ibid. 26f) und sogar die Italiener 1896 vorläufig abwehren konnten (ibid. 47).

Ende des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. erreichte die europäische Kolonialpolitik in Afrika ihren Höhepunkt. Großbritannien kolonisierte den Sudan und Nordsomalia, Frankreich das heutige Dschibuti und Italien Eritrea und Südsomalia (vgl. u.a. 3.6.1 Kolonialer Einfluss). Äthiopien konnte nur kurzfristig zur Zeit des italienischen Faschismus erobert werden und erlangte im Laufe des 2. Weltkrieges wieder die Unabhängigkeit (Matthies 1992: 47f).

Die heutigen Staaten des Horns von Afrika basieren zum größten Teil auf den kolonialen Grenzziehungen. Der Staat als Zentralgewalt, indem Rechtssprechung, Sicherheit und Politik monopolisiert und hierarchisiert sind, war den Gesellschaften Nordost-Afrikas bis zum europäischen Imperialismus – mit der Ausnahme Äthiopiens – unbekannt (vgl. Murdock 1959). Mit dem Beginn der kolonialen Administrationen wurden die Gesellschaften und einzelnen Gruppen Somalias, Sudans, Eritreas und Dschibutis erstmals in ein Staatssystem einbezogen, welches das ökonomische und sozio-kulturelle Bild dieser veränderte.⁷¹

Die Kolonialpolitik der Engländer, Franzosen und Italiener glich sich in bemerkenswerter Weise in der uneinheitlichen Handhabung der ökologischen und geographischen Gebiete in ihren Machtbereichen. Das Hauptinteresse der europäischen Staaten galt in den kolonialen Anfangsjahren der Sicherung des neuen Seeweges von Ostasien nach Europa, die durch die Fertigstellung des Suezkanals 1869, dem Horn von Afrika geopolitische Wichtigkeit einbrachte (Matthies 1992: 28). Handels- und Militärposten entstanden entlang der nordost-afrikanischen Küsten, während das Hinterland keiner Penetration der Kolonialmächte ausgesetzt war (Lagler 1995: 54ff). Die folgenden Jahre brachten unterschiedliche Entwicklungen der einzelnen Länder und Regionen. Sie wurden von den europäischen

⁷¹ Staatliche Strukturen waren auch schon vor der europäischen Expansion etwa durch die Turko-Ägyptischen Machthaber oder vereinzelte Sultanate gegeben. Im Unterschied zu den Kolonialadministrationen hatten diese aber nur peripheren Einfluss auf das alltägliche Leben der Bevölkerungen im politischen, sozialen und ökonomischen Kontext, da ihnen die militärischen und finanziellen Mitteln fehlten, rigorose Kontrolle über die zahllosen Gesellschaften des Horns durchzusetzen (vgl. Matthies 1976 u. 1992; Holt 1961).

Ländern, abhängig von ihrer strategischen und ökonomischen Relevanz, ausgebeutet oder vernachlässigt.

Das Territorium des heutigen Eritreas wurde durch die kolonialen Interessen Italiens geschaffen und diente diesen u.a. als Rohstofflieferant und Absatzmarkt sowie als Formierungsgebiet für die Eroberung Äthiopiens (Matthies 1992: 92f). Das bereits durch christliche Tingrinya bebaute, fruchtbare Gebiet im eritreischen Hochland wurde durch die Italiener verstaatlicht und die Bauern enteignet, während die ariden und semiariden Gebiete des Tieflandes wenig Aufmerksamkeit seitens der Kolonialmächte erfuhren (ibid. 93f). Die Enteignung hinterließ eine Masse an Bauern, die ihrer Subsistenzweise nicht mehr nachgehen konnten. Sie heuerten bei den kommerzialisierten landwirtschaftlichen Großbetrieben an, die auf ihrem ehemaligen Land produzierten oder suchten Arbeit in den entstehenden Städten, Handels- und Industriezentren oder der Armee (Bereketeab 2000: 128). 1940 lebten bereits 20% der Eritreer in städtischen Gebieten (Matthies 1992: 92; Bereketeab 2000: 132). Gleichzeitig unternahmen die Italiener einige Anstrengungen um das traditionelle Sozialsystem des Hochlandes zu verändern (Bereketeab 2000: 130). Die Bauern dieses Gebietes waren in dörflichen Gemeinschaften organisiert und hatten wenig Kontakt untereinander. Innerhalb der Dörfer gab es zwei Gruppen mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten. Die *restenya* bildeten die alteingesessenen Bauern, welche im Besitz des Landes waren und alle politischen Belange des Dorfes bestimmten. Die *makalai ailet* waren „Neuankömmlinge“, die erst nach 40 Jahren Land und politische Mitbestimmung akquirieren konnten. Die demokratische Verfassung der Dörfer mit einem gewählten Oberhaupt blieb den aristokratischen *restenya* vorbehalten, denen sich *makalat ailet* unterordnen mussten (ibid.: 71f). Die Kolonialverwaltung veränderte die rechtlichen Verpflichtungen der „Gemeinen“ gegenüber den aristokratischen Familien im Bezug zu Vererbung und Landbesitz und verbesserte somit unbeabsichtigt den Status der Land- und Rechtlosen.

The paradox of the colonial rule was that while, on the one hand, it attempted to preserve the feudal class distinction by trying to preserve the superstructure, on the other it undermined the system. The scheme of the colonial authority in introducing changes was no more than shaping the society to be compatible with the colonial rule (Bereketeab 2000: 131).

Neben den neuen Rechten in der Dorfgemeinschaft, konnten die *makalat ailet* ihre politische Unabhängigkeit innerhalb ihres Dorfes auch durch die entstandenen finanziellen Erwerbsmöglichkeiten in Armee, Staat und Wirtschaft stützen (ibid. 132ff). In den trockenen Tieflandgebieten, die von nomadischen *Beja* und *Tigré*-Gruppen im Nordwesten des Landes und den *Afar* im Süden bewohnt werden (vgl. Bereketeab 2000: 130; 65), hatten die

Landenteignungen als auch die Schaffung großer Agrarbetriebe und Industrieansiedelungen durch die Kolonialmacht wenig Einfluss, da diese größtenteils im Hochland verortet waren (ibid.: 127ff). Zusätzlich sind die muslimischen Pastoralisten des Tieflandes aufgrund ihrer relativ ortsungebundenen Wirtschaftsweise von etwaigen Landenteignungen weniger betroffen als die sesshaften Bauern, so lange sie ausreichend Weide-Territorium zur Verfügung haben (ibid.: 66f). Die italienische Kolonialverwaltung nahm aber durch andere Maßnahmen Einfluss auf die Sozialstrukturen der Nomaden. Sie gliederten diese durch die formale Anerkennung der bestehenden Institution der „chiefs“ als politische Führer ihrer Gruppen in den Kolonialapparat ein. Dies führte zu einer kolonialen Legitimierung der aristokratischen Lineages über die „Gemeinen“ und verfestigte so ihre Führungsposition (ibid.: 94f).

Die ökologischen Voraussetzungen für kommerzielle Agrarwirtschaft waren in Südsomalia ähnlich wie im eritreischen Hochland und wurden von den Italienern auf gleiche Weise genutzt. Es wurden riesige Monokulturen für den Exportmarkt geschaffen, während den *Somalis* Land für die Bauern und Tränkemöglichkeiten für die Nomaden entzogen wurden (Steiner 1991: 339f). Im Gegensatz zu den sesshaften Gruppen, die als Arbeitskräfte auf den Plantagen arbeiten mussten, waren die nomadischen Hirten schwieriger in das koloniale System einzugliedern (ibid.: 341). Wie im eritreischen Tiefland versuchten die Italiener, die bestehenden Machtstrukturen zu ihren Gunsten zu nutzen, indem sie Führerpersönlichkeiten als koloniale Beamte einsetzten. Das Bestreben der Italiener, durch diese Maßnahmen klare Führerschaften zu generieren um das fragmentierte, dezentrale Gesellschaftssystem der *Somalis* besser unter Kontrolle halten zu können, (ibid.: 342ff), muss aufgrund der Monographie Lewis (1999) als Misserfolg gewertet werden (vgl. 3.2 Blutsverwandtschaft).

Dschibuti wurde unter dem Namen *Französische Somaliküste* 1896 zur französischen Kolonie und erlangte durch den Hafenbau und der Eröffnung der Zugstrecke nach Addis-Abeba als Handelszentrum wichtige wirtschaftliche Bedeutung für das Horn von Afrika (Matthies 1992: 123). Die demographisch etwa gleichgroßen Gruppen der *Afar* und *Issa-Somali* wurden von den Franzosen für ihre Interessen instrumentalisiert, was immer wieder zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen diesen Gesellschaften geführt hat (ibid.: 125f). Die Kolonialmacht investierte ausschließlich in die Infrastruktur von Dschibuti-Stadt, während dem ariden Hinterland keine Aufmerksamkeit zuteil wurde. Gesellschaftliche Veränderung ergab sich für die Migranten, die als Arbeiter in der Stadt in das kapitalistische System integriert wurden. Für die ländlichen Nomadenhirten sind wohl die kolonialen Grenzziehungen der größte Einfluss auf ihre Lebensweise geblieben (ibid.: 130f).

Der Sudan wurde 1899 Teil des *Ägyptisch-Sudanesischen Kondominium*, welcher dadurch de facto englische Kolonie wurde (Holt 1961: 110ff). Die ersten Jahre waren von der Sorge der Engländer vor neuen Unruhen nach der Niederschlagung der *Mahdi-Revolution*⁷² geprägt (ibid.: 112ff). Große Aufstände und organisierte militärische Aktionen der sudanesischen Bevölkerungen gegen die englische Kolonialregierung blieben aus (MacMichael 1954: 91). Die koloniale Politik setzte auf die *indirect rule* und überließ die lokalen Angelegenheiten den Dorf- und Stammesautoritäten (ibid.: 102).

„The heads of tribes and village communities, once established and recognised by government, were perforce left to manage their own affairs in customary manner, so long as they cooperated in keeping the peace, composing disputes among their people and collecting the taxes (MacMichael 1954: 82).”

Die Ausnahme stellten inter-tribale Konflikte und Fehden dar, die etwa bei den Bewohnern der Nuba-Berge und der ethnisch sehr heterogenen Gruppen des Süd-Sudans durch Straf-Expeditionen der Engländer sanktioniert wurden (ibid.: 91f, 107). Zusätzlich setzten die Engländer hauptsächlich im nördlichen bebaubaren Land entlang des Nils auf klare Besitzverhältnisse, die vorher kommunal geregelt wurden (ibid.: 80f).

Mit der Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonialstaaten gingen die administrativen Aufgaben des Staates teilweise schleppend an die einheimische Bevölkerung über, da diesen durch die Beschränkung ihrer Ämter auf den niedrigen Verwaltungsebenen während der Kolonialzeit oft das Know-how für gesamtstaatliche Verwaltung fehlte (vgl. Asad 1970: 218f für den Sudan; Lewis 1999: 269; 283 für Somalia und Dschibuti). Organisationen und Parteien bildeten sich entlang der ethnischen und/oder verwandtschaftlich basierenden Strukturen der traditionellen Stammesloyalitäten. Für Somalia vermerkt Lewis 1999:

„Of the new political movements in general, it can at once be said that they represent less new principles of social and political unity than novel forms for the expression of traditional interests (ibid.: 271).”

In Dschibuti, Eritrea und dem Sudan führten die multiethnischen Kompositionen der unabhängigen Staaten zu Parteien- und Interessensgruppenbildung, die von ethnischer Homogenität geprägt waren. Das zeigen die Spannungen zwischen den *Issa-Somali* und den *Afar* in Dschibuti, wobei erstere durch die Förderung der Franzosen auch nach der Unabhängigkeit die politische Oberhand behielten und die *Afar* sich teilweise gewaltsam gegen ihre inferiore Position in den staatlichen Strukturen zur Wehr setzten (Matthies 1992:

⁷² s. Holt 1961: 75ff

125ff). Auch Eritrea konnte durch die Gegensätze der christlichen, ackerbaubetreibenden Hochlandbewohner und den moslemischen, nomadisch-pastoralen Gruppen des Tieflandes keine gemeinsame nationale Identität ausbilden (ibid.: 88, 90f; Bereketeab 2000: 303). Erst mit der Okkupation durch Äthiopien konnte die EPLF (Eritreische Volksbefreiungsfront) über die ökonomisch-ethnisch-religiösen Grenzen hinaus Einigung gegen den „gemeinsamen Feind“ Äthiopien herstellen (Matthies 1992: 91). Im Sudan wechselten sich nach der Unabhängigkeit arabisch-islamische Regime immer wieder ab. Die ethnisch-heterogene Bevölkerungen der Regionen Süd-Sudans und Darfurs, sowie die *Nubier* und die Bewohner der Nuba-Berge wurden politisch ausgeschlossen und militärisch bekämpft.

Die bereits angesprochene Inkorporation der Gruppen- und Stammesautoritäten in die koloniale Verwaltung wurde auch durch die postkolonialen Staatsführungen fortgesetzt. Dies verschaffte den Führern und ihren Lineages relative politische Unabhängigkeit von den anderen Gruppen- und Stammesmitgliedern und schützte sie vor interner Opposition:

„A dissident section wishing to attack a nazir has to contend not only with a nazir and his backers, but also with the national administration, which puts him there and keeps him there as long as it conveniently can. The entrenched position of the two great families and the fact that the government always backs them for administrative convenience mean that rival sections have to go to great lengths to try and discredit them, particularly in the eyes of the administration (Cunnison 1966: 145f für die Baggara Araber).“

Die Unabhängigkeit brachte den “chiefs” und ihren Lineages neben der machtpolitischen Festigung ihrer Position innerhalb ihrer Stammes bzw. ihres Stammessegmentes auch die Möglichkeit im Rahmen der staatlichen Administration die eigenen Interessen durch die Inanspruchnahme höherer politischer Ämter über die Grenzen ihrer segmentären Einheiten hinaus zu verwirklichen. Asad (1970) illustriert dies anhand von Mitgliedern der *Awlad Fadlallah Lineage* der *Kababish*, die durch die Berufung in die obersten Distriktposten Einfluss auf Steuern, Land- und Wassernutzung anderer Gruppen nehmen konnten (ibid.:207-227).

3.7. Einflussnahmen staatlicher und internationaler Institutionen auf die Infibulationspraxis

3.7.1. Kolonialer Einfluss

Die britische Kolonialherrschaft im Sudan hatte geringes Interesse daran, zu stark in das religiöse und kulturelle Leben der einheimischen Bevölkerung einzugreifen (Kreil 1991: 33f). Die Machtausübung basierte – sowie in den anderen britischen Kolonien auch – auf der

indirect rule, welche sich auf indigene Herrschaftsstrukturen stützte und nur auf den höchsten politischen Ebenen eigene Beamte einsetzte (z.B. Crowder 1964). Die britische Administration machte sich Sorgen – wie auch Korrespondenzen zwischen Kolonialbeamten zeigen (vgl. Kreil 1991: 121) –, dass Anti-Beschneidungskampagnen eine destabilisierende Wirkung für den Sudan haben könnten. 1939 rang sich die britische Kolonialverwaltung zu einem Verbot schwererer Genitaloperationen durch, wobei Beschneiderinnen (*dayas*) und Eltern von beschnittenen Mädchen gesetzlich belangt werden konnten (ibid. 138). Im Jahre 1946 wurde ein FGC-Verbot auch im sudanesischen Strafgesetzbuch verankert:

„1. Whoever voluntarily causes hurt to the external genital organs of a woman is said, save as hereafter expected, to commit unlawful circumcision.

Exception: It is not an offence under this section to remove the free and projecting part of the clitoris.

2. Whatever commits unlawful circumcision shall be punished with imprisonment for a term which may extend to five years or with fine, or with both.

Explanation: A woman can, by causing hurt to herself, commit an offence under this section (Sudanese Penal Code; Section 284 zit. in Kreil 1991: 139f; Slack 1988: 477) ”

Einer der ersten Verhaftungen auf der neuen gesetzlichen Grundlage nach 1946 zeigte die breite Opposition der Bevölkerung gegenüber der als unrechtmäßigen Eingriff in die kulturelle Sphäre der Sudanesen von außen empfundenen Aktion. Die von der Polizei inhaftierte Beschneiderin (*daya*) wurde von einem Mob aus dem Gefängnis befreit und nicht weiter belangt. Aufgrund der politischen Unruhesituation ließ die Kolonialverwaltung auch von weiteren Verhaftungen ab (Gruenbaum 2001: 206f; Sanderson 1981: 92).

In Kenia kam es 1906 zu den ersten Abschaffungsversuchen durch die *Church of Scotland* in Zusammenarbeit mit der britischen Kolonialregierung. Diese stießen auch in Kenia auf breite Ablehnung durch die indigene Bevölkerung und wurden erst 1926 wieder belebt (Slack 1988: 477). Die Missionare hofften auf eine Koalition mit einheimischen Kikuyu Gremien, die innerhalb ihrer Gemeinden für ein Verbot von FGC werben sollten. Doch dies scheiterte am politischen Willen der Gemeindegremien, sich gegen die Überzeugungen des Volkes zu stellen (Gruenbaum 2001: 207).

Ebenso Erwähnung in der Literatur finden Römisch-Katholische Missionare in Äthiopien im 16. Jahrhundert, welche ein Umdenken bei ihren Konvertiten bezüglich FGC bewirken wollten. Als sich in der Folge äthiopische Männer weigerten, unbeschnittene Frauen zu heiraten, gab man den Versuch schnell wieder auf (Slack 1988: 479).

Für die verbleibenden Länder des Horns von Afrika sind die Informationen unzureichend.⁷³ Für Somalia lässt sich jedoch festhalten, dass sich die kolonialen Anstrengungen von Frankreich, England und Italien eher auf die Sicherung des Seeweges durch den Golf von Aden ins Rote Meer konzentrierte, während man das Hinterland vernachlässigte (Lagler 1995: 54ff). Die kolonialen Einflüsse hielten sich generell im Gegensatz zu anderen afrikanischen Gebieten in Grenzen und konnten die sozio-kulturellen Strukturen am Horn nur peripher ändern (Matthies 1976: 221). Aus dieser Perspektive scheint es wahrscheinlich, dass keine oder nur im geringen Ausmaß versucht wurde, Maßnahmen gegen FGC durchzuführen.

3.7.2. Nationale und internationale Eliminationsambitionen

Die Einflussnahme der Europäer in die kulturellen Belange der angesprochenen afrikanischen Bevölkerungen fand große Gegenwehr, wie ihm letzten Unterkapitel gezeigt wurde. Im Zuge der politischen Unabhängigkeitsbestrebungen gegenüber den Kolonialisten präsentierte sich FGC zunehmend als politische Symbolik für nationale Identität (Boddy 1991: 16; 1998: 93). Dies manifestierte sich am deutlichsten in Kenia der 1930 und 40er Jahre, wo die *Kikuyu* FGC als „central to the Kikuyu way of life“ (Davison 1989:23 zit. in Gruenbaum 2001: 103) betrachteten. Dieselbe Ansicht vertrat auch die erste kenianische Regierung nach der Unabhängigkeit unter der Führung Jomo Kenyattas (Gruenbaum 2001: 207; Slack 1988: 477). In Ägypten ist der legale Status von FGC bis heute ambivalent. Zwar berichten einige AutorInnen über ein gesetzliches Verbot (Dekret), welches 1958 durch Präsident Nasser erlassen wurde. Dies findet aber keine Bestätigung von staatlicher Seite (Assaad 1980: 5). Zwei Resolutionen (1959 und 1978) wurden durch die Staatsadministration verabschiedet, die die Durchführung von FGC von medizinisch unqualifizierten Beschneiderinnen (*dayas*) verbieten. Offen blieb jedoch wie bei Zuwiderhandlung seitens der Exekutive sanktioniert wurde (ibid. 5). 1994 sendete CNN während der Austragung einer UN Konferenz in Kairo⁷⁴ live die Genitaloperation eines ägyptischen Mädchens. Die Regierung regierte zuerst mit Ablehnung, über die als Verunglimpfung des Staates interpretierte Handlung, um kurz darauf Interesse an rechtlichen Schritten gegen *female genital cutting* zu verlautbaren. Der Gesundheitsminister erließ eine Richtlinie, die FGC nur an einem Tag der Woche in öffentlichen Krankenhäusern erlauben sollte, welches auf internationalen Druck, vor allem

⁷³ Eritrea als auch große Teile Somalias standen unter italienischer Kolonialherrschaft. Dokumente und Schriftquellen aus dieser Zeit sind mir aufgrund der fehlenden italienischen Sprachkenntnisse nicht zugänglich. Dasselbe gilt für das ehemals französisch verwaltete Dschibuti.

⁷⁴ United Nations' International Conference on Population and Development 1994

der NGO *Equality Now*, in ein generelles Verbot in öffentlichen Gesundheitseinrichtungen mündete (vgl. Boyle/Preves 2000: 719).

Laut Boyle/Preves (2000) stellt Ägyptens legislative Historie, FGC betreffend, ein gutes Beispiel auch für die anderen afrikanischen Länder dar, in denen beschnittene Frauen die Mehrheit stellen (ibid. 716).

Die anfängliche Ablehnung der *Internationalen Gemeinschaft* sich in die kulturelle Souveränität – dies inkludierte FGC – von Mitgliedsländern einzumischen, wich bald einer verstärkten Diskussion über die Thematik (vgl. 1.2.3. Debatten). Ende der 1970er intensivierte sich der Druck auf die internationalen Gremien durch Anti-FGC AktivistInnen, *female genital cutting* auf die Agenda zu setzen (Boyle/Preves 2000: 711). Die ersten Interessensgruppen wie *Les Femmes Voltaïques* in Burkina Faso und die *Sudanese Obstretical and Gynecological Society* beginnen mit Aufklärungsarbeit und Medienkampagnen (ibid. 711; Kreil 1991: 142f). Die UN und ihre Tochterorganisationen engagierten sich in dieser Zeit großteils in der Unterstützung bereits vorhandener Oppositionskräfte zu FGC, die über Bildung und Aufklärung innerhalb der afrikanischen Ländern gestärkt werden sollten. In den Ländern Somalia, Zentralafrika, Mali, Senegal und dem Sudan entstanden neue Anti-FGC Organisationen⁷⁵ (Boyle/Preves 2000: 713f). Auf der anderen Seite sprachen sich einige Feministinnen für ein härteres Vorgehen gegen Staaten aus, die Frauenrechte aus ihrer Perspektive – inklusive der Abschaffung von FGC - nicht ausreichend schützten und somit nur die männliche Hälfte des Landes vertreten würden (ibid. 715). Ab 1996 koppelte die USA die Gewährung von Krediten in diesen Staaten an Maßnahmen die zur Elimination von *female genital cutting* beitragen (ibid. 714).

Das ägyptische Exempel macht den beidseitigen Druck, unter dem afrikanische Regierungen stehen, in deren Ländern FGC stattfindet, deutlich. Die *Internationale Gemeinschaft*, zuerst auf die Förderung der innerstaatlichen Ablehnung konzentriert, ging in den 1990er Jahren zu einer expliziteren Aufforderung von Anti-FGC Maßnahmen über:

„Governments are urged to prohibit female genital [cutting] wherever it exists and to give vigorous support to efforts among NGOs and community organizations and religious institutions to eliminate such practices (United Nations 1994: B.4.22. s. 29 zit. in Gruenbaum 2001: 213).“

Gleichzeitig übten NGOs mit aktionistischen Handlungen politischen Zwang auf die Regierung aus (Bsp. CNN weiter oben). Auf der anderen Seite stehen große Teile der Bevölkerung, die sich für eine Fortführung der Schneidungspraxis aussprechen. In Ägypten

⁷⁵ Exemplarisch für den Sudan s. Bashir (2006).

und dem Sudan liegen die Zustimmungsraten bei 77% bzw. 86%; in Äthiopien um 70% und in Eritrea bei 53% (Yoder et al. 2004: 40).⁷⁶ Für Dschibuti und Somalia kann bei Schätzungen zu Durchführungsraten von über 90% analog zu den genannten Staaten auf einen hohen Prozentsatz an BefürworterInnen geschlossen werden (Yoder/Khan 2008: 11).

Dies erklärt auch die Abwesenheit formaler Gesetze gegen weibliche Genitaloperationen in den meisten der afrikanischen Länder mit hohen FGC-Raten (Boyle/Preves 2000: 720). In den Staaten, in denen *female genital cutting* im Strafgesetz verankert ist⁷⁷, gibt es kaum Hinweise auf eine Exekution dieser, die über ein sporadisches Maß hinausgehen (ibid. 717f; Rahman/Toubia 2000).

3.7.3. Gesetzesgrundlagen im Überblick

Im Folgenden werden zusammenfassend die gesetzlichen Rahmenbedingungen in den Staaten mit Infibulationsvorkommen dargestellt (vgl. Rahman/ Toubia 2000: 138ff):

- Die Verfassung der dschibutischen Republik proklamiert die Gleichheit der Geschlechter:

“The state shall ensure the equality of all citizens before the law, without distinction as to [...] sex (Art. 1, Verfassung Dschibuti).“

1995 wurde FGC strafrechtlich verboten, wobei bis 2000 nur ein Fall bekannt wurde, in dem das Gesetz Anwendung fand, obwohl die Regierung ein Bekenntnis zur Exekution dieses gegeben hat. Das Ministerium für Gesundheit, Justiz und Unterricht arbeitet mit NGOs bezüglich FGC zusammen und unterstützt Aufklärungs- und Bildungsmaßnahmen.

- Auch die eritreische Verfassung garantiert Männern und Frauen dieselben Rechte:

„No Person may be discriminated against on account of [...] gender [...]. The National Assembly shall enact laws that can assist in eliminating inequalities in the Eritrean society (Art 14, Verfassung Eritrea).

Die gesetzliche Religionsfreiheit gewährt zwar das Recht auf Ausübung religiöser Praktiken, diese müssen aber in Konformität mit den verfassungsrechtlichen individuellen Rechten stehen. 2000 plante Eritrea ein neues Strafgesetzbuch, wobei FGC keine explizite Nennung finden soll, sondern im Rahmen gesundheitlicher

⁷⁶ Die Zahlen unterscheiden sich marginal von denen, in Kap. 2.2.5. Befragungsdaten, verwendeten. Es werden in der Arbeit beide angeführt, da die Gründe für die Unterschiede nicht nachvollziehbar sind.

⁷⁷ Ghana, Dschibuti, Burkina Faso u.a.

Bedenken geregelt werden wird. Zur gesetzlichen Verfolgung von *female genital cutting* sind keine Informationen bekannt.

- Äthiopien verbietet „harmful customs“ explizit in der Verfassung und die legislative Vergangenheit zeigt, dass FGC unter diese subsumiert wird. Wie in Eritrea ist die Religionsfreiheit mit dem Vorbehalt der Wahrung individueller Rechte ausgestattet. Besonders Kinder und Frauen besitzen gesetzlichen Schutz, welches aber weder im Straf- noch im Zivilrecht Sanktionierung von FGC nach sich zieht. Trotzdem werden von der Regierung Öffentlichkeitsarbeit und FGC-Abschaffungsprojekte als Teil von Gesundheits- und Frauenschutzmaßnahmen unterstützt.

- Wie in den oben beschriebenen Staaten sah die Verfassung Somalias die gleichen Rechte für Frauen und Männer vor:

“All citizens regardless of sex [...] shall be entitled to equal rights and duties before the law (Art. 6, Verfassung Somalia.“

Seit dem Beginn des Bürgerkriegs 1991 ist die Landesverfassung de facto außer Kraft. Das Strafgesetz des Landes, welches FGC nicht explizit erwähnt, wird neben Stammesgesetzen und der *shari'a* je nach Belieben eingesetzt, da keine Zentralgewalt existiert.

- Der Sudan sieht im Artikel 21 die Gleichberechtigung der Geschlechter vor:

„All people are equal before the courts of law. Sudanese are equal in rights and duties as regards to functions of public life; and there shall be no discrimination only by reason of [...] sex (Art. 21, Verfassung Sudan).“

1946 wurde Infibulation strafrechtlich verboten (vgl. 3.6.1. Kolonialer Einfluss). Die Exekution dieses Gesetzes soll laut Reporten in seltenen Fällen stattgefunden haben. Mit der Neuauflage des Strafgesetzbuches 1983 verschwand das Infibulationsverbot aus dem Text ersatzlos. Andererseits sanktionierten Regierungsgesundheitsbehörden zuweilen traditionelle Geburtshelfer und Hebammen (z.B. Konfiszierung der Beschneidungswerkzeuge). 1984 wurde von staatlicher Seite die „Organization for Eradication of Traditional Harmful Practices Affecting the Health of Women and Children“ (ETHP) ins Leben gerufen, welche Kurse, Workshops und Seminare zum Thema FGC abhalten.

Alle soeben genannten Staaten haben internationale Verträge abgeschlossen, die explizit oder implizit FGC als Menschenrechtsverletzung definieren. Beispiele dafür sind die *Women's*

Convention und die *Children's Right Convention*, unterschrieben von Dschibuti, Eritrea, Äthiopien und Sudan. Somalia hat den *Civil and Political Rights Covenant* unterschrieben.

3.7.4. Gesellschaftliche Auswirkungen

Die Absicht der Kolonialverwaltungen, FGC abzuschaffen oder wenigstens zu vermindern, scheiterte am - nicht selten auch gewaltvollen - Gegenwillen der Bevölkerungen. Keiner der Versuche seitens der Kolonialregierungen oder der christlichen Missionare brachten erwähnenswerte Erfolge gegen die Abschaffung weiblicher Genitaloperationen. Mit den Unabhängigkeitserklärungen der ehemaligen afrikanischen Kolonien wurden Anti-FGC Kampagnen ausgesetzt. Auch im internationalen Diskurs erhielt das Thema erst wieder im Rahmen menschen- und frauenrechtlicher Diskussionen in den 1970ern nennenswerte Aufmerksamkeit (Boyle/Preves 20007: 710ff). Der Druck der *Internationalen Gemeinschaft* und diverser nationaler und internationaler NGOs führte erst ab den 1990 Jahren zu nationalen Gesetzen gegen FGC in vielen afrikanischen Ländern; Bildungs- und Medienkampagnen setzten etwas früher ein.

Laut der UN und ihren Unterorganisationen haben die Aktivitäten von NGOs, Staaten und der *Internationalen Gemeinschaft* zu vier Trends in der Handhabung und Verbreitung von FGC geführt (WHO 2006b: 5f; UNFPA 2007: 5; Yoder et al. 2004: 53):

- Eine größere Zahl an FGC-Operationen wird von medizinisch ausgebildetem Personal durchgeführt. Die *Medikalisierung* von *female genital cutting* zeigt sich am stärksten in Ägypten, wo geschätzte 94% der Mütter ihre Töchter von geschultem Gesundheitspersonal schneiden lassen.
- Das Alter der Durchführung von FGC sinkt in einigen der untersuchten Länder. Dies wird des Öfteren auf gesetzliche Verbote von FGC als auch auf die zunehmende Präsenz von Anti-Beschneidungs-Rhetorik in Medien, Schulen, Gemeinden, etc. zurückgeführt. Umso jünger die Mädchen bei dem Eingriff sind, desto unwahrscheinlicher ist eine physische und/oder ideologische Gegenwehr.
- Es lässt sich ein Trend zu weniger invasiven Formen von FGC feststellen.
- Die Ablehnung gegenüber female genital cutting ist in vielen Ländern unter den jungen Frauen am größten (vgl. auch 2.2.5. Befragungsdaten).

Die bereits vorgestellten DHS-Daten von Ländern in denen FGC stattfindet und in denen bereits mehr als einmal eine Untersuchung durchgeführt wurde, zeigen trotz verstärkter Mobilisierung gegen FGC kaum Veränderungen im Verbreitungsgrad. Im Sudan stagniert die

FGC-Rate im Zeitraum von 1990 - 2000 bei 90% (vgl. DHS Sudan 1990: 118 und WHO 2008: 29). Ägypten weist in der Zeitspanne von 1995 – 2005 auch eine gleich bleibende FGC-Verbreitung von etwa 95% auf (vgl. Carr 1997: 11 und WHO: 2008: 29). Nur in Eritrea ist ein moderater Rückgang von 6 Prozentpunkten zwischen 1995 und 2002 zu vermerken (DHS Eritrea 2002:197). Für Dschibuti und Somalia zeigt die FGC-Verbreitung von 93% (2006) und 98% (2005), dass eine Verringerung der Beschneidungsaktivitäten über die Jahre im besten Fall marginal sein kann (vgl. WHO: 2008: 29).

Das bisher Gesagte macht deutlich, dass die Mobilisierung zur Elimination von FGC zwar teilweise Änderungen in der Einstellung zu FGC vor allem bei jüngeren Frauen mit sich gebracht hat und auch Form, Zeitpunkt und Ort von *female genital cutting* beeinflusst, aber die Praxis an sich im gleich bleibenden Ausmaß stattfindet.

3.8. Die Position der Frau

Die in Kapitel 3.2., 3.3. und 3.4 vorgestellten anthropologischen Modelle zu Strukturen und Funktionen von Blutsverwandtschaft, Heirat und Konflikt in Stammesgesellschaften als auch die externen Beziehungen mit benachbarten sozio-kulturellen Gruppen und dem Staat stellen den Handlungsrahmen von Individuen dar. Die gewählte Ebene der Abstraktion in den vorhergegangenen Unterkapiteln diente der Veranschaulichung gesellschaftlicher Systeme, in denen Individuen agieren; bzw. belohnt oder sanktioniert werden. Ziel des folgenden Abschnitts ist es, die Position von Mädchen und Frauen als auch die Rolle der Infibulation in diesen sozio-kulturellen Netzwerken aufzuzeigen.

3.8.1. Infibulation als Initiation

Infibulation findet in Nordost-Afrika weit vor der Pubertätsphase statt (Gruenbaum 2001: 70). In Eritrea liegt das Median-Alter von FGC bei 0 Jahren (Skaine 2005: 14) im Sudan zwischen 6 und 8 (Balk 2000: 56) und in Somalia zwischen 8 und 10 Jahren (Talle 1993: 85). Die Frage, ob Infibulation bzw. FGC insgesamt als Übergansritual von Kind zur Frau (*rite de passage*) zu werten ist, wird kontroversiell diskutiert. Ablehnung, *female genital cutting* als *rite de passage* zu betrachten, werden von Oldfield-Hayes (1975), Kreil (1991) und Gruenbaum (2001) formuliert:

„Considering the ages of the girls circumcised in my Sudanese examples and the practices of Egypt, Nigeria, Eritrea, Somalia, and other countries, it is clear that it is inaccurate to consider female genital cutting a rite of passage to adulthood (Gruenbaum 2001: 70).”

Peller (2000) und El Guindi (2006) hingegen, anerkennen FGC sehr wohl als Übergang in einen neuen Lebensabschnitt, indem von der Unbekümmertheit der Kindheit die Werte und Normen der Gesellschaft inkorporiert werden. FGC sollte aber nicht als isoliertes Phänomen gesehen werden, sondern im Kontext anderer Übergangsrituale:

„Circumcision is best understood as ritual of sexualization that mediates between two significant rites of passage, the gendering that follows birth and the adulthood that is attained at marriage (El Guindi 2006: 46).“

Die Analyse von FGC im Rahmen eines Initiations- oder Übergangsritus mag in einigen Fällen der Realität entsprechen (z.B. Robertson 1996; Walley 1997). Für den Nordostafrikanischen Raum hat man/frau den Eindruck, Empirie und Theorie lassen sich nur mehr schwer in Einklang bringen (Oldfield-Hayes 1975: 621). Die Herangehensweisen Pellers (2001) und El Guindis (2006) verdeutlichen die Dehnung des theoretischen Modells von *rite de passage* in Bezug zur FGC, indem Zirkumzision nur mehr eine von mehreren Übergangsritualen darstellt. Dies ist problematisch auf dreierlei Weise; (1) die Unterscheidung zwischen Übergangsriten und sonstigen Riten wird willkürlich (2) und somit kritikresistent; (3) das analytische Erklärungspotential für die Existenz von FGC sinkt, da FGC, Hochzeit, Geburt des ersten Kindes, etc. ein und derselben Kategorie entsprechen. In diesem Text wird daher die Meinung vertreten, dass FGC unter multidimensionalen Gesichtspunkten auf der gesellschaftlichen Ebene zu betrachten sei.

Die Infibulation findet im Kreise der nahen Verwandten mit dem Ausschluss der männlichen Mitglieder von der Prozedur statt. Meistens setzen die älteren weiblichen Verwandten den Termin fest, in selteneren Fällen die Mutter oder die Eltern gemeinsam. Die Schneidung erfolgt im ländlichen Gebiet oft durch eine traditionelle Beschneiderin, während in den urbanen Gebieten medizinisch ausgebildetes Personal den Eingriff vornimmt. Werkzeuge traditioneller Beschneiderinnen sind meist Messer oder Rasierklingen sowie Dornen bzw. Darmsaiten für den Verschluss der Vagina (s. Kapitel 1.2.1. Überblick: Definition von Infibulation). Die hygienischen Bedingungen im ländlichen Raum sind schlecht, die Werkzeuge oft nicht desinfiziert. Die Mädchen müssen oft festgebunden oder festgehalten werden, da die Schmerzen aufgrund der oft fehlenden Anästhesie groß sind. Nach der Operation werden die Mädchen einige Tage in eine Ruheposition gelegt und die Beine zusammengebunden um Bewegungen, die die Narbe verletzen könnten zu vermeiden (Skaine 2005: 11ff, Gruenbaum 2001: 4f, 57ff; Talle 1993: 85ff; Boddy 1989: 50f; Oldfield-Hayes 1975: 619f).

Durch den Eingriff in die weiblichen Genitalien wird den Mädchen die - als männlicher Geschlechtsteil konzipierte - Klitoris entfernt (vgl. 2.2.3. Ästhetik und Doppelgeschlechtigkeit); sie werden zu jungen Frauen (Talle 1993: 87). Die darauf folgende Vernähung bei der Infibulation soll sexuelles Verlangen mäßigen, Keuschheit herstellen und die Jungfräulichkeit bis zur Ehe erhalten (vgl. 2.2.2. Gesellschaftliche Akzeptanz und Ehre). Durch die Prozedur der Infibulation kommt es zu einem Statusverlust der Mädchen als Kinder. Sie werden deindividualisiert und erhalten die kollektive soziale Identität der anderen Frauen, in der ihnen neue Aufgaben (z.B. im Haushalt) und neue Verantwortungen (z.B. Kontaktvermeidung mit Jungen) übergeben werden (Hicks 1993: 79f; Boddy 1989: 58). Die Infibulation als auch die Beschneidung der Jungen markieren die räumliche Trennung der Geschlechter in ihren alltäglichen Aufgaben. Die Mädchen müssen der Mutter (oder anderer Frauen im Haushalt) vermehrt bei ihren Aufgaben unterstützen; die Jungen werden für ihre wirtschaftlichen und politischen Verpflichtungen als Männer und Mitglieder von Lineages, Clans, etc., geschult (vgl. Boddy 1989: 59).

3.8.2. Ehre, Jungfräulichkeit und Keuschheit

Jungfräulichkeit und die damit verbundene Keuschheit von Mädchen nach der Infibulation sind in allen, diese praktizierenden Gesellschaften des Horns von Afrika - und darüber hinaus - Voraussetzungen für Respekt, Ehre und Heirat (vgl. Hicks 1993: 73). Die Kontrolle der Sexualität der Mädchen durch die zugewiesenen Rollenbilder als auch der Manifestation dieser in der Infibulation (vgl. 2.2.1. Keuschheit und Virginität) haben nicht nur Konsequenzen für die Mädchen, sondern auch für ihre Familien. In muslimischen Gesellschaften (daher auch am Horn von Afrika) sind Moral und Anstand nicht nur die Qualitäten von einzelnen, sondern auch die von Familien (Gruenbaum 2001: 77). Da Frauen bei Männern häufig als emotional und in ihrer Sexualmoral als schwach gelten und daher wenig für die Ehre und den Ruf der Familie im positiven Sinn beisteuern können, liegt es an den Männern, die Würde der Familie zu erhalten. Die Kontrolle der Sexualität der Mädchen der Familie ist aus dieser Perspektive eine notwendige Maßnahme von Männern, ihre eigene Ehre als auch die der Kin-Gruppe zu bewahren (Hicks 1993: 73f; s. auch 2.2.2. Gesellschaftliche Akzeptanz und Ehre). Der Verlust der Ehre einer Familie durch etwa eine voreheliche Schwangerschaft kann sozio-politische Konsequenzen mit sich bringen. Männer, die nicht in der eigenen Familie für die Aufrechterhaltung des gesellschaftlich normierten Verhaltens sorgen können, werden in ihren deszendenzorientierten als auch in den affinalen Beziehungen mit anderen Familien als unzuverlässig, moralisch schwach und damit als

unberechenbar betrachtet (vgl. 2.2.2. Gesellschaftliche Akzeptanz und Ehre). Durch die Absenz von Institutionen, die die Einhaltung von verwandtschaftlichen oder anderen „Verträgen“ garantieren können, ist Unehrenhaftigkeit ein mögliches Sicherheitsrisiko in politischen und ökonomischen Bedingungen, die von Instabilität geprägt sind (vgl. Schneider 1970: 17f zit. in Hicks 1993: 75f). Für Frauen bedeutet dies einem starken gesellschaftlichen Druck ausgesetzt zu sein, sich gesellschaftskonform zu verhalten. Dies ist auch ein Indiz dafür, warum Mütter und Großmütter die Infibulation von Mädchen unterstützen.

3.8.3. Ehe

Das Heiratsalter der Frauen in Nordost-Afrika ist niedrig und meist unter fünfzehn Jahren (Gruenbaum 2001: 82f für den Sudan; Hicks 1993: 90 für den Sudan und die Somalis). Ein Grund dafür scheint die Sorge vor vorehelichem Sex oder Schwangerschaft zu sein (Gruenbaum 2001: 83). Kommt es trotz Infibulation und den gesellschaftlichen Normen zu Sex oder Schwangerschaft außerhalb oder vor der Ehe, obliegt es den männlichen Mitgliedern der Familie, die Ehre der Kin-Gruppe wieder herzustellen - mit weitreichenden und manchmal auch letalen Folgen für die (jungen) Frauen oder deren „nicht legitimierten“ Neugeborenen (vgl. Gruenbaum 2001:83; Boddy 1989: 76; Oldfield-Hayes 1975: 622).

Die Ehe ist für Mädchen und Frauen ein wichtiger gesellschaftlicher Schritt. Es gibt ihnen die Möglichkeit „legitime“ Mütter zu werden, um so ihren Status zu erhöhen. Gleichzeitig können sie Einfluss auf ihre Kinder ausüben, was besonders ihre politische Manövrierfähigkeit erhöht, wenn diese erwachsen sind. So kann eine Frau beispielsweise die Auswahl der Ehefrau durch Beratung ihres Sohnes mitbestimmen (s.S. 78f) und sie ist die Verbündete ihrer (ehemaligen) konsanguinen Familie bei der Gruppe ihres Ehemannes (vgl. 3.4. Heirat).

Da Ehen nicht nur zwischen Individuen, sondern zwischen Familien und durch agnatische Beziehungen auch mit größeren Gruppensegmenten geschlossen werden, wird die Wahl der EhepartnerInnen von den Eltern des Paares getroffen (Boddy 1989: 83). Bei Kreuzcousinen-Heiraten wie sie außerhalb des Sudans im Horn von Afrika üblich sind (Hicks 1993: 94f), werden entferntere Blutsverwandte näher gebunden. Die affinalen Beziehungen bei Parallelcousinen-Heirat, wie sie im Nord- und Zentral-Sudan stattfinden (Hicks 1993: 89), verstärken nur die schon enge Bindung durch Blutsverwandtschaft (vgl. 3.4. Heirat). In beiden Fällen stellen die Mädchen und Frauen das Verbindungsglied zwischen Familien und größeren segmentären Einheiten dar.

Betrachtet man/frau die Ehe als Vertrag zwischen Gruppen, erklären sich die manchmal über Jahre gezogenen Rechte und Verpflichtungen, bis die Erfüllung des Kontraktes abgeschlossen ist (Barnard/Good 1984: 112):

- 1.) Nach der Auswahl der Braut und des Bräutigams durch die jeweiligen Familien hat der Bräutigam das Recht, die Infibulation seiner Frau und somit ihre Virginität zu überprüfen (Boddy 1998: 95). Je enger die Öffnung durch die Infibulationsnarbe ist, umso schöner wird sie betrachtet (Talle 1993: 97) und kann zu einem erhöhten Brautpreis führen (Talle 1993: 95).
- 2.) Der Brautpreis wird an die Familie der Frau bezahlt, wobei der Betrag (oder Nutztiere) in Raten entrichtet wird. Die erste Zahlung wird normalerweise bei Vertragsabschluss übergeben und der aufgeteilte Rest, bis der Bräutigam in der Lage ist, die ausständige Menge zu akkumulieren, das erste Kind aus der Ehe entsteht oder sonstige Vereinbarungen erfüllt sind (Hicks 1993: 89). Als Ersatz für Brautpreis kann das Brautservice angesehen werden, welches die Arbeitsleistung des Bräutigams bei der Familie der Braut umfasst und sich über einen festgelegten Zeitraum zieht (vgl. 3.3. Heirat).
- 3.) Mit dem Inkrafttreten der Ehe kommt es bei patrilinearen Gesellschaften meistens zu einem Wohnsitzwechsel von der Familie der Braut zu der Familie des Bräutigams (Patrilokalität). Ausnahmen sind vorübergehende matrilocale Aufenthalte des Brautpaares bei einigen Stämmen, die nach einem definierten Zeitraum mit dem Zuzug zu der Gruppe des Ehemannes enden (vgl. 3.4. Heirat). Für die Ehefrau bedeutet dies im ersten Fall eine sofortige, im zweiten eine verspätete räumliche Trennung von ihren konsanguinen Verwandten. Zwar bleiben diese Frauen zu einem gewissen Grad Teil ihrer agnatischen Gruppe – Lewis (1969) weist für die *Somali* auf die Zweiteilung der Blutkompensation zwischen den affinalen und konsanguinen Verwandten bei der Tötung einer Ehefrau durch Dritte hin (zit. in Hicks 1993:92) –, übergeben aber ihre reproduktiven Fähigkeiten an die Familie des Ehemanns (vgl. Talle 1993: 93; Hicks 1993: 96; Erikson 2001: 109). Mit der Geburt von Kindern – am besten Söhne – verbessert sich die Stellung der Frau in ihrem neuen Zuhause, wo sie als nicht konsanguine „Fremde“ - getrennt von ihrer Kin-Gruppe - eine untergeordnete Position im Haushalt einnimmt (vgl. Oldfield-Hayes 1975: 624).
- 4.) Ehefrauen haben im mehrheitlich islamischen Nordost-Afrika große Nachteile im Scheidungsrecht. So sind die Feststellung nicht vorhandener Jungfräulichkeit bei der

Eheschließung als auch die Absenz von Geburten männlicher Nachkommen unbedingte Scheidungsgründe. Die erworbene Aufwertung der Position von Frauen durch die Geburt von (männlichen) Kindern als auch die Loyalität dieser gehen mit der Scheidung verloren, da ihre Nachkommen durch die Eheschließung bei der Familie des Vaters verbleiben (Gruenbaum 2001: 87).

3.8.4. Arbeitsteilung und politische Macht

Die Trennung der alltäglichen Aufgaben entlang der Geschlechtergrenzen (vgl. 3.3.Heirat) kann für unser Untersuchungsgebiet grob in eine „private“ und eine „öffentliche“ Sphäre unterteilt werden (vgl. Hicks 1993: 88, Nelson 1973: 43f).⁷⁸ In pastoralen Gesellschaften konzentriert sich das soziale und ökonomische Leben der Frauen um das Zelt. Sie ist zuständig für Kochen, Versorgung der Kinder und andere Haushaltsarbeiten. Männer agieren außerhalb des Zeltes und treffen (formal) alle Entscheidungen außerhalb der Haushaltseinheit im Camp⁷⁹, etwa die Bewegung der Herden oder Allianzen mit anderen politischen Gruppen (Nelson 1973: 44).

„Women play no formal part in Humr [Baggara] political life. As in many Islamic societies, they have in relation to men a somewhat separate existence and a socially and legally inferior position (Cunnison 1966: 116).“

Das Zelt ist die Domäne der (verheirateten) Frauen (vgl. Nelson 1973: 46). Es steht in ihrem Besitz und sie ist verantwortlich für alle Arbeiten, die innerhalb des Zeltes anfallen. Sie ist zuständig für alle Haushaltsarbeiten und hat für den Auf- und Abbau als auch für den Transport des Zeltes zu sorgen (vgl. Hicks 1993: 88). Obwohl das Zelt formal den Wohnort beider Geschlechter darstellt, verbringen Männer ihre Zeit meist außerhalb dieses. Alle Aufgaben der privaten Sphäre obliegen der Frau, da es für Männer erniedrigend wäre, Arbeiten dieser Art zu übernehmen (Hicks 1993: 83). Ökonomische Notwendigkeiten des pastoralen Lebens führen oft zu einer Trennung des (weiblichen) Haushalts von den Aktivitäten der Männer, die mit ihren Herden auf der Suche nach Wasser und Weiden oft Wochen vom Zelt der Frau abwesend sind (ibid. 97).

Die Abwesenheit der Männer sowie die generelle Meidung, sich in Belange im und um das Zelt einzubringen, ermöglichen den Frauen eine gewisse Autonomie in der privaten Sphäre

⁷⁸ Diese Dichotomisierung wurde z.B. von Collier/Yanagisako (1987) als ethnozentristisch bezeichnet. Ich möchte die Begriffe aber trotzdem in einem örtlichen Kontext verwenden. Die in diesem Zusammenhang kritisierte Gleichsetzung von „privat“ mit unpolitisch und „öffentlich“ mit politisch unterbleibt der Kritik oberen Textes folgend.

⁷⁹ Mehrere Haushalte, die gemeinsam leben und agieren.

(vgl. Nelson 1973: 49). Die angesprochene Dichotomie zwischen interne (das Zelt) und externe (das Camp) Welt, sehen viele Autoren (!) als Indikator für ungleiche Machtverteilung der Geschlechter. Die öffentliche Sphäre, in der Männer agieren, wird mit politischen „Arenen“ assoziiert, während das Zelt als machtfreie Zone interpretiert wird (ibid. 46). Es lassen sich zwar kaum formale Rechte für Frauen in den pastoralen Stämmen als auch generell für infibulierende Gesellschaften ausmachen (Hicks 1993: 82), sehr wohl aber Einfluss auf Entscheidungen und Handlungen der männlich dominierten Politikbereiche:

- Wie bereits angemerkt sind Frauen die „Drehscheiben“ affinaler Beziehungen meist unterschiedlicher Lineages. Sie stehen zwischen ihren Vätern und Brüdern auf der einen Seite und ihren Ehemännern und seiner Familie auf der anderen Seite.

Eine Position, in der Frauen die Möglichkeit zur Manipulation vorfinden können:

„[...] three main tactics a woman uses to defend her interests [are]: “playing men off against each other, seeking alliance and support from other women, and minimizing contact with her husband.” (Pehrson/Pehrson o.J. zit. in Nelson 1973: 48)“

- Bei den *Baggara* Arabern erlangen die Frauen durch ihre Gesänge über die Geschicke ihrer Männer an politischer Bedeutung. Die Lieder verbreiten sich über die Camps hinaus und können einem Mann viel Prestige einbringen, aber auch seinen Ruf nachhaltig beschädigen. Es liegt daher im Interesse der Männer, den gesellschaftlichen Werten zu entsprechen, die nicht zuletzt auch durch die Lieder der Frauen reproduziert werden (vgl. Cunnison 1966: 117f).
- Politisches Gewicht besitzen Frauen auch bei der Auswahl des Ehepartners. Durch die Segregation von Frauen und Männern, haben Väter und Söhne oft unzureichende Informationen über Keuschheit und Ruf potentieller Ehefrauen für Zweiteren. Mütter stehen daher ihren Söhnen beratend zur Seite und nehmen so Einfluss auf die Entscheidung, welches Mädchen sich als Braut eignen würde (z.B. Boddy 1989: 83 für den Sudan). Wie bereits öfters deutlich gemacht, ist die Wahl des Ehepartners auch die Wahl einer politischen Allianz und daher von grundlegender Bedeutung für verwandtschaftsbasierende Gesellschaften.

Der Wechsel von pastoralen Produktionsformen zu sesshaften Agrarökonomien bildet laut Nelson (1973) für Frauen erweiterte Chancen für politische Partizipation und Autonomie (ibid. 53). Diese Vermutung wird von Hicks (1993) für das Horn von Afrika - zumindest was die Besitzverhältnisse betrifft - negiert. Während weibliche Mitglieder in pastoralen und semi-pastoralen einzelne Nutztiere und das Zelt ihren Besitz nennen können, gehört bebaubares

Land in diesen Gebieten ausschließlich Männern (ibid. 89f). Weiters beschränkt die permanente Anwesenheit von Männern Eigeninitiativen, die in pastoralen Gesellschaften (ohne das Wissen des Ehemannes) möglich sind.

Die traditionelle Position von Frauen in infibulierenden Gesellschaften ändert sich im Laufe des Lebens durch die Aufeinanderfolge von Infibulation, Heirat, Geburt von (männlichen) Kindern und der Rolle als Großmutter (vgl. Oldfield-Hayes 1975: 624 für den Sudan). Jede Phase ermöglicht neue Kompetenzen, aber auch Verpflichtungen, die rigiden sozio-politischen Regelungen unterworfen sind.

„The major roles available to these women are ascribed, and they are defined in terms of their relationships to men (i.e., patrilineage). In the course of their lives they first will fill the role of daughter, then the role of wife, and then that of mother. Finally a very fortunate woman will be a grandmother (ibid. 623).”

3.8.5. Externer Einfluss

Verschiedenste FGC-Eliminationsmaßnahmen, Aufklärungskampagnen bzw. internationaler politischen Druck zur Abschaffung von FGC während und nach dem Kolonialismus wurden bereits beschrieben (vgl. 3.6. Einflussnahmen staatlicher und internationaler Institutionen auf die Infibulationspraxis). Es stellte sich heraus, dass sich gesellschaftlicher Wandel bezüglich der Infibulation in engen Grenzen hielt und bis heute geringe Veränderungen stattgefunden haben (vgl. 3.6.4. Gesellschaftliche Auswirkungen). Die Einbettung von FGC – Infibulation inkludierend – in einen gesundheitsgefährdenden und menschenrechtsbezogenen Diskurs von internationaler Prägnanz (vgl. 1.2.3. Debatten) zeigt die enorme Bedeutung, die die Abschaffung von FGC im (internationalen) frauenpolitischen Maßnahmenpaket einnimmt. Der marginale Erfolg dieser zur FGC-Elimination lässt vermuten, dass auch andere frauenpolitische Forderungen⁸⁰ wenig Veränderungen für die Lebenswelten der Mehrheit von Mädchen und Frauen bewirkt haben (vgl. u.a. Gruenbaum 2001, Hicks 1993, Assaad 1980, Oldfield-Hayes 1975). Alphabetisierung, schulische Ausbildung und rechtlicher Schutz nehmen zwar zu, scheinen jedoch nur geringen Einfluss auf die oben beschriebenen Rollen und Aufgaben (besonders in ländlichen Gebieten) von Mädchen und Frauen in ihren konkreten Lebenswelten zu haben.

⁸⁰ Größtenteils Forderungen von Frauen, die nicht in infibulierenden Gesellschaften leben.

4. Die Infrastruktur nordost-afrikanischer Gesellschaften

4.1. Einleitung

Dieses Kapitel dient der Darstellung der Infrastruktur, das heißt, der direkten Interaktion des Menschen mit seiner (biologischen) Umwelt (vgl. Kulturmaterialistisches Paradigma) in infibulierenden Gesellschaften. Die ökologischen Bedingungen am Horn von Afrika und der Nutzbarmachung dieser zur Subsistenz durch den Menschen werden im ersten Hauptteil dieses Kapitels beschrieben. Anders als die orthodoxe kulturmaterialistische Strategie (vgl. Harris Formulierung des 3 Ebenen-Modells), wird die ökonomische Beziehung zwischen sesshaften Bauern und nomadisierenden Hirten als infrastrukturelles Phänomen behandelt, da dieses - vor allem für die Pastoralisten - eine essentielle (lebensnotwendige) Bedingung darstellt. Darauf folgend werden die rezenten ökonomischen Entwicklungen durch die Einbindung (von Teilen) infibulierender Gesellschaften in den Welthandel und kapitalistischer Produktionsweise als externe Faktoren, die auf die „traditionellen“ Ökonomien einwirken, analysiert.

Der zweite Hauptteil dieses Kapitels beschäftigt sich mit den reproduktiven Charakteristika der Gesellschaften des Horns von Afrika, die Infibulation durchführen. Darunter fallen demographische Entwicklungen, Fertilität als auch sozio-kulturelle Institutionen, die Einfluss auf die Bevölkerungszahlen nehmen. Den Abschluss des Kapitels bildet die Untersuchung medizinischer Implikationen von Infibulation bzw. ob und wenn welche Relevanz diese für die reproduktiven Raten der nordost-afrikanischen Gesellschaft haben.

4.2. Der Naturraum

Die klimatischen und geographischen Bedingungen in Nordost-Afrika sind höchst unterschiedlich. Niederschlagsmengen, Höhenlage, Bodenqualität und Vegetationstypen variieren am Horn von Afrika nicht nur zwischen den Ländern sondern auch innerhalb dieser beträchtlich (Johnson/Anderson 1988: 4). Einer der wichtigsten Indikatoren für die Regenmenge ist die Höhenlage. Je höher das betreffende Gebiet, desto eher fällt genug Regen, um auch Agrarwirtschaft effizient möglich zu machen (ibid.: 5). Das abessinische Hochland, welches Nord- und Zentraläthiopien umfasst und dessen Ausläufer bis ins nördliche Eritrea als auch in den nordöstlichen Sudan vordringen, ist ein niederschlagsreiches, über 4000 Meter hohes Bergmassiv (Matthies 1992: 12). Der südlich daran anschließende große Graben des „Awash Valleys“, welches in das Danakil-Tiefland übergeht und Süd-Eritrea, Dschibuti und das nordöstliche Äthiopien mit einschließt, ist ein Gebiet extremer

Hitze und nur durch den Awash-Fluss zumindest pastoral nutzbar (vgl. Flood 1975: 5). Der angesprochene Graben teilt das abessinische vom somalischen Hochland ab, welches bis zu den Staatsgrenzen Somalias stark abflacht (Matthies 1992: 12).

Äthiopien wird in drei Höhenzonen geteilt. Die Fußzone des Berglandes, welches bis zu einer Höhe von 1800 Metern der ersten Zone zugerechnet wird, bietet zumindest im feuchten Südwesten subtropische Wälder und diverse wilde Früchte wie Kaffee oder Datteln. Die mittlere Zone zwischen 1800 und 2500 Metern ist die am meisten besiedelte und bebaute Zone Äthiopiens und umfasst den Großteil der Fläche des Massivs. Darüber liegt die kühle dritte Zone, in der hauptsächlich Vieh- und Schafzucht betrieben wird, obwohl Getreide bis zu einer Höhe von 3000 Metern angebaut werden kann (ibid.: 13). Östlich und westlich der abessinischen und somalischen Gebirgszüge entfalten sich trockene und heiße Hügelgebiete und Tiefländer.

Westlich dieses Gebietes befindet sich das Staatsgebiet des Sudans, der als eher hügelig zu bezeichnen ist, obwohl im Nordosten Ausläufer des abessinischen Hochlandes und die Berge von West-Darfur Höhen über 2000 bzw. knapp 3000 Meter erreichen (vgl. Mac Michael 1954: 13). Die „Lebensadern“ des Sudans sind der weiße und blaue Nil, die bei der sudanesischen Hauptstadt Khartum zum eigentlichen Nil zusammenlaufen. Der Norden des Landes ist durch Wüsten und Halbwüsten geprägt, die nur im Einzugsgebiet des Nils bebaubares Kulturland ermöglichen (ibid.: 13f; Holt 1961: 4f). Unterhalb Khartums beginnt die Halbwüste in Savanne überzugehen und bietet genügend Fläche für Getreideanbau und Weiden für Kamele, Ziegen aber auch Schafe und Rinder, die Richtung Süden häufiger als Nutztiere verwendet werden (MacMichael 1954: 14). Die südlichen Provinzen des Sudans, die in diesem Text nicht näher behandelt werden, sind durch mehrere Flüsse durchzogen und beheimaten sumpfige feuchte Gebiete (ibid.: 14).

An der östlichen Seite des äthiopischen bzw. somalischen Hochlandes liegt das Staatsgebiet Somalias. Aufgrund der Breitenlage – zumindest Zentral- und Südsomalias – wäre dieses Gebiet den feuchten Tropen zuzurechnen. Das semi-aride Klima im Süden und im Nordwesten, als auch die ariden Bedingungen im Nordosten des Landes, ergeben sich durch die nordöstliche Ausrichtung der Somali-Halbinsel, die dafür sorgt, dass die Sahelzone weite Bereiche Somalias umfasst (Steiner 1991: 31). Regenreiche und somit Getreideanbau ermöglichende Zonen befinden sich einerseits im Nordwesten des Landes, wo durch die Höhenlage der östlichen Ausläufer des somalischen Hochlandes genügend Niederschläge vorhanden sind. Andererseits ermöglichen die ganzjährig wasserführenden Flüsse Jubba und

Shebelle im Süden Somalias und das dazwischenliegende fruchtbare Delta teilweise auch intensive Agrarwirtschaft (vgl. *ibid.*: 31).

Der Zwergstaat Dschibuti und das südliche Eritrea sind durch die ariden Bedingungen des Danakil-Tieflandes geprägt, dass durch seine ressourcenarmen unbebaubaren Böden gekennzeichnet ist (Matthies 1992: 12f, 131).

Das als *Kebessa Region* bekannte Hochland Eritreas ist geeignet, um Ackerbau zu betreiben, und ist kulturell und klimatisch mit dem äthiopischen Hochland verbunden (vgl. Bereketab 2000: 66f).

Große Teile des in diesem Text behandelten geographischen Gebietes liegen in der Sahelzone, welche klimatisch den Übergang zwischen den ariden Flächen der Sahara im Norden und den Savannen im Süden markiert (Grove 1978: 407). Die als Sahel bezeichneten Naturräume haben nicht nur variierende Niederschlagsmengen von Norden nach Süden, sondern auch zeitlich und räumlich (Johnson/Anderson 1988: 5) bzw. über kurze oder lange historische Perioden (Grove 1978: 407). Diese Fluktuationen in Niederschlägen oder besser gesagt die generellen klimatischen Bedingungen erfordern eine hohe Adaptionsleistung der Sahel-Bewohner:

„The natural environment of the Sahelian countries makes high demands on the knowledge and practise of the agricultural producers. They have to take due account of the specific restrictions posed by the climate, soils and hydrography. The variability increases the risks considerably and leads to risk-spreading behaviour among the farmers and the pastoralists (Harts-Broekhuis/De Jong 1993: 42).”

Grove (1978) inkludiert den Zentral-Sudan, Nord-Äthiopien, Nord-Eritrea als auch große Teile Somalias in die Sahelzone, während er den Nord-Sudan, Süd-Eritrea und Nord-Ost Somalia der ariden Wüstenzone der Sahara zurechnet (vgl. *ibid.*: 608). Die Einteilung des geographischen Gebietes in klimatische Zonen, die Böden, Wasserressourcen als auch Fauna und Flora – unabhängig vom menschlichen Eingriff in das Ökosystem – bestimmen, haben eine zeitliche Komponente. Dies zeigt sich deutlich in der archäologischen Studie von Kuper und Kröpelin (2006), die starke klimatische Schwankungen innerhalb der letzten 10.000 Jahre im östlichen Saharagebiet nachweisen konnten. Bis 8500 v. Chr. nahm die Sahara ein Drittel der Fläche des gesamten afrikanischen Kontinents ein und hatte eine 400 km südlichere Ausdehnung als sie heute besitzt. Mit dem Einsetzen der Monsun-Regen in diesem Gebiet nach 8500 v. Chr. wandelte sich die Wüste in eine Savanne, die ausreichend gute Bedingungen für die Besiedelung der ehemaligen Wüste durch an Savannen angepasste Jäger und Sammler aus dem Süden bot (Kuper/Kröpelin 2006: 805). Ab 7000 v. Chr. hatten sich die

Siedler in der Ost-Sahara etabliert, die zunehmend mit der Domestizierung von Ziegen und Schafen ihre Subsistenz bestritten. Die klimatische Wende, die durch das Ausbleiben der Monsunregen nach 5000 v Chr. ausgelöst wurde, veranlasste die einheimische Bevölkerung die Sahara in Richtung des Nils zu verlassen:

„The large-scale exodus from the Egyptian Sahara coincides with the rise of sedentary life along the Nile. The first Neolithic communities in Fayum and Merimde, starting around 5000 B.C.E. with already fully developed cultivation of wheat and barley, are clearly rooted in Near East traditions. At the same time, essential social and cognitive aspects can be traced back to Saharan cattle herders and their spiritual heritage (Kuper/Kröpelin 2006: 806).”

Mit der Abwanderung aus dem nunmehr existenzgefährdenden Habitat der Sahara an die Flussufer des Nils ging eine Konzentration der sesshaften Bevölkerung in diesem Gebiet einher, welches in der Begründung der pharaonischen Königtümern kulminierte (ibid.: 806).

Die ökologischen Voraussetzungen in den Ländern Sudan, Äthiopien, Eritrea, Dschibuti und Somalia sind aber nicht nur durch die natürlichen Fluktuationen des Klimas bestimmt, sondern vermehrt auch durch den menschlichen Eingriff. Anpassung an jährlich variierende Bedingungen begegneten Pastoralisten mit der Differenzierung oder Maximierung der Herden, um in Dürre Jahren genügend Tiere zur Verfügung zu haben. Bauern verminderten ihr Ernteausfallrisiko mit der Bebauung verschiedener Gebiete oder mit der Rationierung des Saatgutes (Harts-Broekhuis/De Jong 1993: 63f). Heute wird mehr in Nutztiere von Nicht-Pastoralisten investiert und die Seuchen halten sich in Grenzen. Dadurch wird die Tragbarkeit menschlichen und tierischen Lebens in dieser Umwelt öfter überschritten als früher. Das führt dazu, dass die Hirten größere Gebiete bräuchten, die aber durch vermehrte *cash crops Produktion* in südlicheren Landesteilen nicht mehr zugänglich sind (ibid.: 65f). Ein zusätzlicher Faktor ist das Bevölkerungswachstum, welches zwar unterschiedlich in den einzelnen Ländern (und Gebieten) Nord-Ost Afrikas ist, aber in einer derart prekären Umwelt schnell negative Folgen für das ökologische Gleichgewicht und somit auch für die menschliche Subsistenz verursachen kann (ibid.: 66ff).

Eine tiefgehende Analyse des menschlichen Eingriffs in die Natur wird in den folgenden Kapiteln erarbeitet. Um ein besseres Verständnis für diese Problematik zu bekommen, ist es jedoch notwendig, zuerst auf die Produktionsweise an sich näher einzugehen.

4.3. Produktionsweisen

4.3.1. Pastoralismus und Nomadismus

Pastoralismus bezeichnet eine Produktionsweise, in der durch die Zucht domestizierter Tiere - wie etwa Schafe, Ziegen, Rinder oder Kamele - Nahrung⁸¹ für die Subsistenz erzeugt wird. Mit der Zucht von Nutztieren geht meistens auch ein mobiler Lebenswandel (Nomadismus) einher, um genügend Nahrung für die Tiere zur Verfügung zu haben (vgl. Hicks 1993: 31). Nach Barth (1973: 13) benötigen Pastoralisten drei Arten an Produktionsfaktoren:

- Erstens brauchen sie Land in der Form von Weiden.
- Zweitens sind Herden notwendig, die das Kapital des Viehzüchters ausmachen und
- drittens braucht es Arbeit, um die Herden zu koordinieren, zu beschützen und sie innerhalb der Größe zu halten, die von dem Besitzer angestrebt wird.

Nomadischer Pastoralismus muss allerdings als Idealtypus gesehen werden (vgl. Goldschmidt 1979: 16), da einerseits der Grad an Mobilität (Nomadismus) von den als Futter für die Herden notwendigen Weideplätze abhängt (vgl. Hicks 1993: 30f) und andererseits die Einordnung in die pastorale Produktionsweise vom Ausmaß der Ernährung durch selbstangebaute Feldfrüchte abhängig ist (vgl. *ibid.*: 31).

Die Regionen, die von Pastoralisten bewohnt werden, sind ökologisch mannigfaltig und haben unterschiedliche Vorkommen an Ressourcen von Wasser, fertiler Böden und Weiden (Marx 1978: 45). Die *Beja* als Exempel, die im Gebiet des Nord-Ost Sudans und in den Tiefländern Nord-Eritreas beheimatet sind, leben unter ariden Bedingungen der nubischen Wüste im Norden und unter semi-ariden im Grenzgebiet zu Eritrea (vgl. Seligman 1913: 596 bzw. Birsak et al. 1989: 114/ Grove 1978: 408 für Niederschlagsmengen). Die *Beja* des Sudans sind fast ausschließlich Schaf- und Kamelnomaden, während in Eritrea auch Rinder gehalten werden. Die hügeligen Ausläufer des abessinischen Hochgebietes in Eritrea bieten einigen *Beja* Gruppen zusätzlich die Voraussetzung semi-nomadische und auch sesshafte agropastorale Lebensweisen zu führen (vgl. Hicks 1993: 213). Ein anderes Beispiel ökologischer Adaption sind die *Baggara* im südlichen Teil des Zentralsudans. Diese haben ausreichend grüne Weideflächen und Wasser zur Verfügung, um die Spezialisierung auf Rinderzucht ökologisch möglich zu machen. Teile des *Baggara-Landes* wären sogar für Landwirtschaft geeignet (vgl. Cunnison 1966: 3). Im Gegensatz dazu sind die Pastoralisten des semi-ariden

⁸¹ Nahrung können einerseits tierische Produkte wie Milch und Butter, aber auch das Tier (als Fleisch) an sich sein.

und etwas nördlicher auch der ariden Flächen des Sudans hauptsächlich Kamelhirten (ibid.: 1).

Dies führt zu der Schlussfolgerung, dass pastorale Lebensweisen zwar in verschiedenen ökologischen Zonen praktiziert werden, die Auswahl des Nutztieres aber mit den klimatischen Voraussetzungen korreliert. Die zwei oben angeführten Beispiele verdeutlichen die Priorität, die der Kamelzucht in den ariden und semi-ariden Flächen Nord-Ost Afrikas eingeräumt wird, während wasserreichere, grüne Weiden ermöglichende Bedingungen eher zu Rinderzucht führen. Einen weiteren Hinweis dafür liefert Lewis (1999), der dieselbe klimatische Verteilung der Nutztiere auch für Somalia aufzeigt (ibid.: 31). Ein zusätzliches Charakteristikum der ökonomischen Betätigung von verschiedenen pastoralen Gesellschaften am Horn von Afrika ist die häufige Koppelung der Rinderzucht mit unterschiedlichen Graden an landwirtschaftlicher Aktivität oder sogar primärer bäuerlicher Subsistenz mit komplementärer Viehwirtschaft. Kamelzucht hingegen wird meistens ausschließlich betrieben, ohne ergänzend landwirtschaftliche Produkte herzustellen (Hicks 1993: 32f).

Laut Marx (1978) leben Pastoralisten vorwiegend in Ökosystemen, die stark in Trocken- und Regenperioden unterteilt sind. Je mehr Niederschläge in den Regenperioden fallen, desto wahrscheinlicher ist die Kultivierung von Land. Dies führt nicht selten zu einer Trennung der Haushalte bzw. der gemeinsam lebenden Lineage-Sektionen in einen verbleibenden Teil, der sich um das bebaute Land kümmert und einen anderen, der mit den Herden auf Weidesuche geht. In der Trockenzeit fusionieren die Subsistenzeinheiten wieder, um gemeinsam ausreichend Nahrung für die Nutztiere zu finden (ibid.: 46). Die Variabilität der Regenmenge von Jahr zu Jahr als auch die saisonal unterschiedliche geographische Distribution des Regens bestimmt die Mobilität der Pastoralisten. Umso größer das potentielle Territorium ist, in dem sich die Hirten bewegen können, desto sicherer ist die Erhaltung der Herde und somit der Existenzgrundlage (vgl. ibid.: 48f). Andererseits schaffen ausgiebige Regenfälle die Möglichkeit, lange am selben Ort zu verharren, mit der Einschränkung, dass Pastoralisten aus weniger gut beregneten Gebieten denselben Sektor aufsuchen und eine Konkurrenzsituation entstehen kann, die nicht selten zu physischen Konflikten eskalieren (vgl. 3.4. Verträge und Konflikte).

Die divergierenden ökologischen Ausgangsbedingungen am Horn von Afrika führen zu lokalen Differenzierungen der pastoralen Produktionsweise. Hicks (1993: 31) bezieht sich auf Brandstroem et al. (1979), der die unterschiedlichen Adaptionen in Nord-Ost Afrika versucht zu kategorisieren bzw. die variierenden Formen von Pastoralismus zu definieren:

- *Nomadic pastoralists* include only those totally dependent upon their livestock, being wholly nomadic, and living in portable dwellings. This does not preclude their consumption of agriculture products, it simply means that they are not the producers of these products. Such populations may be camel, sheep and goat, cattle or horse breeders, or all of these, either in seasonal or annual migratory movement in search for pastures.
- *Semi-nomadic*(sic!) are similar to those above, with the exception that they practice minimal cultivation (usually at a base camp), and usually migrate seasonally.
- *Agro-pastoral*(sic!) inhabit areas less arid than either nomadic or semi-nomadic pastoralists. They are village dwelling agriculturalists, with animal husbandry as important supplementary activity. Herds may, however, have to be separated from the main households during a dry period, and moved to seasonal camps.

4.3.2. Agrarwirtschaft

Ähnlich wie bei der pastoralen Produktionsweise braucht Agrarwirtschaft drei Hauptproduktionsfaktoren.

- Land, welches geeignet ist, um bebaut zu werden
- Kapital in der Form von Samen und
- genügend Arbeitskraft, um ausreichend Nahrung zu erwirtschaften.

Anders als in der Nutztierzucht, in der das Kapital aus Tieren besteht, sind Samen billig und ermöglicht eine hohe Ertragsrate. Die Aussaat und die Ernte hingegen benötigen weitaus mehr Personen, um die Agrarwirtschaft effizient zu machen (Barth 1973: 13).

Die traditionelle Form der Landkultivierung in Eritrea und Äthiopien basiert auf regenabhängigem Ackerbau, wobei mit Ochsen gespannen gepflügt wird (Matthies 1992: 96). Die auf Subsistenz ausgerichtete kleinbäuerliche Organisation der Agrarwirtschaft teilte sich in das als *Rist* benannte Mischsystem aus kommunalem und privatem Besitz der Mitglieder der Dorfgemeinschaften (s. auch S. 56f für die eritreischen Dorfgemeinschaften) und in die Besitztümer des Kaisers, des Adels und der äthiopischen Kirche (Matthies 1992: 66). Die bebaubare Fläche Äthiopiens wird auf etwa ein Fünftel seiner Gesamtfläche geschätzt, wobei große Teile dieses Gebietes aufgrund der Hanglage schwierig zu kultivieren sind. Die seit Jahrhunderten fortschreitende Zerstörung der Wälder des abessinischen Hochlandes (um bebaubares Kulturland zu erhalten), hat schwere ökologische Folgen für die landwirtschaftliche Nutzung des Gebietes. Die durch Regen ausgewaschenen Böden, vor allem an den steileren Hängen, lassen kaum noch genügend nährstoffreiche Erde übrig, um effizient Getreide anzubauen. Die Folge ist ein Verlust an landwirtschaftlicher Produktivität,

die eine Nutzung neuer Landstriche – einhergehend mit weiterer Abholzung – bzw. die Bebauung ungeeigneter Böden mit sich zieht (vgl. *ibid.*: 56f).

Eine andere Art agrarwirtschaftlicher Ökonomien findet man/frau an den Ufern des Nils. Die jährlichen Überschwemmungen spülen nährstoffreichen Schlamm an die an den Rändern des Flusses befindlichen Felder. Die dadurch entstehenden fruchtbaren Böden werden das restliche Jahr aus Sammelbecken mit der Hilfe von Wasserrädern und anderen Irrigationssystemen mit Wasser versorgt (Murdock 1959: 105). Die in diesem Text relevante Bevölkerung des Nils vom ägyptisch-sudanesischen Grenzland im Norden bis zur sudanesischen Hauptstadt Khartum, sind die *Nubier* (*ibid.*: 158). Trotz der historischen Verknüpfung der nubischen Bevölkerung mit den pharaonischen Herrscherhäusern sind viele der Getreide und andere Feldfrüchte westafrikanischen Ursprungs und auch der Pflug findet in Nubien im Gegensatz zu Ägypten kaum Anwendung (*ibid.*: 161f). In Südsomalia nutzen die Feldbau betreibenden *Somali (Sab)* auch Flusswasser um ihre Felder zu bewässern. Steiner (1991) unterscheidet zwischen Bewässerungsfeldbau, der entlang des oberen Shebelle durch direkte Zuleitungen aus dem Gewässer praktiziert wurde, und Deichbewässerungsanbau am unteren Shebelle und dem Jubba, wo durch die abfallenden Ebenen des Gebietes die Felder bei Hochwasser überschwemmt wurden (*ibid.*: 62f). Gleich wie in Nubien ist das Pflügen des Bodens auch in Somalia nicht anzutreffen (*ibid.*: 65).

Neben diesen zwei Hauptvarianten der agrarwirtschaftlichen Nutzungen am Horn von Afrika werden auch trockenere Gebiete zur Kultivierung genutzt. Ein Extrembeispiel stellen die *Berti* des westlichen Sudans in der Region Nord-Darfur dar. Die klimatischen Verhältnisse dieses Lebensraumes sind für den Anbau von Kulturpflanzen nur marginal geeignet. Viele *Berti* sind über die letzten zwei Jahrhunderte Richtung Süden nach Ost-Darfur ausgewandert, wo für die Agrarwirtschaft bessere Bedingungen herrschen. Nichtsdestotrotz halten die verbliebenen *Berti* an ihrem sesshaften bodenbebauenden Lebensstil – zumindest ideologisch – fest, obwohl sich pastorale Aktivitäten mindestens genauso wichtig für die Existenzsicherung dieser Gesellschaft darstellen (Holy 1988: 135). Eine wichtige Rolle in der ökonomischen Situation der *Berti* spielen die lokalen Märkte auf zweierlei Weise. Erstens müssen die *Berti* viele Produkte ihres täglichen Lebens kaufen, da sie sie nicht selbst produzieren und zweitens benötigen sie Geld für etwa Brautpreise oder Regierungssteuern (*ibid.*: 136). In Jahren, in denen ausreichend Niederschläge fallen, produzieren die *Berti* einen Überschuss an Hirse, die sie einerseits speichern und auf dem Markt verkaufen. Investitionsmöglichkeiten für diese Gesellschaft sind gering und gehen fast ausschließlich in die Anschaffung von Nutztierherden (*ibid.*:141). Erreicht die Herde eine gewisse Größe, nimmt die Problematik, der unter der

Subsistenz liegenden Hirseproduktion in Jahren von zu niedrigen Niederschlagsmengen ab, da genügend Tiere an den Märkten verkauft werden können, um Nahrungsmittel zu bekommen. Dies verringert das Interesse derjenigen Haushalte, die reich an Nutztieren sind, hinreichend viel Arbeitskraft in die Feldbebauung zu stecken, um in schlechten Jahren genügend Hirse zu produzieren (ibid.: 143). In der Dürreperiode der ersten Hälfte der 1980er gingen die reichen Haushalte zu ihrer üblichen Strategie des Herdenverkaufs über. Der ausbleibende Regen im folgenden Zeitraum führte aber zu einem Massensterben der Nutztiere und verhinderte somit den Zukauf von Nahrung, da die übergebliebenen Herden nicht mehr genug Geld einbrachten (ibid.: 147ff). Arme Familien, die in der Periode vor der Dürre mehr Land kultiviert hatten, verfügten länger über Hirsereserven als Haushalte mit zahlreichen Herden. Folgerichtig betraf die Trockenphase Familien, die vorwiegend agrarisch tätig waren, in einem geringen Ausmaß (ibid.: 150). Obwohl die Agrarwirtschaft unter normalen ökologischen Bedingungen nicht an die faktische Bedeutung der Nutztierhaltung für die Ökonomie der *Berti* herankommt, erscheint die ideologische Betonung der Agrarproduktion im Kontext von Krisensituationen durchaus rational und existenzsichernd (ibid.: 150).

4.3.3. Beziehungen zwischen Pastoralismus und Agrarökonomien

Die letzten zwei Unterkapitel zeigten trotz ihrer analytischen Trennung, dass reine Formen beider Produktionsweisen in der afrikanischen Realität Seltenheitswert besitzen. Selbst die vorwiegend landkultivierenden Gesellschaften des abessinischen Hochlandes der *Nubier* und der südsomalischen *Sab* sind im unterschiedlichen Ausmaß abhängig von Nutztieren und pastoralen Aktivitäten (vgl. Matthies 1992: 56, 96; Murdock 1959: 161f; Lewis 1969: 61 in dieser Reihenfolge). Historische Daten deuten auch auf klimabedingte Oszillation zwischen pastoraler und agrarischer Produktionsweise, oder präziser formuliert auf Verschiebungen der relativen Bedeutung der einen gegenüber der anderen Subsistenzform, hin (vgl. Johnson/Anderson 1988: 22). Die folgende Darstellung versucht zusätzlich, die teils symbiotischen, teils asymmetrischen wirtschaftlichen Beziehungen sesshafter, bodenkultivierender mit nomadischen, Viehzucht betreibenden Gruppen und Gesellschaften zu rekonstruieren.

Die guten ökologischen Verhältnisse, die feuchte Savannen ab etwa 8500 v. Chr. im Gebiet der östlichen Sahara entstehen ließen, dürften auch für den Beginn der Domestizierung von Pflanzen, Getreide und Nutztieren in Afrika maßgeblich gewesen sein (vgl. S. 77f). Laut Gowlett (1988) entstanden pastorale und agrarische Ökonomien in etwa zeitgleich vor ungefähr 8000 Jahren (ibid.: 44; s. auch Murdock 1959: 19). Rinder, Schafe und Ziegen

wurden domestiziert, wobei die beiden letzteren höchstwahrscheinlich aus dem Nahen Osten diffundierten. Viehhaltung verlagerte sich durch die zunehmend ariden Bedingungen in den letzten Jahrtausenden immer weiter in den Süden und ist heute in der Sahara nicht mehr zu finden. Das Kamel, welches wohl am besten in trockenen Gebieten überleben kann, erreichte erst vor ca. 4000 Jahren den afrikanischen Kontinent (ibid.: 44; Murdock 1959: 19).

Pastoraler Nomadismus erfordert ständige oder zumindest häufige Mobilität. Dies schränkt die Möglichkeiten der wirtschaftlichen Autarkie für Nutztierzüchter ein, da sie nicht alle ihre lebensnotwendigen Subsistenzmittel - wie zum Beispiel Getreide oder Zelte - selber herstellen können (Sahlins 1968: 35; Brandstroem et al. 1979: 12). Als Konsequenz für pastorale Gesellschaften oder Gesellschaftsteile ergibt sich die Notwendigkeit, mit agrarischen Gruppen und Gesellschaften in Dörfern oder mit Händlern und Bauern in Städten und auf Märkten in Beziehung zu treten (vgl. Sahlins 1968:35; Swidler 1973: 23). Herden werden am Markt für Getreide sowie handwerkliche Produkte wie Waffen, Zelte und Kleidung verkauft (Sahlins 1968: 35f). Handel ist aber nicht die einzige Option für Pastoralisten. Da sie sich aufgrund ihrer Abhängigkeit von Produkten der Dörfer und Städte beim Tausch in einer nachteiligen wirtschaftlichen Position befinden, nutzen nomadische Gruppen und Gesellschaften oft ihr militärisches Potential um ihre Interessen durchzusetzen. Der bereits bekannten Methode des Überfalls mit einhergehendem Diebstahl – die auch zwischen pastoralen Gruppen üblich ist (vgl. 3.4. Verträge und Konflikte) haben die dörflichen und städtischen Bevölkerungen oft nichts entgegenzusetzen (ibid.: 36). Die Dominanz von Pastoralisten über die agrarische Bevölkerung wird auch von Barth (1973: 16) postuliert. Existieren zwei von einander ethnisch getrennte Gesellschaften in einem Regionalgebiet, die jeweils eine der erwähnten Produktionsweisen praktizieren, setzen sich meistens die Pastoralisten politisch durch. Die Folge ist ein Strom von Gütern durch Abgaben und Tribute von den Agrarproduzenten zu den Nutztierzüchtern. Ähnliche Effekte lassen sich auch innerhalb von Gesellschaften feststellen, die sich aufgrund der unterschiedlichen Produktionsweisen in zwei Bevölkerungsteile aufspalten. Die bodenbebauenden Gruppen werden zu „Gemeinen“, während die pastoralen Nomaden eine „Elite“ ausbilden, die die Kontrolle über die agrarische Produktion übernehmen (vgl. Barth 1973: 16f).

Eine andere Facette der *pastoral-rural-urban interaction* (Hicks 1993: 33) ist der Zustrom ehemaliger Pastoralisten in die Dörfer und Städte. Der Ausfall großer Teile der Herden kann Nutztierzüchter-Familien dazu zwingen andere Subsistenzmöglichkeiten – wie etwa durch Lohnarbeit in den Städten – zu suchen. Andererseits erhöhen erfolgreiche pastorale Aktivitäten die Interessen, auch in anderen Sektoren Geld zu investieren. So entscheiden sich

reiche Nutztierzüchter oft für den Kauf von Land und zu einer sesshafteren Lebensweise in Dörfern oder Städten, wo sie zum Beispiel durch die Vermietung von Grundstücken an Bauern eine gute Einkommensquelle erschließen (vgl. Sahlins 1968: 36f). Der Zuzug pastoraler Individuen und Familien in die Dörfer und Städte ermöglichen den verbliebenen Nomaden in schweren Dürreperioden die Unterstützung von sesshaft gewordenen Familien- oder Lineage-Mitglieder einzufordern, die ihnen Nahrung und Obdach gewähren (Hicks 1993: 51). Ferner gibt es Exempel aus Somalia, die zeigen, dass pastorale Gruppierungen für die Gründung und Aufrechterhaltung von Dörfern und Kleinstädten zumindest mitverantwortlich waren (ibid.: 51 zit. Cassanelli 1982: 74f).

4.3.4. Kapitalismus

Der koloniale Einfluss der Engländer, Franzosen und Italiener auf die „traditionellen“ Ökonomien in Nordost-Afrika war geographisch betrachtet höchst unterschiedlich. Wie bereits im Kapitel 3.5. *Der Staat* beschrieben, intensivierten die Italiener im eritreischen Hochland und Zwischenstromland von Juba und Shebelle die auf Subsistenz ausgerichtete Agrarwirtschaft und schufen riesige Monokultur-Plantagen für den Export in das Mutterland. Das Herzstück der landwirtschaftlichen Intensivierung der Engländer im Sudan war das *Gezira Projekt*, welches sich über zwei Millionen Hektar Schwemmland zwischen dem *Weißem* und dem *Blauen Nil* südlich von Khartum erstreckt. Durch Damm- und Kanalbauten wurde das gesamte Gebiet mit Wasser versorgt, in dem Baumwolle als *cash crops* und auch Nahrungsmittel in Form von Getreide für Mensch und Tier angebaut wurde. Die Organisation der Baumwollproduktion bzw. die Aufrechterhaltung des Betriebes lag einerseits in den Händen des Staates, der für die Instandhaltung der Infrastruktur zu sorgen hatte und andererseits bei privaten Firmen, die das Management, die Arbeitsorganisation und notwendige Dienstleistungen übernahmen. Die eigentliche agrarische Tätigkeit wurde von Privatpersonen, die die Nutzungsrechte eines gewissen Stückes Land pachteten, erledigt. Die vom Verkauf der Baumwolle akkumulierten Erlöse wurden zu 40% dem Staat, 20% den privaten Firmen und zu 40% den Pächtern ausbezahlt (vgl. MacMichael 1954: 151ff).

Auswirkungen der französischen Kolonialherrschaft in Dschibuti auf die Ökonomie dieses Gebietes beschränkten sich auf den Ausbau von Dschibuti-Stadt inklusive der Vergrößerung des Hafens zu einem internationalen Warenumschlagsplatz und dem Bau der Eisenbahnstrecke nach Addis Abeba, der Hauptstadt Äthiopiens (Matthies 1992: 130). Die ländlichen Gebiete Dschibutis so wie auch große Teile des Sudans, die Tiefländer Eritreas

und Nord-Somalia verblieben unter kolonialem Einfluss größtenteils außerhalb einer kapitalistischen Produktionsweise (vgl. auch 3.5. Der Staat).

Die Unabhängigkeit brachte einen neuen Schub an Investitionen und Kommerzialisierung auch in Gebieten und Sektoren, die von den Kolonialländern bisweilen ignoriert wurden. Die folgenden zwei Beispiele sollen die Verknüpfungen von Staat, Kapitalismus und „traditionellen“ Ökonomien verdeutlichen:

Das *Awash Valley* liegt am nördlichen Ende des großen Grabens, der das abessinische vom somalischen Hochland abtrennt und danach in die Danakil-Wüste übergeht (vgl. 4.2. Naturraum). Das Gebiet wird hauptsächlich von pastoralen *Afar* bewohnt, die ihre Herden die meiste Zeit des Jahres nahe des Awash Flusses halten (Bodestam 1974: 424ff). Grund dafür sind die starken Regenfälle im Hochland in den Sommermonaten, die den *Awash* über die Ufer treten lassen und für ausreichend Weideflächen, über die 8-monatige Trockenperiode entlang diesem, sorgen (Flood 1975: 5). In den 1960ern begann die kommerzialisierte Agrarwirtschaft in diesem Gebiet Fuß zu fassen, die durch die Gelder von USAID, *Weltbank* und anderen internationalen Institutionen als auch von privaten Investoren und Unternehmen finanziert wurde (ibid.: 6). Die Kontrolle respektive die Vergabe der Grundstücke sowie die Koordination und Organisation der effizienten Nutzung der natürlichen Ressourcen entlang des Flusses obliegt dem äthiopischen Staat via der *Awash Valley Authority (A.V.A.)* (Bodestam 1974: 427). Anfang der 1970er Jahre wurden bereits ca. 25% des bewässerungsfähigen Landes, vorwiegend für *cash crops* (Baumwolle und Zucker) verwendet, dass bis zu den 1980ern noch verdoppelt werden sollte (ibid.: 428f; Flood 1975: 6). Grundlage für die enorme Intensivierung der agrarwirtschaftlichen Aktivitäten im *Awash Valley* sind die fruchtbaren Böden, welche durch Bewässerung hohe Erträge ermöglichen (Flood: 1975: 6).⁸² Mitte der 1970er befand sich mehr als die Hälfte dieses Agrarlandes unter der Kontrolle ausländischer Unternehmen und etwa ein Drittel (29%) in den Händen von Sultan Ali Mira, *chief* der *Afar* im Awash Delta (ibid.: 6; Bodestam 1974: 431).

Die Auswirkungen der kommerzialisierten landwirtschaftlichen Nutzung des Awash Flusses und seiner Umgebung entzogen den *Afar* die wichtigsten Weidegründe für ihre Tiere. Sie mussten auf regenabhängige, weniger fruchtbare Weideflächen ausweichen, welche bald mit Überbevölkerung und Übergrasung konfrontiert waren (Bodestam 1974: 428f). Obwohl die agrarwirtschaftlichen Betriebe nur etwa 1% der von den *Afar* genutzten Landflächen ausmachen, okkupieren sie große Teile der einzigen Zone, die in Trockenzeiten genügend

⁸² Flood geht von einer Amortisation der Investitionen nach drei bis vier Jahren aus.

Vegetation zur Ernährung der Nutztiere zulassen (Flood 1975: 6f). Durch den Kauf von Konzessionen an irrigierbarem Land durch den Sultan Ali Mira blieb ca. ein Drittel dieses Landes unter Kontrolle der *Afar*. Andererseits kontrollieren 22 *Afar*-Farmer knapp über 60% dieses Gebietes, wobei der Sultan beinahe ein Siebentel der Gesamtfläche alleine unterhält (Bodestam 1974: 437). Inwieweit die prekäre Situation für Pastoralismus im *Awash Delta* zur Aufgabe dieser Produktionsweise geführt hat, ist schwierig zu beantworten. Bodestam schätzt jedoch, dass etwa 95% aller *Afar*⁸³ ein pastorales Leben führen (ibid.: 425).

Somalischer Handel mit Arabien, Indien oder Persien, in dem pastorale Produkte gegen Agrar- und Handwerksgüter umgeschlagen wurden, lässt sich einige hundert Jahre zurückverfolgen (Swift 1979: 448). Eine relativ rezente Entwicklung ist der stark steigende Export an Rindern und Kamelen, der durch die gesteigerte Kaufkraft der ölfördernden Länder Arabiens und der Golfstaaten ab den 1950ern einsetzte (ibid.: 451). In der „traditionellen“ pastoralen Produktionsweise wurden ausschließlich Herdentiere verkauft, die dem Erwerb agrarischer Nahrung sowie Werkzeugen, Waffen und anderer handwerklicher Produkte für die unmittelbare Subsistenz diene. Männliche und weibliche Nutztiere, die für die Reproduktion der Herden bzw. für die Milchversorgung nicht benötigt wurden verblieben trotzdem als Versicherung für schlechte Jahre in der Herde. Gleichzeitig fungierten die Tiere, die nicht direkt für die Subsistenz gebraucht wurden, auch als „Währung“ für die Knüpfung respektive Stärkung der sozialen Kontakte – wie etwa bei Brautpreisen (ibid.: 453).

Die gestiegene Konzentration der pastoralen Produktion auf den Markt führte zu einer relativen Mehrung von Kamelen und Rindern in Bezug zu anderen Nutztieren (Schafe, Ziegen) in ganz Somalia. In Süd-Somalia gibt es Anzeichen dafür, dass die Geschlechts- und Altersstruktur in manchen Rinder-Herden bereits die reproduktive Fähigkeit dieser beeinträchtigt. In Abwesenheit von erwähnenswerten Produktivitätssteigerungen im pastoralen Sektor fehlen die Tiere nicht nur als physischer Ausdruck sozialer und persönlicher Beziehungen (s. auch 3.3. Heirat und 3.4. Konflikte und Verträge), sondern auch als Risikominimierung in Dürreperioden (Swift 1979: 455). Der kommerzialisierte Export von Kamelen und Rindern setzt die Pastoralisten dem kurzfristigen Preisschwankungen als auch den langfristigen Preisentwicklungen der internationalen Märkte aus (ibid: 455). Zwar konnten durch die hohe Nachfrage von Rindern und Kamelen im ölfördernden Nahen Osten gute Preise für die Tiere erzielt werden – auch relativ zu den Getreidepreisen des Marktes. Die Preiserhöhung von Kleidung absorbierte aber den größten Teil des erwirtschafteten

⁸³ Sowohl am Awash Fluss als auch in der Danakil-Wüste und Dschibuti.

Profits (ibid.: 462). Zusätzlich ging ein großer Teil der Mehreinnahmen an die Mittelsmänner und Händler, die den Export organisieren, während die Pastoralisten des Hinterlandes weniger profitierten. Die Folge ist die Entstehung einer kleinen, aber reichen Handelsoberklasse in den Städten, die kaum mehr auf die „traditionelle“ verwandtschaftsbasierte Sozialstruktur mit der einhergehenden ökonomischen Absicherung angewiesen ist (ibid.: 464).

Der Effekt des Kapitalismus während und nach dem Kolonialismus für die „traditionellen“ Produktionsweisen Nord-Ost-Afrikas scheint auf vier verschiedene, aber untereinander zusammenhängende Weisen vor sich zu gehen:

- 1.) Pastorale und agrarische Produktion dient nicht mehr nur der Subsistenzsicherung, sondern orientiert sich zunehmend an den Bedürfnissen des Marktes mit allen Konsequenzen, die damit einhergehen (s. oben).
- 2.) Kapitalintensivere kommerzialisierte Formen von Landwirtschaft verdrängen weniger produktive einheimische Ökonomien (s. z.B. 3.5. *Der Staat* für italienische Plantagen in Südsomalia und Eritrea zur Kolonialzeit und die in diesem Kapitel beschriebenen Entwicklungen des *Awash Valleys* sowie der Kamel- und Viehzucht in Somalia).
- 3.) Die Verdrängung „traditioneller“ Ökonomien führte zur Entstehung einer Arbeiterschaft, die auf Grundlage ihrer früheren Subsistenzweise nicht mehr überleben konnte und Arbeit in den Plantagen oder den stark wachsenden Städten suchte. Beispielsweise leben heute zwei Drittel der dschibutischen Bevölkerung in der Hauptstadt (vgl.: C.I.A.-The World Factbook für Dschibuti).
- 4.) Die Herausbildung einer „echten“⁸⁴ Klassengesellschaft, sei es durch ökonomische Prozesse wie in Somalia und im *Awash Valley* oder durch die Politik der Kolonialregierungen respektive der autochthonen Führungen (vgl. 3.5. *Der Staat*), ist eine weitere relativ rezente Entwicklung.

Wie bereits mehrmals betont wurde betraf die Inkorporation in kapitalistische und staatliche Strukturen mehrheitlich die sesshaften agrarwirtschaftlich-orientierten Bevölkerungen des Horns von Afrika früher und stärker als mobile Pastoralisten (vgl. auch Barth 1973: 18). Welcher Anteil der Bevölkerungen Nordost-Afrikas heute in kommerziellen Betrieben der Landwirtschaft, Industrie und der Dienstleistungen tätig sind, ist nicht genau eruiert.

⁸⁴ Zwar gab es Häuptlingstümer, die eine stratifizierte Gesellschaft hervorbrachten. Für eine echte Klassengesellschaft ist die Trennung der inner-gesellschaftlichen Abhängigkeiten aber nicht genug ausgeprägt gewesen (vgl. Sahlins 1968: 24).

Matthies (1992) ist jedoch der Meinung, dass die Subsistenzökonomien der „traditionellen“ Produktionsweisen weiterhin vorherrschend sind (vgl. 48ff).

4.3.5. Korrelation von Produktionsweise und der Praxis der Infibulation

Wie bereits angemerkt wurde, ist die Verbreitung der Landwirtschaft in der Form von Bodenkultivierung oder der Nutztierhaltung boden-, höhen- und bewässerungsabhängig (vgl. 4.2. Der Naturraum). Auch wurde festgestellt, dass Mischformen zwischen den beiden Produktionsregimen die Mehrzahl der „traditionellen“ nordost-afrikanischen Ökonomien ausmachen (vgl. S. 83).

Mit der Ausnahme der Bevölkerung des abessinischen und somalischen Hochlandes, welches den flächenmäßig größten Teil (vorwiegend) agrarischer Betätigung am Horn von Afrika darstellt, praktizieren fast alle anderen Gesellschaften Infibulation (vgl. Darstellung Hicks 1993: 32). Gesellschaften bzw. Sub-Gesellschaften wie die auch ackerbaubetreibenden somalischen *Sab*, die *Nubier* und die *Berti* sind nicht nur komplementäre Viehzüchter, sondern auch im intensiven Kontakt mit pastoralen Nachbarn. Der im Unterkapitel 4.3.3. *Beziehungen zwischen Pastoralismus und Agrarökonomien* beschriebene rege Austausch von Pastoralisten mit sesshaften Bevölkerungsgruppen am Horn von Afrika durch Handel, Kooperationen in Form von Verträgen (z.B. Ehe), Verwandtschaftsverpflichtungen oder mittels militärischer Angriffe und/oder politischer Unterdrückung bzw. Dominanz, gilt für die letztgenannten Gesellschaften in hohem Maße (z.B. Steiner 1991: 226ff für die *Sab*; Murdock 1959: 158ff für die *Nubier*; Holy 1988: 135f für die *Berti*⁸⁵). Dies unterscheidet die im Flachland kultivierenden, Bodenbauern in bedeutender Weise von den Einwohnern der Hochländer, die aufgrund ihrer militärischen Stärke und dem schwer zugänglichen Gelände, dem Einfluss pastoraler Gesellschaften nur vorübergehend ausgesetzt waren (vgl. Matthies 1992: 22ff). Die im letzten Unterkapitel besprochenen sozio-ökonomischen Veränderungen durch die (teilweise) Integration in Welthandel und Kapitalismus zeigen keinen Zusammenhang mit der generellen Verbreitung von FGC (vgl.: S. 66f). Dem gegenüber erkennen die WHO (2006b: 5f) und Yoder et al. 2004: 53) aber die Tendenz eines Rückgangs invasiverer – also auch der Infibulation – Arten von FGC. Ob dies in Verbindung mit der Zunahme des Einflusses kommerzialisierter Wirtschaftsformen und der daraus resultierenden Verstärkung und Klassenbildung zu sehen ist, wäre eine wissenschaftlich interessante Fragestellung für weitere Forschungen.

⁸⁵ Holy beschreibt nur die Existenz nomadischer Nutztierhalter im selben regionalen Gebiet, in dem die *Berti* leben. Das Ausmaß an Kontakt kann aufgrund fehlender Quellen nicht bestimmt werden.

Entgegen der Annahme, Infibulation finde bei Gesellschaften mit verschiedensten sozio-ökonomischen Realitäten bzw. Produktionsweisen statt, betont Hicks (1993) den primär pastoralen Hintergrund dieser Praxis (ibid.: 30):

[...]although it certainly is true that infibulation is practiced by urban, village, seminomadic, and nomadic populations, and that an increasing number of the latter are (or are becoming) sedentarized, most of these populations have either a (relatively recent) pastoral origin, or have maintained kinship or economic associations with pastoral populations[...].

Auch für mich ergibt sich dieselbe Conclusio einer Korrelation zwischen einer stark pastoral geprägten Produktionsweise und dem Auftreten der Infibulationspraxis. Die bereits angesprochenen durch klimatische Veränderungen induzierten temporären Wechsel von eher pastoralen zu eher agrarwirtschaftlich dominanten Ökonomien und wieder zurück bei einigen nordost-afrikanischen Gesellschaften stehen nicht im Widerspruch zu Hicks Feststellung. Es ist weder anzunehmen, dass gesamte Gesellschaften den Übertritt in die andere Wirtschaftsform vollzogen haben noch diese exklusiv betrieben wurde. Was auch die Häufigkeit von ökonomischen Mischformen erklärt. Infibulation findet daher zwar bei einigen agrarwirtschaftlich orientierten Gesellschaften und Sub-Gesellschaften statt, diese sind aber in hohem Maß der militärischen und politischen Hegemonie mobiler Pastoralisten ausgesetzt (vgl. 4.3.3. Beziehung zwischen Pastoralismus und Agrarökonomien). Die Hochländer des Horns von Afrika, in denen Agrarökonomien vorherrschen und wenig Interaktion mit den mobilen Pastoralisten des Tieflandes stattfindet, praktizieren keine Infibulation.

4.4. Reproduktionsweisen

4.4.1. Einleitung

Gesellschaftliche Reproduktion wird in diesem Text gemeinsam mit der Produktionsweise als Grundlage der menschlichen, kulturellen Interaktion mit der physischen Natur betrachtet. Produktion und Reproduktion einer Gesellschaft sind wechselseitig determinierende Faktoren des sozialen Lebens, die demographische, ökonomische, politische und ideologische Strukturen erschaffen und verändern (Harris/Ross 1987: 2f). Als Reproduktionsweisen gelten alle Praktiken, die direkt oder indirekt auf die natürlichen Fertilitäts- und/oder Mortalitätsraten Einfluss nehmen bzw. diese bestimmen (ibid. 5). Praktiken respektive Institutionen, die Einfluss auf die reproduktiven Erfolge einer Gesellschaft haben, variieren je nach Kontext (zeit- und ortsgebunden) und werden von Harris/Ross (1987) in vier Kategorien unterteilt:

„[...] (a) care and treatment of fetuses, infants, and children; (b) the care and treatment of girls and women (and to a lesser extent of boys and men); (c) lactation frequency and scheduling; and (d) coital frequency and scheduling (ibid.: 5).“

Welche sozio-kulturellen Praktiken und Institutionen potentielle oder bereits untersuchte Wirkungen auf die Reproduktion bei den Bevölkerungen Nordost-Afrikas aufweisen, ist Thema des anschließenden Abschnitts. Die folgende Darstellung umfasst die für den Autor als relevantesten erscheinenden gesellschaftsdemographischen Maßnahmen nordost-afrikanischer Gesellschaften, die in oben genannter Definition von Reproduktionsweisen subsumierbar erscheinen. Diese werden zum Teil weder ausschließlich im untersuchten geographischen Gebiet durchgeführt noch kann der Anspruch auf Vollständigkeit gegeben werden.

4.4.2. Polygynie

Daten für die Häufigkeit polygyner Ehen am Horn von Afrika konnten für die *Somali* (durch Lewis 1962), Äthiopien, Eritrea und dem Sudan (durch DHS für das jeweilige Land) eruiert werden. Unabhängig von der Feststellung, dass alle infibulierenden Gesellschaften Polygynie betreiben (vgl. Hicks 1993: 82), variiert das Ausmaß hauptsächlich durch die Art der Produktionsweise.

Die höchste Rate an polygynen Heiraten am Horn von Afrika (zu denen Daten vorhanden sind) wurde durch Lewis (1962) bei den *Somali* festgestellt. Das erhobene *Sample* von 77 Männern im Alter zwischen 40 und 60 Jahren, zeigt eine Mehrheit (über 50%) von Männern, die mindestens mit zwei Frauen verheiratet sind (ibid.: 8). Eine weite Verbreitung von Polygynie findet sich auch für die Provinz Somali in Äthiopien, die – wie der Name schon suggeriert – mehrheitlich von *Somalis* bevölkert wird. Bei der Befragung derzeitiger verheirateter Frauen in diesem Gebiet geben 21% an, in polygynen Ehen zu leben (DHS Äthiopien 2005: 80). Bedenkt man/frau die Bevölkerungsstruktur Nord-Ost-Afrikas⁸⁶, sowie das höhere Alter von Männern, die mit zwei oder mehr Frauen verheiratet sind⁸⁷, ist eine Annäherung der beiden Erhebungen zur Verbreitung von Polygynie durchaus anzunehmen. Vergleichbar mit den Ergebnissen von Lewis (1962) und den Daten von der Provinz Somali im DHS Äthiopien (2005) sind die Resultate von der Provinz Affar⁸⁸, der südlichen Rotmeer-

⁸⁶ Das Median-Alter der Bevölkerungen des Horns liegt etwa zwischen 17-19 Jahren (vgl. C.I.A.-The World Factbook für die entsprechenden Länder).

⁸⁷ Die Anzahl an Ehefrauen ist an die ökonomische Leistung des Ehemanns gebunden. Männer die sich zur Heirat entschließen, müssen Brautpreise zahlen und zumindest für das physische Wohlbefinden der Frau sorgen. Mit jeder weiteren Ehefrau steigen die Ausgaben des Mannes (in Geld oder Naturalien wie etwa Vieh), die meistens erst in einem höheren Alter leistbar werden (vgl. e.g. Dorjahn 1958: 843f; Murdock 1949: 27)

⁸⁸ Mehrheitlich von Afar bewohnt

Küste Eritreas und dem Sudan. Alle drei Befragungen ergeben einen Anteil von ca. 20% an derzeitig verheirateten Frauen, die sich in polygynen Ehen befinden (DHS Äthiopien 2005: 80; DHS Eritrea 2002: 98; DHS Sudan 1990: xvii). Im Unterschied dazu ergeben die Zahlen der Provinzen des vorwiegend von sesshaften Bauern bewohnten abessinischen Hochlandes eine Frequenz von Polygynie, die die 5% nicht übersteigt (DHS Äthiopien 2005: 81). Auch für den Sudan ergeben sich Abweichungen in den Häufigkeiten von Polygynie bei nomadischen und sesshaften Gruppen. Henin (1969) analysierte die Stammesgruppen der *Baggara* im Westsudan und den *Kawahla* im Osten des Landes, die sich jeweils in nomadische und sesshafte Teilgesellschaften ausdifferenzieren (ibid.: 171). Obwohl die erste Welle der Ansiedelungen von *Kawahla* Stammesmitgliedern im Gezira-Gebiet erst in den 1920ern begann und eine weitere in den 1950ern folgte, ist die Häufigkeit an Frauen in polygynen Ehen bei den mobilen Pastoralisten doppelt so hoch, mit knapp 20%, wie bei den Bodenbauern (ibid.: 184). Das gleiche Ergebnis der Halbierung der Polygynie-Raten zeigt sich bei den sesshaft gewordenen *Baggara* im Gegensatz zu ihren nomadischen Stammesmitgliedern (ibid.: 184).

Die Feststellung Henins (1969), dass die Fertilität der Frauen in den untersuchten sesshaften Gruppierungen höher ist als die der nomadisch lebenden⁸⁹ und die bereits beschriebenen Unterschiede in der Polygynie-Häufigkeit, könnten auf einen Zusammenhang hindeuten (vgl. ibid.:172). Untersuchungen zu soziokulturellen Faktoren in Bezug zu Polygynie und Fertilität in Afrika sind spärlich und jüngere Analysen, meinem Wissen nach, nicht existent. Ähnlich wie bei strukturellen Analysen von Sozialsystemen drängt sich die Vermutung auf, dass konzeptionelle Veränderungen in der Sozial- und Kulturanthropologie über die letzten Jahrzehnte auch hier das Interesse zu anderen Fragestellungen hin verschoben hat. Folgende Studien sind daher alt und die Ergebnisse mit Vorsicht zu genießen, da Mängel der Methode und der Validität der Variablen durch fehlende wissenschaftliche Diskussion in diesem Bereich nicht auszuschließen sind.

Dorjahn (1958) verweist auf 18 von 23 Studien, die von aus dem subsaharischen Raum gesammelt wurden, welche geringere Fertilität von Frauen in polygynen Ehen postulieren (ibid.: 838; 840 f). Die Frage, ob dies eine zufällige Korrelation darstellt, andere nicht beachtete Variablen eine Rolle spielen oder ob Polygynie als Institution wirklich negative

⁸⁹ Der Unterschied reicht von 0,18 Kindern bei den beiden *Baggara* Einheiten bis zu 2,06 Kindern bei den *Rawahla*.

Wirkungen auf die Fruchtbarkeit von Frauen ausübt, wird in der Literatur kontroversiell diskutiert (Henin 1969: 184). Folgende Faktoren spielen dabei eine große Rolle:

1. Ist die Motivation von Männern eine zweite oder weitere Frauen zu heiraten, mit der Sterilität bzw. Sub-Fertilität der ersten Frau verknüpft, würde sich der Unterschied der Fertilitätsraten zwischen monogynen und polygynen Heiraten mit der höheren Anzahl an sterilen und sub-fertilen Frauen in zweiteren erklären lassen (vgl. Muhsam 1956: 5f).
2. Kommt es bei der Ehe mit mehreren Frauen zu einer geringeren Frequenz an sexueller Interaktion des Mannes pro Frau bzw. zu einer Vernachlässigung einer oder mehrerer dieser, könnte das Auswirkungen auf die Fruchtbarkeit einzelner Frauen haben (vgl. Muhsam 1956: 3f).
3. Eine weitere Erklärung bezüglich der Abweichungen der Fertilitätsraten ergibt sich aus der Annahme, dass der Intervall zwischen den Geburten von Kindern pro Frau bei polygynen Ehen länger ist als bei monogynen, als auch der Altersunterschied von Frauen und Männern in den verschiedenen Eheformen (vgl.: *ibid.*: 12ff).
4. Scheidungsraten wären ein weiterer Indikator für geringe Fertilität bei Polygynie, wenn Eheinstabilität bei derartigen Heiraten eine höhere Frequenz hätte (vgl. Henin 1969: 184).
5. Die angesprochene Korrelation zwischen höherem Polygynie-Vorkommen und geringerer Fertilität bei nomadisierenden Pastoralisten in Henins Studie (1969) könnte unabhängig von polygynen Ehen durch Unterschiede in der Ernährung und Problemen von Geburten bzw. Aufziehen von Kindern durch die mobile Lebensweise verursacht sein.

Die Ergebnisse der mir vorliegenden Studien, die sich implizit oder ausschließlich mit der potentiellen fertilitätsverringernenden Wirkung von Polygynie beschäftigen, ergeben einige interessante Einblicke in mögliche Zusammenhänge soziokultureller Institutionen und ihren Einfluss auf die Fertilität. Die in Punkt 1 (s. oben) erwähnte Annahme einer größeren Häufigkeit von infertilen oder subfertilen Frauen in polygynen Ehen werden von Dorjahn (1958: 851ff) aufgrund seiner quantitativen Daten zurückgewiesen und auch Muhsam (1956: 5f) kann aufgrund seiner Daten diese Annahme nicht bestätigen. Henins Ergebnisse (1969: 178ff) hingegen deuten sehr wohl auf die in Punkt 1 formulierte Annahme, wobei im Gegensatz zu den ersten zwei genannten Studien Gruppen in unterschiedlichen Produktionsregimen untersucht wurden und somit die in Punkt 5 genannten Faktoren keine

Berücksichtigung finden. Geringere Frequenz sexueller Interaktion bzw. die Vernachlässigung einer oder mehrerer Frauen (s. Punkt 2) in polygynen Ehen werden von Dorjahn (1958: 847; 857), Muhsam (1956: 16) und Henin (1969: 196) als sehr wahrscheinliche Faktoren für Fertilitätsunterschiede zu monogynen Ehen angesehen. Empirische Bestätigungen kann aber keine dieser Untersuchungen liefern und auch auf die Problematik der Datenerhebung von der Frequenz sexueller Interaktion sei hingewiesen. Solche Daten können erstens nur durch Befragungen erhoben werden und inwieweit Antworten von InformatInnen bei einem derart sensiblen Thema der Wahrheit entsprechen ist mehr als fraglich. Intervalle zwischen den Geburten von Kindern scheinen zwar bei monogynen und polygynen Ehen (Dorjahn 1958: 855f) und bei sesshaften und nomadischen Gruppen (Henin 1969: 192) zu variieren, die Faktoren die Einfluss darauf nehmen sind aber zu vielseitig⁹⁰ um einen Zusammenhang zur Polygynie auch nur ansatzweise zu verifizieren. Unterschiede in den Altersstrukturen zeigten nach der „Säuberung“ dieses Faktors keine Folgen für die geringere Fertilität bei polygyn verheirateten Frauen (Muhsam 1956: 10f). Gleichzeitig zeigt Dorjahn (1958: 855), dass die Altersdifferenzen für beide Eheformen negative Auswirkungen auf die Fertilität haben können. Höhere Scheidungsraten, die einen Faktor für niedrigere Fruchtbarkeit darstellt (vgl. Punkt 4), werden bei polygynen Ehen von Dorjahn (1958: 849f) und für die nomadischen Teilgesellschaften bei Henin (1969: 175ff) angegeben. Punkt 5 der oben genannten Faktoren spielt für die Analysen Muhsams (1956) und Dorjahns (1958) keine Rolle, da gleiche sozio-ökonomische Bedingungen vorherrschen.

Trotz der methodologischen Probleme in der Analyse zeigt sich ein Zusammenhang von Polygynie⁹¹ und Subfertilität in den Untersuchungen Dorjahns (1958), Muhsams (1956) und bei Henins (1969) zu einem geringeren Grad. Die folgende Darstellung ist ein Versuch ein kohärentes Bild möglicher Zusammenhänge zu vermitteln: a.) Einzelne Frauen in polygynen Ehen haben tendenziell selteneren sexuellen Kontakt mit ihren Männern oder werden (sexuell) vernachlässigt (z.B. Muhsam 1956: 16; Dorjahn 1958: 847); b.) dies könnte u.a. durch das Ausweichen von Männern auf andere Frauen bei langen Stillzeiten passieren⁹² (z.B. Dorjahn 1958: 849), durch die In- bzw. Subfertilität einer der Frauen (z.B. Henin 1969: 178ff) oder ihr gehobenes Alter (z.B. Muhsam 1956: 13); c.) dies führt wiederum zu einer höheren Scheidungsrate, sei es z.B. durch die sich vernachlässigt fühlenden Frauen (z.B. Henin 1969: 176) oder die Männer, welche die fehlende Fruchtbarkeit einer Frau beklagen (z.B. Dorjahn

⁹⁰ Diese Faktoren sind u.a. postpartale Abstinenz und Amenorrhö, Stillzeiten und Ernährung (s. 4.4.2.3.)

⁹¹ Beziehungsweise mit ihr einhergehenden Phänomenen

⁹² Diese Thematik wird anschließend besprochen

1958: 850); d.) schlechte Ernährung, viel Arbeit und Mobilität haben wiederum Einfluss auf a.) und b.) (Henin 1969: 196 und nächstes Unterkapitel) und verstärken die genannten Effekte.

Abgesehen von den Auswirkungen polygyner Ehen auf die Fertilität pro Frau, ermöglicht die Heirat mit mehreren Frauen dem Ehemann eine höhere Kinderanzahl (Muhsam 1956: 6). Der Wunsch nach vielen Kindern ist ein generelles Phänomen bei Männern im ganzen Untersuchungsgebiet und darüber hinaus (z.B. Gruenbaum 2001: 169; Boddy 1989: 54; Newman/Russell 1983: 396). Dieselbe Motivation trifft auf Frauen zu, die durch das Gebären (männlicher) Nachkommen ihre Position in der Ehe und gegenüber der Familie des Ehemanns stärkt (Gruenbaum 2001: 167). Polygynie ist die „Belohnung“ ökonomisch erfolgreicher Männer, die ihnen das Potential für eine große Nachkommenschaft bietet und ihnen aufgrund der verwandtschaftsorganisierten Solidarität ökonomische, politische und prestigeerweiternde Handlungsfelder eröffnet (z.B. Dorjahn 1958: 844; Muhsam 1956: 6). Für Newman/Russell (1983) schafft die Konzentration menschlicher Ressourcen in polygyner Ehen andererseits durch ihre fertilitätshemmenden Wirkungen aber ein gesamtgesellschaftliches Sub-Optimum an Fertilität und bremst somit das Bevölkerungswachstum (ibid.: 406).

4.4.3. Temporale Abwesenheit von Männern

Pastorale und Semi-pastorale Lebensweisen (vgl. 4.3.1. Pastoralismus und Nomadismus) erfordern oft eine temporale Trennung der Herden und somit auch der Haushalte (Marx 1979: 46). Männer und ihre (mehrere) Ehefrauen befinden sich zu gewissen Zeiten des Jahres in unterschiedlichen geographischen Gebieten. Selbst Agro-Pastoralisten, sofern sie polygyn sind, haben oft eine Frau im permanenten Basis-Camp, während die andere gemeinsam mit dem Ehemann auf der Suche nach guten Weiden für die Herden unterwegs ist (Hicks 1993: 97). Aber nicht nur die Notwendigkeiten der Herdenversorgung führen zur Separation der Haushalte. Die Männer der *Kababish* unternehmen lange Reisen zu Märkten oder graben und reparieren Brunnen in ihren Weidegebieten (Asad 1970: 46). Das gleiche berichtet Lewis (1962) von den *Somali*, wo eine temporale, physische Trennung des Vaters von dem Rest seiner Familie nicht unüblich ist (ibid.: 8).

Die notwendige Mobilität durch die gegebenen Subsistenzmöglichkeiten bei pastoralen, semi-pastoralen und agro-pastoralen Gruppen und Gesellschaften führen zu oft langen Separationen des Haushaltes (Asad 1970: 43). Die lange Absenz von Männern vor allem in den Trockenzeiten verunmöglicht sexuellen Kontakt zwischen den Ehepartnern und hat

gleichzeitig einen negativen Effekt auf die Beziehung. Ein Umstand, der für Newman/Russell (1983) auch für die geringe Fertilitätsrate bei den *Fulani* in Westafrika mitverantwortlich ist:

„Seemingly more important than marital preference in reduced fertility are the stresses in Fulani life that leads to spatial separation of husband and wife and often to divorce (ibid.: 404).”

Die Seltenheit sexueller Aktivität durch die Abwesenheit der Männer betrachtet auch Henin (1969) als Faktor für die verringerte Fruchtbarkeit der Frauen bei nomadischen Gruppen im Sudan (ibid.: 196).

Die durch die Produktionsweise verursachte Abwesenheit der Männer verringert die Beischlafshäufigkeit, wie es bereits bei der Polygynie aus anderen Gründen festgestellt wurde. Die negativen Folgen für das Eheleben durch Absenz betreffen poly- als auch monogame Heiratsbeziehungen gleichermaßen.

4.4.4. Andere Fertilitätsfaktoren durch kulturelle Institutionen und Praktiken

Ernährung, Stillperioden, postpartale sexuelle Abstinenz und Amenorrhö sowie Intervalle zwischen den Geburten und Alter bei der Geburt des ersten Kindes stellen interdependente Variablen für die Fruchtbarkeit von Frauen und Mädchen dar, welche vor allem die Interaktion des weiblichen Organismus (im biologischen Sinne) mit kulturellen Normen und Praktiken verdeutlichen.

Ausgewogene und ausreichende Ernährung sind Voraussetzungen für eine gute Gesundheit und damit auch für die Fruchtbarkeit bzw. das Überleben von Frauen und ihren Neugeborenen (Harris/Ross 1987: 7). Matthies (1992) beschreibt das Horn von Afrika⁹³ als „eine(r) der Weltregionen, die ein chronisches, strukturelles Nahrungsmittel-Defizit aufweisen[...] (ibid.: 49; s. auch Johnson/Anderson 1988)“. Henin (1969) wiederum verweist auf Differenzen der Ernährungssituationen zwischen nomadischen und sesshaften Gruppen im Sudan, wobei erstere seiner Meinung nach schlechter ernährt sind (ibid.: 196f). Eine weitere Differenzierung erfolgt auf sozio-kultureller Ebene in Nordostst-Afrika, in denen Frauen und Kinder im Allgemeinen erst nach dem Mann zu essen bekommen und daher oft weniger gut ernährt sind (vgl. Hicks 1993: 83).

Stillperioden und postpartale sexuelle Abstinenz sind zusätzliche Einflussfaktoren, die direkt und indirekt auf die Fertilitätsraten von Frauen einwirken. Henin (1969) geht davon aus, dass schlechte Ernährung zu längeren Stillzeiten bei nomadischen Gruppen führt:

⁹³ Matthies Definition des Horns von Afrika exkludiert den Sudan.

„First, the mother is usually undernourished because of the imbalance of the nomadic diet; secondly, in the absence of a substitute, breast feeding continues for a long time until the baby is able to adopt the customary diet of the nomads (ibid.: 195).“

Zwar fordert der Koran eine postpartale Abstinenz für nicht mehr als 40 Tage, die sexuelle Meidung der Ehefrau durch ihren Mann scheint sich aber eher an der Stillperiode für den Säugling zu orientieren (Hicks 1993: 98f). Abgesehen von keinem oder nur sporadischem sexuellen Kontakt von Männern mit ihren säugenden Ehefrauen⁹⁴, führt das Stillen zur postpartalen Amenorrhö (Ausbleiben der Regelblutung) und somit zu einer Verzögerung der biologisch möglichen Empfängnisbereitschaft unabhängig von sexueller Enthaltbarkeit (vgl. Harris/Ross 1987: 8f; DHS Sudan 1990: 60; DHS Äthiopien 2005: 88). Anders als es von Henins Studie (1969) für den Sudan zu erwarten wäre, suggerieren die DHS-Daten für Äthiopien und Eritrea keinen Zusammenhang zwischen Nomadismus und längeren Stillperioden. Im Gegenteil: Die Provinzen Affar und Somali, in der Pastoralismus vorrangig ist, haben kürzere Phasen an exklusiver oder vorwiegender Ernährung von Säuglingen durch Laktation relativ zu den prädominant agrarwirtschaftlichen Gebieten in den Provinzen Tigray und *Amhara* (DHS Äthiopien 2005: 147) und daraus folgend auch kürzere Zeiten an postpartaler Amenorrhö (ibid.: 90). Aus den Ergebnissen der DHS-Studie für Eritrea sind in Bezug zu Säugung und Amenorrhö geringere Unterschiede als in Äthiopien zwischen Provinzen mit unterschiedlichen Produktionsregimen festzustellen (DHS Eritrea 2002: 165; 107). Provinzen mit pastoralem Hintergrund zeigen für Äthiopien neben relativ kürzerer Stillzeiten und postpartaler Amenorrhö auch geringere Intervalle zwischen den Geburten (DHS Äthiopien 2005: 53). In Eritrea sind wiederum die Korrelationen bezüglich Produktionsweise zu Intervallen zwischen den Geburten weit weniger eindeutig, weisen aber in dieselbe Richtung wie die Daten Äthiopiens (DHS Eritrea 2002: 64).

Das Alter einer Frau bei ihrer ersten Geburt beeinflusst die zeitliche Spanne der Reproduktionsfähigkeit, welches Teil des gesamten Fertilitätspotentials ist (z.B. DHS Äthiopien 2005: 53). Ländliche Gebiete, in denen Pastoralismus vorherrscht (z.B. Affar und Somali) heben den Alterdurchschnitt bei der ersten Geburt in Äthiopien (ibid.: 55). Genauso zeigen die Provinzen Maekel⁹⁵ und Dehubawi Kayih Bahri⁹⁶ in Eritrea steigendes Geburtsalter durch Stadtleben einerseits und großteils pastoral-nomadische

⁹⁴ Dies scheint zumindest bei polygynen Ehen häufiger vorzukommen (e.g. Dorjahn 1958: 849)

⁹⁵ Die Provinz Maekel umschließt Asmara, die Hauptstadt Eritreas.

⁹⁶ Mehrheitlich durch pastorale Afar bewohnt.

Produktionsregime andererseits (DHS Eritrea 2002: 66) und auch der Sudan weist dieselben Charakteristika auf (DHS Sudan 1990: 32; s. auch Henin 1969: 193).

Die gerade beschriebenen Daten weisen erst nach Ordnung der Variablen und der dazugehörenden Hintergrund-Bedingungen ein einigermaßen nachvollziehbares Gerüst auf. Henins (1969) Verknüpfung langer Stillperioden durch schlechte Ernährung bei den nomadischen Gruppen des *Samples* lässt sich nicht auf das gesamte Horn von Afrika ausdehnen. Die Annahme der schlechteren Ernährung bei Pastoralisten ist weder in Äthiopien noch in Eritrea auf Basis des durchschnittlichen *body mass index (BMI)* verifizierbar. Dennoch zeigen die Daten in pastoral geprägten Regionalgebieten einen hohen Prozentsatz an Frauen, die bedrohlich unterernährt sind (DHS Eritrea 2002: 183; DHS Äthiopien 2005: 164), welches auf einen hohen Grad an Ernährungsdifferenzen innerhalb der Regionen hindeutet. Auch die DHS-Ergebnisse bezüglich der Zeitspannen des Säugens und postpartaler Amenorrhö bei pastoralen Gesellschaften widersprechen Henins (1969) Aussagen, da diese im Landesdurchschnitt eher kurz sind. Die schneller wiedererlangte Fertilität bei Frauen in pastoral-orientierten Provinzen führt auch zu kürzeren Intervallen zwischen den Geburten (DHS Äthiopien 2005: 53; DHS Eritrea 2002: 64).⁹⁷ Längere Zeitabstände zwischen den Geburten haben aber positive Effekte auf das Überleben der bereits vorhandenen Säuglinge:

„[...]spacing births, killing sickly children, or eliminating one or more of multiple births[...]is[...] necessary to the health and welfare of as many offspring as possible in the tenuous material circumstances (Its 1975: 251).”

Je kürzer der Zeitraum zwischen den Geburten – vor allem in den ersten 24 Monaten – , umso größer die Gefahr des neugeborenen Kindes jung zu sterben (DHS Äthiopien 2005: 52) und die Gesundheit der Mutter anzugreifen (DHS Eritrea 2002: 63). Für die Provinzen Affar und Somali finden etwa 30% der Geburten innerhalb der ersten 24 Monate statt, wobei laut der Studie der Tod des vorangegangenen Babys stark auf die Verkürzung des Geburtenintervalls einwirkt (DHS Äthiopien 2005: 52). Das bedeutet, dass in den beiden Provinzen entweder hohe Mortalitätsraten der Neugeburten vorhanden sind oder die Praxis knapper Intervalle das Überleben des letztgeborenen Kindes gefährden. Möglicherweise verursacht letzteres auch eine höhere Mortalitätsrate in diesen Gebieten.

⁹⁷ Laut Dorjahn (1958), Henin (1969) und Hicks (1993) werden Frauen nach der Geburt und während des Stillens in polygynen Ehen länger sexuell gemieden. So verzögern sich die Intervalle zwischen den Geburten (s. S. 94). Trotz dieser Möglichkeit bleiben die Geburtsintervalle in Zonen mit vorwiegend pastoralen Gruppen kürzer als bei in Gebieten mit mehrheitlich sesshafter Bevölkerung.

4.4.5. Zusammenfassung

Das höhere Alter bei der ersten Geburt und die gerade besprochenen geringen Abstände der aufeinander folgenden Geburten suggerieren laut der hier besprochenen Daten *ceteris paribus* eine geringere Fertilitätsrate bei Frauen in (teil-)pastoralen Produktionsregimen als in anderen Produktionsformen im ländlichen Gebieten. Die größere Häufigkeit an Polygynie und räumlicher Trennung der EhepartnerInnen (zuzüglich ihrer Konsequenzen; vgl. 4.4.2.1 und 4.4.2.2.) bei Pastoralisten scheinen auch fertilitätsverringende Faktoren darzustellen. Setzt man/frau jedoch diese fertilitätsrelevanten Komplexe in Korrelation, ergibt sich ein Widerspruch. Wenn - wie die Daten suggerieren - die Abstände aufeinanderfolgender Geburten bei pastoralen Gesellschaften geringer sind, dürften die Abwesenheit der Männer und auch die Polygynie keine negativen Wirkungen auf die Geburtenraten haben – sogar das Gegenteil wäre zu erwarten! Geht man/frau davon aus, dass alle relevanten Variablen einbezogen wurden⁹⁸, haben entweder Polygynie und die Abwesenheit von Männern keine negativen Effekte auf die Fertilität oder eben die Wirkung der Säuglingsmortalität auf die Geburtenintervalle (s. oben) ist derart stark, dass obere Faktoren mehr als kompensiert werden. Zusätzliche empirische Forschungen könnten hier erhellend wirken.

Der Vergleich mit den DHS – Daten lässt keine eindeutigen Schlüsse zu, ob und in welchem Ausmaß „traditionelle“ Produktionsregime Einfluss auf die Fertilität nehmen (vgl. DHS Äthiopien 2005: 47ff; DHS Eritrea 2002: 56ff; DHS Sudan 1990: 23ff). Fertilitätsdifferenzen der Regionen zeigen durch den unterschiedlichen Einsatz „traditioneller“ (potentiell) fruchtbarkeitshemmender Maßnahmen, wie Polygynie, Stillzeiten und Intervalle zwischen den Geburten in den aktuellen Daten im Verhältnis zu Indikatoren wie Reichtum und Bildung⁹⁹, Verstädterung und besserer Ernährung kaum Relevanz. Fertilitätsraten sind mit Abstand in (Groß-)Städten unter gut gebildeten, reichen Frauen mit guter Ernährung am niedrigsten. Gleichzeitig sinken die Geburtenraten insgesamt in den Ländern – teilweise sogar drastisch (vgl. DHS Äthiopien 2005: xxiii ff; DHS Eritrea 2002: xv; DHS Sudan 1990: xvii). Kapitalismus und seine Begleiterscheinungen (z.B. Verstädterung) - gepaart mit finanziellen und ideologischen¹⁰⁰ Auslandsinvestitionen in die genannten Länder - , wirken sich mittlerweile in einigen Regionen stark senkend auf die Fertilitätszahlen aus. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass das Bevölkerungswachstum in allen Ländern Nordost-Afrikas

⁹⁸ Dies ist nicht der Fall, da FGC bzw. Infibulation noch nicht einbezogen wurden. Auch weitere Faktoren könnten eine Rolle spielen.

⁹⁹ Inwieweit bessere Bildung durch größeren Reichtum verursacht wird, bleibt in den DHS-Studien leider offen.

¹⁰⁰ Damit ist schulische Bildung, Empowerment von Frauen, Kinderschutz, etc. gemeint.

nicht zuletzt durch die sozio-ökonomischen Veränderungen der (teilweisen) Inkorporation der Subsistenzwirtschaft in den Kapitalismus erst verursacht wurde (vgl. z.B. Caldwell 1978; 2004).

4.4.6. Konsequenzen von FGC und im Besonderen der Infibulation auf Mädchen und Frauen

Infibulation als die invasivste Form von *female genital cutting* (s. S. 19) ist die am häufigsten praktizierte *Genitalschneidung* in Somalia, Dschibuti und dem Sudan (zwischen 65-80%). Eritrea weist eine Infibulationsrate von etwa 34% auf, während in Äthiopien die 5% nicht überschritten werden (vgl. 1.2.1 Überblick). Für das Alter, in dem Infibulation durchgeführt wird, gibt es keine Daten. Dennoch zeigen die Ergebnisse für FGC insgesamt in Ländern mit hoher Infibulationsdominanz, wie dem Sudan und Somalia, ein Durchschnittsalter von 6-10 Jahren (Balk 2000: 56 für den Sudan; Talle 1993: 85 für Somalia).

Daten zu gesundheitlichen Folgen von FGC im Generellen waren bis in die 1980er Jahre sehr spärlich. Die ersten aussagekräftigen Studien zu möglichen Zusammenhängen zwischen FGC und gesundheitlichen Problematiken wurden von Shandall (1967) und El Dareer (1982) erstellt (vgl. Gordon 1991: 3). Eine Reihe von methodologischen Problemen ergibt sich bei der Untersuchung gesundheitlicher Folgen eines bestimmten Faktors (in diesem Fall FGC). Etwa das Problem von der statistisch unzureichenden Anzahl von Untersuchungsobjekten oder fehlende Repräsentativität der *Samples* (vgl. Obermeyer: 2005: 445f; mehr dazu weiter unten). Viele Untersuchungen basieren auf Befragungen und unterliegen weiteren Unzulänglichkeiten bezüglich des Verständnisses der gestellten Fragen durch die InformantInnen, Anerkennung bestimmter Ursachen und ihrer Wirkungen durch Interviewte oder einfach die Problematik unwahrer Aussagen (vgl. Carr 1997: 37).

Trotz der erwähnten Unvollkommenheiten, die Untersuchungen dieser Art inhärent sind, weist die Literatur Konsistenz bei den erhobenen und potentiellen gesundheitlichen Kurz- und Langzeitfolgen durch Schneidung auf (vgl. Carr 1997: 38f; UNICEF: 2005: 16f; Gordon 1991: 6f; Oldfield-Hayes 1975: 628; Lightfoot-Klein 1993: 76ff; Shell-Duncan/Hernlund 2000: 14ff)

- *Schmerzhaftigkeit von FGC-Praktiken:*

Die Schneidung erfolgt oft durch nicht-medizinisches Personal (z.B. Beschneiderinnen) ohne Anästhesie, in einer Körperzone, in der eine starke Konzentration an Nervenendungen vorliegt.

- *Hämorrhagie (Blutungen):*

Fehlende Kompetenz der schneidenden Person können starke Blutungen bei den Mädchen auslösen, die mitunter lebensgefährlich sind. Gleichzeitig besteht die Gefahr, dass Mädchen aufgrund des Schmerzes unvorhersehbare Bewegungen machen, die zu Schneidungskomplikationen führen, die große Blutverluste als auch Verletzungen anderer Organe möglich machen.

- *Schock:*

Angst, Schmerz und starke Blutungen können einen Schockzustand des betroffenen Mädchens auslösen.

- *Infektionsgefahr:*

Die Nutzung von nicht-sterilen Werkzeugen bei FGC vergrößert das Risiko von Infektionen, Tetanus oder der Ansteckung mit HIV. Schlechte hygienische Verhältnisse können in der Folge Becken- und Fortpflanzungstraktsinfektionen mit sich bringen.

Weitere gesundheitliche Folgen werden vor allem mit der Infibulation in Zusammenhang gebracht:

- *Chronische Infektionen:*

Infibulationen führen oft zu größeren Wunden als andere Formen von *female genital cutting*. Zusätzlich verbleiben bei eng zugenähten weiblichen Geschlechtsorganen nur kleine Öffnungen, die langfristig den Abfluss von Urin und Menstruationsblut behindern können und daher die Infektionsgefahr steigern.

- *Infertilität:*

Genannte Infektionen vermögen die Fertilität von Mädchen und Frauen anzugreifen.

- *Komplikationen bei der Geburt:*

Durch die schmalen Öffnungen bei infibulierten Mädchen und Frauen werden medizinische Unterstützungen der Geburt (etwa durch Gebärmutterhalserweiterungen) erschwert. Trotz der üblichen Öffnung der Infibulation vor dem Gebären, kann das vernarbte Gewebe zu prolongierten Wehen führen, die eine Gefahr für das Überleben der Mutter und des Kindes darstellen.

Kommt es nach der Deinfibulation¹⁰¹, zu einer erneuten Infibulation (=Reinfibulation) erhöhen sich die angesprochenen Risiken für die Mädchen und Frauen. Als Begründungen für einen neuerlichen Eingriff werden oft die Wiederherstellung der Attraktivität des Geschlechtsorgans nach einer Geburt oder Scheidung angegeben bzw. um die Heiratschancen bei erfolgtem vorehelichen Sexualverkehr nicht zu gefährden (vgl. Peller 2000: 111; Boddy 1989: 54).

Die Literatur verweist weiters auf mögliche sexuelle und psycho-sexuelle Störungen, die durch FGC-Praktiken ausgelöst werden (z.B. Gordon 1991: 7f; Carr 1997: 39; Shell-Duncan/Hernlund 2000: 17; Lightfoot-Klein: 1993: 103ff; Gruenbaum 2001: 133ff):

- Die Amputation von Teilen der weiblichen Geschlechtsorgane, insbesondere der Klitoris, kann die sexuelle Empfindsamkeit von Frauen und Mädchen stark beschränken. Dies gilt auch für etwaige Langzeitfolgen durch die Schneidung wie chronische Infektionen.
- Enge Infibulationen verursachen große Schmerzen und Verletzungen für Mädchen und Frauen, wenn ihre (Ehe-) Männer versuchen, sie durch Penetration zu „öffnen“. Sexueller Kontakt kann durch die Infibulation potenziell für Wochen oder sogar Monate verunmöglicht werden und auch die Lust auf Sexualität im Allgemeinen beeinträchtigen.
- Angst vor Schmerzen beim Koitus, Traumata und Depressionen durch die erfolgten Schneidungen sowie mit FGC verknüpfte Rollenbilder der Frauen (vgl. 2.2. Tradition) werden in der Literatur als so genannte psycho-sexuelle Hemmungen beschrieben.

Todesfälle durch rituelle Schneidungen bei Frauen werden folgenden Ursachen zugeschrieben (Gordon 1991: 6f; Lightfoot-Klein 1993: 75; 79; Shell-Duncan/Hernlund 2000: 14; Hicks 1993: 11; Boddy 1998: 85f)

- Sofort bzw. kurzfristig eintretende Mortalität bei FGC wird mit großen Blutverlusten oder Sepsis in Verbindung gebracht. Die Wahrscheinlichkeit der Todesfolge erhöht sich bei der Verwendung nicht-steriler Schneidungswerkzeugen durch nicht-medizinisch ausgebildetes Personal vor allem in ländlichen Gebieten und bei Infibulationen.

¹⁰¹Der Begriff Deinfibulationen bezieht sich auf die „Öffnung“ der Infibulation entweder durch die Penetration des Mannes nach der Hochzeit oder auf operative Schneidungen um Geschlechtsverkehr zu ermöglichen (Talle 1993: 99ff; Oldfield-Hayes 1975: 620) bzw. die Geburt eines Kindes durchführen zu können (Gordon 1991: 7).

- Becken-, Harnröhren- und Fortpflanzungstraktsinfektionen können sich auf andere Organe wie Blase oder Nieren ausbreiten und bei der Absenz medizinischer Versorgung zum Tod führen.
- Prolongierte Wehen können durch die Unelastizität des vernarbten Gewebes der Geschlechtsorgane (am häufigsten bei Infibulationen) mit Hirnschäden und schweren Behinderungen des Säuglings oder sogar mit Totgeburten einhergehen. Eine Deinfibulation während der Geburt vermag durch starke Blutungen den Tod der Mutter mit sich bringen.

4.4.7. Studien und Meinungen

Die im vorigen Unterkapitel besprochenen physischen und psychischen Komplikationen von *female genital cutting* und im speziellen der Infibulation weisen die vermeintlichen gesundheitlichen Problematiken dieser Praktiken aus, ohne näher auf die Häufigkeiten der einzelnen Krankheitsbilder eingegangen zu sein. Die hier anschließende Diskussion mir zur Verfügung gestandenen Studien und ExpertInnenmeinungen¹⁰² sollen die Ausmaße durch FGC hervorgerufener Folgen auf die Gesundheit von Frauen und Mädchen verdeutlichen. Die Reihung der mit FGC zusammenhängenden gesundheitlichen Folgen wird analog zum letzten Unterkapitel fortgeführt.

Die Schmerzhaftigkeit von FGC ist abhängig davon, ob anästhetische Maßnahmen getroffen werden. In keiner der mir vorliegenden Studien wurden Daten erhoben, die die Häufigkeit von Anästhesie vor einer Schneidung erfassen. Die Befragungsergebnisse der DHS Studien weisen jedoch auf eine große Mehrheit an traditionellen BeschneiderInnen in Eritrea (92%), Äthiopien (98%) und dem Sudan (64%) auf (Yoder et al. 2004: 36f), die den Eingriff durchführen. Somit liegt die Vermutung nahe, dass keine Anästhesie (im medizinischen Sinne) stattfindet. Obermeyer (1999; 2004) konnte sieben Studien ausfindig machen, die Schmerzhaftigkeit bei FGC-Operationen mit Häufigkeiten zwischen 9 und 87 Prozent angeben (vgl. Obermeyer 2004: 452; Obermeyer 1999: 93). Die Vergleichbarkeit der Studien untereinander ist jedoch u.a. aufgrund unterschiedlicher Untersuchungskontexte und *Sample-Größen*, unbekannter Verteilung der einzelnen FGC-Formen und der jeweils gewählten Untersuchungs-Methode¹⁰³, nicht gegeben (vgl. Obermeyer 2004: 454f). Erfahrungsberichte

¹⁰² ExpertInnenmeinungen werden vor allem bei Absenz ausreichender qualitativ guter Untersuchungsdaten verwendet.

¹⁰³ Befragungen oder Beobachtungen bzw. methodisch fundierte Untersuchungen

betonen, dass enorme Schmerzen bei FGC unter traditionellen Bedingungen die Regel sind (vgl. z.B. Lightfoot-Klein 1993: 70ff; El Saadawi 1991: 33; Boddy 1989: 50f).

Starke Blutungen (Hämorrhagie) und Sepsis nach dem Eingriff in den weiblichen Genitalbereich bzw. bei der Geburt eines Kindes werden von sechs (einigermaßen) wissenschaftlichen Standards entsprechenden Studien thematisiert (Obermeyer 2004: 452; Obermeyer 1999: 93). Die Variabilität von Hämorrhagie bei den Untersuchungen liegt zwischen 0 und 17%. Oben erwähnte Verschiedenheiten der Untersuchungen lassen auch hier keine Vergleiche zu (Obermeyer 2004: 452; Obermeyer 1999: 93).

Daten zu Schockzuständen¹⁰⁴ konnten nur bei zwei Studien gefunden werden, die sich auf Schock durch Blutverluste beziehen und diese mit einer Frequenz von 0-3% angeben (vgl. Obermeyer 1999: 93). Einige AutorInnen erwähnen zusätzlich Aussagen von Informantinnen oder eigene Beobachtungen, die auf FGC ausgelöste Schocks verweisen¹⁰⁵ (z.B. Gruenbaum 2001: 57ff; El Saadawi 1991: 33; Boddy 1989: 50).

Infektionen in Bezug zu *female genital cutting* werden von sechzehn Studien untersucht. Sechs dieser Untersuchungen geben unspezifizierte Infektionen als Folge von FGC mit einer Schwankungsbreite von 2-37% an. Eine Studie quantifiziert Beckeninfektionen bei großteils infibulierten Frauen mit 22%. Die Vergleichbarkeit ist aber auch hier aus den bereits genannten Gründen unterminiert (vgl. Obermeyer 2004: 452; 454f; Obermeyer 1999: 93). Vier Studien, mit größerer methodologischer Strenge (Zuhilfenahme von Kontrollgruppen¹⁰⁶), zeigen statistisch signifikant höhere Vorkommen bei etwa Fortpflanzungstraktsinfektionen (Okonofua et al. 2002), Herpes oder bakterieller Vaginose (Morison et al. 2001). Häufigere chronische Beckenentzündungen werden von Shandall (1967) bei größtenteils infibulierten Frauen im Sudan erhoben, während Klouman et al. (2005) keine Unterschiede zwischen beschnittenen und unbeschnittenen Frauen in Nigeria und auch keine Übereinstimmung höherer HIV-Raten bei FGC findet (vgl. Obermeyer: 2004:448; Obermeyer 1999: 92f). Drei der vier Studien erfassen nicht ausreichend von Infibulation betroffene Mädchen und Frauen,

¹⁰⁴ Die Einbindung physischer und psychischer Schocks in eine Kategorie ist problematisch. Außerdem sind Schockzustände eine Körperreaktion, die unterschiedlichste Ursachen haben kann daher vermutlich in den Untersuchungen nicht einzeln ausgewiesen werden.

¹⁰⁵ Ob es sich um physische oder psychische Schocks handelt ist unklar.

¹⁰⁶ So genannte Kontrollstudien ermöglichen die Testbarkeit einer hypothetischen Ursache für eine gewisse Wirkung, indem eine Gruppe dieser Ursache ausgesetzt ist, während die andere es nicht ist. Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass ein Vergleich zwischen gewissen gesundheitlichen Problemen bei einer Gruppe mit beschnittenen Frauen und einer Gruppe mit unbeschnittenen Frauen (*ceteris paribus*) angestellt wird, um die Relevanz von FGC für gewisse Krankheitsbilder zu eruieren.

um Aussagen bezüglich gesundheitlicher Folgen durch diesen Eingriff anführen zu können (Obermeyer 2004: 450).

Höhere Infertilitätsraten durch *female genital cutting* konnten bei vier von sechs Studien mit Kontrollgruppen nicht nachgewiesen werden, wobei drei davon kaum bis gar keine Infibulationen umfassen (vgl. Obermeyer 2004: 450) und die Ergebnisse von Balks Untersuchung (2000) suggerieren eher, dass Infertilität durch höhere Scheidungsraten bei infibulierten Frauen in Verbindung zu bringen sind (ibid.: 70). Inhorn und Buss (1993) hingegen zeigen in ihrer Kontrollstudie in Ägypten mit 190 Frauen, dass die Wahrscheinlichkeit infertil zu werden mit der Invasivität der Operationen stark zunimmt (vgl. ibid.: 232). Auch Larsens Studie (2002) verweist auf höhere Risiken von primärer Infertilität¹⁰⁷ bei Infibulationen (s. Tabelle in Obermeyer 2004: 449). Die Daten zweier Arbeiten, die nur von FGC betroffene Frauen in den *Sample* inkludierten, kamen auf eine Infertilitätsrate von 4-9% (ibid.: 452).¹⁰⁸

FGC und deren mögliche Auswirkungen auf Komplikationen vor und während der Geburt eines Kindes ist der bis heute am intensivsten untersuchte Teilbereich gesundheitlicher Folgen durch Schneidungen. Gleichzeitig stehen auch im Bezug zur Infibulation ausreichend qualitativ gute Daten zur Verfügung, um aussagekräftige Interpretationen dieser zuzulassen. Probleme bei vaginalen Untersuchungen zur Feststellung möglicher Komplikationen während des Geburtsvorgangs bei infibulierten Frauen werden von sieben Studien beschrieben. Deinfibulationen werden in den meisten Studien als notwendige Maßnahme angesehen, um geburtsunterstützende Überprüfungen durchzuführen (vgl. WHO 2000: 18).

Folgende medizinische Negativ-Effekte durch FGC werden bei Kontrollstudien in Krankenhäusern angegeben¹⁰⁹ (Obermeyer 2005: 449f; WHO 2000: 97; WHO 2006a: 1835): Vermehrte Dammrisse (Larsen/Okonofua 2002; Berardi et al. 1985; WHO 2006a) und vaginale Einrisse (Rouzi et al. 2001a); erhöhte Notwendigkeit von Dammschnitten (Hakim 2001, Berardi et al. 1985; WHO 2006a); häufigere peripartale Hämorrhagie (WHO 2006a); häufigere prolongierte Wehen (DeSilva 1989); steigende Erfordernis der Wiederbelebung des Kindes (WHO 2006a); höheres Risiko an Todgeburten (Morison et al. 2001; Larsen/Okonofua 2002) und peripartaler Tod des Kindes während des Krankenhausaufenthalts der Mutter (WHO 2006a).

¹⁰⁷ Infertilität bei Frauen, die noch nie ein Kind bekommen haben.

¹⁰⁸ Anteil der Infibulationen nicht angegeben.

¹⁰⁹ Die meisten Studien beziehen sich auf das statistisch relative Risiko des Eintritts der untersuchten Komplikation

Das Risiko der Mütter, durch FGC während oder nach den Geburten zu sterben ist zwar statistisch auch erhöht, die Konfidenzintervalle¹¹⁰ sind aber so groß, dass die Daten mit Vorsicht zu behandeln sind (WHO 2006a: 1838). Höhere Risiken von Totgeburten bei Klitoridektomie und Exzision (s.S.19) weisen trotz höherer Wahrscheinlichkeit keine signifikante Korrelation¹¹¹ bei Morison et al. (2001: 648) und Larsen/Okonofua (2002 zit. in Obermeyer 2005: 450f) aus. Hakims Ergebnisse (2001) zeigen zwischen diesen Variablen überhaupt keine Differenzen (Obermeyer 2005: 450f).

Durch FGC verursachte sexuelle und psycho-sexuelle Probleme können nur über Befragungen eruiert werden, die bereits erwähnte methodische Schwachstellen besitzen (s.S. 100f). Obermeyer (2005) führt sieben Kontrollstudien an, die sich mit potentiellen sexuellen Negativeffekten von FGC auseinandersetzen (ibid.: 450). Die Ergebnisse der Untersuchungen stehen zum größten Teil in Widerspruch zueinander: Zwei Befragungsstudien zeigen deutlich negative Auswirkungen auf sexuelle Lust und Orgasmusfähigkeit, während eine andere keine Korrelation erkennen kann. Sexuelle Frequenz bei Frauen mit und ohne Schneidungen zeigen nur bei einer Studie Unterschiede. Die anderen zwei Arbeiten, die sich mit dieser Frage beschäftigten, negieren Differenzen in der sexuellen Häufigkeit. Vermehrte Dyspareunie (unspezifische sexuelle Störungen) oder „defekte Sexualität“, als Kategorien zweier Untersuchungen, zeigen nur bei Exzisionen signifikante Übereinstimmungen mit Schneidungen (vgl. Obermeyer 2005: 450).

Abgesehen von den ambivalenten Ergebnissen der oben beschriebenen Arbeiten vermag keine dieser eine adäquate Validität (s.S. 10) für die Prüfung sexuellen Wohlbefindens zu liefern. Die Untersuchungen geben keine Informationen über die Entwicklung und Definition der verwendeten theoretischen Konzepte der Sexualität, genauso wenig wie die „Übersetzung“ dieser in die Lebenswelten der Informantinnen (Obermeyer 2005: 453). Die Schwierigkeiten der Messung sexueller Befriedigung liegen in erster Linie an der kulturellrelativistischen Interpretation bzw. Verbalisierung von derartigen Empfindungen.¹¹² Die weiter oben angeführte Annahme der verringerten sexuellen Lust durch die Amputation von weiblichen Geschlechtsorganen, insbesondere der Klitoris, lässt psychologische und emotionale Faktoren außer Acht (vgl. Gruenbaum 2001:134). Ferner besteht die Möglichkeit, dass sich nach der Entfernung von Teilen des erogenen Geschlechtsgewebes, die erogene Zone auf andere

¹¹⁰ Konfidenzintervalle zeigen die Bandbreite möglicher Ergebnisse beim statistischen Test.

¹¹¹ Der Unterschied in den Wahrscheinlichkeiten kann durch Zufall entstanden sein.

¹¹² So gilt im nord-ostafrikanischen Raum die freie Ausübung der Sexualität als unmoralisch und nicht erstrebenswert. Frauen, die mit ihrer Sexualität „sparsam“ umgehen, entsprechen den gesellschaftlichen Normen (vgl. 2.2. Tradition).

Geschlechtsorgane verschiebt (vgl. Shell-Duncan/Hernlund 2000: 17). Die These der Schmerzhaftigkeit von Geschlechtsverkehr besonders bei Infibulationen wurde bis jetzt keiner systematischen Überprüfung unterzogen (Obermeyer 2005: 457). Zwar beschreiben einige Autorinnen die temporäre Unmöglichkeit von Geschlechtsverkehr durch zu enge Infibulationen und die großen Schmerzen, die mit trotzdem stattfindenden Penetrationsversuchen einhergehen (vgl. z.B. Talle 1993: 99f; Lightfoot-Klein 1993: 120). Andererseits zeigen einige Befragungen von Frauen, dass die sexuelle Befriedigung trotz FGC keine Seltenheit ist. Lightfoot-Kleins Interviews mit ca. 400 Frauen ergaben, dass 90% der von ihr befragten infibulierten Frauen regelmäßig oder zumindest hin und wieder einen Orgasmus bekämen (ibid.: 1993: 103). Auch Assaad (1980) bestätigt, dass die Majorität ihrer ägyptischen Interviewpartnerinnen sexuelle Befriedigung erfahren (ibid.: 8). Andere Studien wie Shandalls (1967) oder El Dareers (1982) im Sudan hingegen erhoben einen Anteil von mehr als zwei Drittel der befragten Frauen, die keine Befriedigung durch Sexualverkehr erfahren (zit. in Lightfoot-Klein 1993: 104ff).

Todesfälle als Konsequenz von FGC wurden bisher fast ausschließlich im Zusammenhang mit Geburten empirisch untersucht. Die Groß-Kontrollstudie der WHO (2006a) mit knapp 30.000 Frauen in sechs afrikanischen Ländern zur Untersuchung von FGC verursachten Komplikationen beim Geburtsvorgang schätzt, dass ein bis zwei zusätzliche perinatale Todesfälle bei Säuglingen auf 100 Lebendgeburten durch Schneidungen verursacht werden (ibid.: 1835). Das Risiko erhöht sich mit der Invasivität der Operationen und zeigt eine durchschnittlich mehr als doppelt so hohe Wahrscheinlichkeit (215%) von Todgeburten bei Infibulationen (ibid.: 1838). Drei andere Studien mit geringerer Sample-Größe und keiner Inkludierung von Infibulationen konnten keine signifikanten bzw. eine Studie überhaupt keine Differenzen zwischen Totgeburten von beschnittenen und unbeschnittenen Frauen feststellen (s.S. 106f).

Mohamuds (1991) demographische Exploration in Mogadischu – der Hauptstadt Somalias – über die potentielle Verbindung von Kindsmortalität und Infibulation kommt zu dem Schluss, dass die Sterblichkeit bei weiblichen Kindern mit Infibulationen um 13-72% größer ist als bei Kindern mit anderen FGC-Formen. Mohamud errechnet eine 42%ige Erhöhung der Säuglingssterblichkeit bei Infibulation und eine 95%ige bei Müttern mit Klitoridektomie im Gegensatz zur Sunna Operation¹¹³. Die überraschend größere Mortalitätsrate bei

¹¹³ Sunna Operation wird von Mohamud als die ungefährlichste Form von FGC beschrieben, die nur Teile der Klitoris entfernt.

Klitoridektomie im Verhältnis zur Infibulation führt Mohamud auf die bereits hohe Anzahl an Totgeburten bei infibulierten Frauen zurück, die in der Säuglingssterblichkeit nicht mehr erfasst werden. Kritik an dieser Untersuchung kommt von Obermeyer (1999), die die Auswahl der Daten Mohamuds als fehlerhaft und auch die fehlende Korrigierung des Ergebnisses durch weitere mögliche abhängige Variablen beklagt (ibid.: 100).

Für kurzfristig erfolgende tödliche Komplikationen durch schwere Blutungen oder Sepsis oder langfristige durch Infektionen bei *female genital cutting* gibt es keine systematisch erfassten empirischen Daten. Die folgenden Schätzungen sind daher nur marginal aussagekräftig, da sie keine fundierte wissenschaftliche Grundlage haben:

Sudanesische Ärzte schätzen die Mortalitätsrate durch FGC¹¹⁴ zwischen 10 und 30%. Dies gilt vor allem in den ländlichen Gebieten, wo wenig medizinisch ausgebildete Personen die Schneidungen vornehmen und die hygienischen Bedingungen schlecht sind (Lightfoot-Klein 1993: 75). Bis zu 30% schätzen auch deutsche Ärztinnen die Sterblichkeit bei infibulierten Mädchen und Frauen ein (Dessauer et al. 1996: 1526 ff), während Thiam (1983: 110) für manche somalische Gruppen von etwa 6% ausgeht (zit. in Boddy 1998: 85). Da die meisten methodisch anspruchsvollen Studien in Krankenhäusern und Kliniken stattfanden, können die Auswirkungen von FGC in ländlichen Gebieten ohne medizinische Versorgung nicht gemessen werden. Es liegt jedoch nahe, dass gesundheitliche Folgen von Schneidungen am Land schwerwiegender sind. Bisher konnte jedoch keine dieser Annahmen empirisch bestätigt werden.

Das Ausmaß an fertilitätshemmenden oder anderen gesundheitlichen Schäden bis hin zu Todesfällen durch FGC wird in politischen Arbeiten, die sich explizit für die Abschaffung dieser Praktiken einsetzen, oftmals übertrieben (vgl. Shell-Duncan/Hernlund 2000: 15) bzw. werden Schätzungen und Mutmaßungen als Tatsachen dargestellt. Andererseits gibt es aber auch die Versuche, FGC als beinahe gesundheitlich ungefährlich zu präsentieren, um die Wahrung kultureller Souveränität erfolgreicher argumentieren zu können (z.B. Shweder 2002). Der Datenlage folgend sehe ich aber keinen Anlass dafür, FGC als gesundheitlich unbedenklich anzusehen – ganz im Gegenteil. Es lassen sich zwar kurzfristige Negativeffekte durch FGC aufgrund der mir zur Verfügung gestandenen Daten und Studien weder bestätigen noch negieren. Ein ähnliches Bild findet man/frau auch für langfristige sexuelle Befriedigung durch Geschlechtsverkehr bei beschnittenen Frauen, wobei Infibulation zumindest kurzfristig negative Auswirkungen auf die weibliche Sexualität zu haben scheint. Aber Komplikationen

¹¹⁴ Infibulation ist die mit Abstand häufigste Form im Sudan.

bei Geburten durch FGC und im Besonderen bei Infibulationen sind, den vorhandenen Daten folgend, höchst wahrscheinlich. Es sieht auch so aus, als würden gewisse Infektionen durch FGC häufiger vorkommen. Fertilität erscheint von Klitoridektomie und Exzisionen nicht betroffen, während es bei Infibulationen nicht auszuschließen ist. Die Höhe der Mortalitätsraten (ausgenommen bei Geburtsvorgängen) durch *female genital cutting* ist mit den derzeitig verfügbaren Daten nicht einmal ungefähr eruiert. Sporadische Todesfolgen durch Schneidungen halte ich jedoch für erwiesen. Die zugegebenermaßen geringe Anzahl qualitativ hochwertiger Studien und Daten medizinischer Folgen durch Schneidungen verweisen aber trotz allem auf eine Steigerung gesundheitlich abträglicher Vorfälle mit dem Grad der Invasivität. Daher haben - meiner Meinung nach - Infibulationen mit ziemlicher Sicherheit auch statistisch relevante negative Folgen für die kurz- und langfristige Gesundheit von Mädchen, Frauen und für ihre Geburten.

5. Conclusio

5.1. Theoretische Fassung der Arbeitsintension

Der Ausgangspunkt dieser Arbeit war der Versuch Infibulation aus einer methodologisch - holistischen, die verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen inkludierenden Perspektive zu betrachten. Forschungsergebnisse und Erkenntnisse der verschiedensten Arbeiten in Bezug auf theoretischem Hintergrund und Fokus der einschlägigen Literatur zu FGC bzw. Infibulation wurden präsentiert. Die Orientierung an den epistemologischen Prinzipien der „social sciences“ respektive des Kulturmaterialismus formte die formale Darstellung der Arbeit. Quellenkritische Herangehensweise, durch Qualitätsüberprüfung von Methode, Logik und innerer Kohärenz, die ausführliche Darstellung der Herkunft von Daten, Indizien, Aussagen und Behauptungen sowie die komparative Ausrichtung dieses Beitrags dienten dazu, den genannten wissenschaftlichen Kriterien (s. 1.3. Kulturmaterialistisches Paradigma) so gut als bei einer Sekundärdatenanalyse möglich, zu entsprechen. Die theoretischen Prinzipien des Kulturmaterialismus, allen voran das etwas adaptierte 3-Stufen Modell von Marvin Harris (s. S. 20f; 74f), wurden für die Gliederung als auch für gewählte Terminologie in diesem Text verwendet.

5.2. Ergebnisse im Überblick

Female genital cutting und im Speziellen Infibulation war und ist nicht nur Gegenstand politischer Auseinandersetzungen in internationalen Gremien (z.B. UNO) sowie in internationalen und nationalen NGOs, sondern auch in der (humanistischen)

Sozialwissenschaft. Während größtenteils westliche Autorinnen mit Bezugnahme auf die Menschenrechte Praktiken wie FGC als Gewalt gegen Frauen verurteilten, wehrten sich afrikanische Autorinnen gegen die ethnozentristische Perspektive „der schwarzen Frauen als Opfer schwarzer Männer“ (vgl. 1.2.3. Debatten). Erstere erklärten Schneidungen als Manifestation „patriarchal“ bezeichneter Traditionen und Religionen (hauptsächlich der Islam), die zur Unterdrückung von Mädchen und Frauen dienen (z.B. Hosken 1980; Koso-Thomas 1987; Lightfoot-Klein 1993; für paradigmatischen Grundstock dieser Perspektive s. Okin 1999). Dieser universalistisch-normative Zugang ignoriert die konkreten Kontexte, in denen FGC stattfindet. Patriarchale Gesellschaftssysteme, gestützt auf Tradition und Religion, sind unzureichende Erklärungsmodi für FGC, da diese Beschreibung auch auf viele nicht Genitalschneidung durchführende Sozietäten zutrifft (vgl. Gruenbaum 2001: 39ff). Gleichzeitig stellt sich die Frage der Legitimität einer Verurteilung einer Praxis auf der Basis gesellschaftsrelativer Normen¹¹⁵, die hohe Zustimmungsraten in der weiblichen Bevölkerung hat (vgl. 2.2.5. Befragungsdaten).

Nichtzuletzt durch die Kritik politisch einseitiger Proklamationen entstanden Arbeiten, die eine politisch neutralere Position gegenüber FGC vertraten (vgl. Gruenbaum 2001: 23f) und jene Praktiken in ihren sozialen Kontexten analysierten (z.B. Duncan/Hernlund 2000; Gruenbaum 2001). Neue Teilbereiche der sozialen Lebenswelten von Mädchen und Frauen mit FGC wurden fokussiert untersucht. Sexuelle Kontrolle durch Infibulation als auch die Verknüpfung der Infibulation mit den reproduktiven Rechten von Frauen wurden analysiert (z.B. Boddy 1989). FGC und Infibulation als Initiationsritus von Mädchen zur Frau ist ein weiterer prominenter Aspekt (z.B. Peller 2000; El Guindi 2006). Diese Analysen sind empirisch fundierter angelegt als die aktivistischen Arbeiten der vorhergehenden Jahre, weisen aber weiterhin Probleme auf. Vielen dieser Untersuchungen fehlen nachvollziehbare theoretische Konzepte, die die erhobenen Daten ordnen. Man/frau erhält zwar Einsicht in verschiedene Aspekte sozio-kulturellen Lebens, die aber durch die Fragmentierung dieser Texte keine Integration erfahren. Die unterschiedlichen Bereiche der Lebenswelten erscheinen als getrennte Entitäten, die in keinerlei Beziehung stehen.

Die abschließenden Darstellungen fassen nun die in den vorherigen Kapiteln beschriebenen Erkenntnisse zusammen und versuchen, die in der Einleitung gestellten Fragestellungen (s.S. 24f) zu beantworten. Unter der Zuhilfenahme theoretischer Ansätze des Kulturmaterialismus

¹¹⁵ Wie etwa die Priorität individueller vor kollektiven Rechten.

werde ich versuchen, die Ergebnisse, die in den oberen Kapitel vorgestellt wurden, in einen integrativen Ansatz zu transferieren.

5.3. Frage des Ursprungs

Die zur Verfügung stehenden Daten über den Ursprung der Infibulationspraxis sind ungenügend, um eine empirisch fundierte Rekonstruktion dieser zu liefern. Die folgende Darstellung versucht die wenigen vorhandenen Daten in ein theoretisch kohärentes Gebilde einzufügen, um ein mögliches Szenario der Einführung der Infibulation zu liefern. Es sei aber darauf hingewiesen, dass es sich aufgrund des Mangels an Daten aus heutiger Sicht um eine nicht empirisch prüfbare Hypothese handelt:

Obwohl die geographischen Ursprünge von FGC im Allgemeinen umstritten sind (vgl. 1.2.2. Ursprung), gibt es über das Entstehungsgebiet von Infibulation in der Fachwelt kaum Dissens. Das Kerngebiet der Infibulation wird in und um das Niltal im heutigen Grenzgebiet zwischen Ägypten und dem Sudan vermutet (Shell-Duncan/Hernlund 2000; Mackie 2000; Lightfoot-Klein 1996; Abdalla 1982; Seligman 1913). Die in Kapitel 4.2. Naturraum beschriebene langfristige Veränderung des Klimas in der Ost-Sahara (s.S. 77f) erscheint als möglicher Ausgangspunkt für die sozio-kulturellen Veränderungen, die auch zur Einführung der Infibulationspraxis geführt haben.

Mit der abrupten Ausbreitung der Monsunregenfälle Richtung Norden nach 8500 n. Chr. wandelten sich große Teile der Ost-Sahara in fruchtbare Savanne um, die zur Besiedelung dieses Gebiet durch Jäger und Sammler aus dem Süden führte. Die Domestizierung von Nutztieren wurde in einigen lokalen Gebieten begonnen, während in Gebieten mit reichhaltiger Fauna keine Indizien für Pastoralismus gefunden wurden (Kuper/Kröppelin 2006: 805). Das Aussetzen der Monsunregen in der ägyptischen Wüste ab 5300 v. Chr. ging mit der Formierung von Pastoralismus als wichtigste Subsistenzweise in diesem Gebiet einher. Spezialisierte Viehzucht wurde dessen häufigste Form. Die verschlechternden Wasserbedingungen führten zu einem Exodus in Richtung Süden und dem Niltal, wo ab ca. 5000 v. Chr. Nutzpflanzen angebaut wurden. Der massive Zuzug der Gruppen und Gesellschaften aus den nun mehr existenzgefährdenden ökologischen Raum der Ost-Sahara markiert den Anfang der Besiedelung des Niltals (ibid.: 806). Der klimatische Wandel führte zu einer hohen Bevölkerungskonzentration entlang der Ufer des Nils, die höchstwahrscheinlich die evolutionäre Voraussetzung für die Entstehung der hierarchischen Staatsstrukturen der pharaonischen und später auch der sudanesischen Königtümer war (vgl. dazu auch Carneiros Theorie (1970a) zur Staatsentwicklung). In diesem Kontext verorten

Mackie (2000), Lightfoot-Klein (1993) und Abdalla (1982) den Ursprung der Infibulation, wobei unterschiedliche Einführungsursachen postuliert werden (s. S. 10f). Unklar bleibt jedoch der Ausbreitungsgrad der Infibulation in den neu entstandenen Königreichen und ob diese auf einzelne Gesellschaftsschichten beschränkt war.¹¹⁶ Die Tatsache, dass in der Gegenwart Infibulationen in Ägypten selten durchgeführt werden (Carr 1997: 33), voreheliche Sexualkontakte im Alten Ägypten nicht selten vorkamen (Murdock 1959: 107) und dass die Verbreitungsgebiete von Infibulation in der kürzeren Vergangenheit mehrheitlich unter (teil-)mobilen pastoralen Gesellschaften am höchsten waren (vgl. 4.3.5. Korrelation von Produktionsweise und der Praxis der Infibulation) führt zu der Vermutung, dass Infibulation erst bei (teil-)nomadischen Pastoralisten zu einem integralen Teil der Gesellschaft avancierte.

Mit der Entstehung von Staatsgebilden nach 5000 v. Chr. entlang des Nils nahmen Handel und im Besonderen der Sklavenhandel zu (vgl. z.B. Mackie 2000), der durch mobile Pastoralisten gewährleistet wurde. Die Diffusion der Infibulationspraxis erfolgte somit wahrscheinlich durch den regen Kontakt der sesshaften und nomadischen Gesellschaften in diesem Gebiet. Die Übernahme von Infibulation durch pastorale Gruppen erklären Abdalla (1982) und Lightfoot-Klein (1993) durch die gesellschaftlichen Normen dieser in Bezug zu erwarteten Verhaltensweisen von Frauen. Die Beschränkung der weiblichen Sexualität, Virginität vor der Ehe und keuschhaftes Auftreten von Mädchen und Frauen im Allgemeinen sind laut diesen Autorinnen Charakteristika der damaligen wie der heutigen Pastoralgesellschaften Nordost-Afrikas gewesen. Unterstützt werden diese Aussagen durch die auch heute noch vorfindbaren „traditionellen“ Begründungen für Infibulation, die diese mit der Mäßigung des weiblichen Sexualtriebs und Schutz vor vorehelichem Sex und Schwangerschaft rechtfertigen (vgl. 2.2. Tradition). Die Infibulation erschien somit als Möglichkeit, diese Normen auch physisch zu verankern.

Gehen wir davon aus, dass sich Infibulation erst bei (vorwiegend) pastoral geprägten Gruppen im Hinterland des Nils gesamtgesellschaftlich durchsetzen konnte (s. oben), verbleibt die Frage, welche infrastrukturellen Bedingungen die manifeste Ausprägung der sexuellen Kontrolle von Frauen durch die Infibulation verursachen konnte.

Die sich verschlechternden ökologischen Voraussetzungen in der Ost-Sahara nach 5300 v. Chr. schufen die Notwendigkeit, aneignende Produktionsweisen (Jagen und Sammeln) zum größten Teil aufzugeben und auf eine produzierende Form der Landnutzung umzusteigen

¹¹⁶ Abdalla (1982) und Widstrand (1965) behaupten, dass Infibulation hauptsächlich bei Sklavinnen zur Verhinderung von Schwangerschaften angewendet wurde, während Mackie (2000) den Ausgangspunkt in Keuschheits- und Treuekontrollen von Frauen der männlichen Oberschichtsmitglieder betrachtet.

(Kuper/Kröpelin 2006: 806). Pastoralismus wurde die wichtigste ökonomische Grundlage, während Gebiete mit besseren Wasserbedingungen (wie am Nil) zunehmend durch sesshafte Bodenbauern geprägt waren (ibid.: 806). Langfristige Klimaveränderungen in Nordost-Afrika führten zu einer Abwanderung aus den Gebieten der Sahara. Die Viehzucht verschwand aus diesem Gebiet komplett und ist heute größtenteils nur mehr tausende Kilometer weiter südlich zu finden (Gowlett 1988: 40). Neben der dauerhaften klimatischen Entwicklung scheinen kurzfristige Fluktuationen der Regenmengen die Pastoralisten immer wieder aufs Neue zu Anpassungen gezwungen zu haben (ibid.: 44). Mobilität, Diversifizierung der Herden und Trennung der Haushalte, die heute als risikominimierende Verhaltensweisen der Pastoralisten unter prekären Umweltbedingungen beobachtet werden können (s.S. 77f; 80), waren wahrscheinlich auch schon vor der Einführung der Infibulation notwendige Strategien um das Überleben zu sichern. Die relative wirtschaftliche und politische Autonomie der kleinsten organisatorischen Einheiten in Nordost Afrika, seien es Haushalte bzw. Familien oder engverwandte Lineage-Mitglieder (vgl. 3.2. Blutsverwandtschaft), ist in Krisenzeiten suboptimal. Erweiterte wirtschaftliche Solidaritäten werden durch die politischen Institutionen der Bluts- und Affinalverwandtschaft aufrechterhalten, verändert und erweitert. Die unvorhersehbaren ökologischen Bedingungen des pastoralen Lebens am Horn von Afrika spiegeln sich in der Flexibilität der politischen Beziehungen wider, die zwischen Zusammenarbeit und offenem Konflikt oszillieren (vgl. 3.4. Verträge und Konflikte). Kommt es etwa in Dürrezeiten zum Tod großer Teile der Herde, ermöglichen verwandtschaftliche oder andere Verbindungen, Unterstützungsleistungen zu erhalten. Ähnliches gilt bei Fehden oder offenen Konflikten, wo die Mobilisierung von genügend Verbündeten essentiell für die Sicherheitslage der einzelnen Streitparteien ist. Gemeinsames Handeln auf höheren organisatorischen Ebenen etwa des Clans oder sogar des Stammes haben nur bei militärischen Aktionen gegen andere Gesellschaft Bedeutung (s.S. 53). Besondere Relevanz kommt in diesem Zusammenhang den Beziehungen zu sesshaften Agrarproduzenten zu, in denen die Pastoralisten durch ihre militärische Stärke ihre wirtschaftliche Abhängigkeit kompensieren können (vgl. 4.3.3. Beziehungen zwischen Pastoralismus und Agrarökonomien).

Infibulation zur manifesten Kontrolle der gesellschaftlichen Normen von weiblicher Sexualität, Keuschheit und Jungfräulichkeit unterstützt die wirtschaftlichen, politischen und militärischen Solidaritäten. In der Abwesenheit von übergeordneten Exekutivorganen (z.B. staatliche Administration) sind Ehre und Schande die Kategorien, die die Vertrauensbasis zwischen den einzelnen familiären Einheiten, der Lineage und des Clans, bis zur

Gesamtgesellschaftsebene bestimmen (Schneider 1970: 17 zit. in Hicks 1993: 75f). Die Ehre der Familie respektive Haushaltes als auch der Lineage und des Clans steht und fällt mit dem Verhalten der ihnen zugehörigen Frauen (s.S. 28f). Die Radikalität der Infibulation unterstreicht die enorme Bedeutung weiblichen Sexualverhaltens für die sozialen Netzwerke und somit für das „Sicherheitsnetz“ der einzelnen Stammeseinheiten unter wechselnden, unvorhersehbaren Subsistenzbedingungen.

5.4. Ein Erklärungsversuch der Aufrechterhaltung der Infibulationspraxis

Das letzte Unterkapitel behandelte die ökologischen Umwälzungen am Horn von Afrika und die ökonomischen Anpassungen der in diesem Gebiet lebenden Pastoralisten. Langfristige Trends im Klima, kurzfristigere Fluktuationen der Umweltbedingungen sowie auch topographisch unterschiedliche Zonen (s.S. 75ff), haben historische Akzentverschiebungen zwischen den beiden dominanten landwirtschaftlichen Produktionsweisen – Bodenbau und Nutztierzucht – und auch zahlreiche Mischformen hervorgebracht (vgl. 4.3.5. Korrelation zwischen Produktionsweise und der Praxis der Infibulation).

Die Daten der Gegenwart und der kürzeren Vergangenheit zeigen jedoch, dass Infibulation am häufigsten in pastoralen, semi-pastoralen und agro-pastoralen Gruppen ist, respektive in Gesellschaften, die politisch und militärisch unter deren Kontrolle stehen (s.S. 89ff). Diese sind größtenteils bis in die Gegenwart hinein in mehr oder weniger segmentierten Stämmen organisiert, die durch die blutsverwandtschaftlichen Bindungen der männlichen Mitglieder zusammengehalten werden.¹¹⁷ Je näher die Verwandtschaft, desto größer ist die solidarische Beziehung und vice versa. Als komplementär dazu sind Heiraten zu betrachten, die entweder nahe, blutsfamiliäre Bande stärken oder eine neue Bindung zu entfernteren Verwandten hinzufügen. In diesem System fungiert die Infibulation als Symbolik für die Integrität von Mädchen und Frauen, die die Vertragsfähigkeit ihrer Familie repräsentiert. Je stärker Mädchen und Frauen den normierten Verhaltensweisen entsprechen, desto größer ist das Vertrauen möglicher wirtschaftlicher, politischer und militärischer Partner in das erwartete Verhalten ihrer Familie.

Gestützt wird die Praxis der Infibulation durch die unter traditionellen Bedingungen herrschende Annahme, dass Frauen sexuell zu freizügig sind. Die Schneidung wird als wirksame Mäßigung der Sexualität und das „Schließen“ der Vagina als Schutz vor sexuellem Kontakt vor der Ehe betrachtet. Dies bewahrt das Mädchen auch vor einer illegitimen

¹¹⁷ Für die Beja, Nuba und Nubier zeigen sich Anzeichen für frühere Matrilinialität.

Schwangerschaft, die Schande über sie bringen würde. Die durch die Infibulation gewünschte sexuelle Genügsamkeit soll Frauen aber auch davor behüten, außereheliche erotische Beziehungen einzugehen, speziell dann, wenn die Ehemänner, wie es in mobilen Pastoralgesellschaften üblich ist, lange und oft abwesend sind. Mit der Entfernung der Klitoris werden die als „unrein“ und männlich konnotierten Geschlechtssteile der Mädchen amputiert. Die durch die „Schließung“ der Vagina entstehende Infibulationsnarbe gilt als schön und erstrebenswert und hat den Ruf, Männern größere sexuelle Stimulierung zu verschaffen. Neben diesen angenommenen Vorteilen soll Infibulation aber auch die Fruchtbarkeit erhöhen und vor gewissen Krankheiten schützen. Kommt es durch den Eingriff zu gesundheitlichen Schwierigkeiten oder Komplikationen, wird dies meist als Einfluss böser Geister oder dem Willen Allahs zugerechnet. Unterstützung für die Infibulation ist in den religiösen Texten des Christentums, Judentums und Islams nicht zu finden. Trotzdem zeigen die Daten, dass der Islam in allen infibulierenden Gesellschaften die dominante Glaubensrichtung ist und auch nicht selten als Rechtfertigung der Praxis fungiert. Oder in Boddys Worten:

„Although the practices may be antithetical to Islam, the values they underwrite are not.” (Boddy 1998: 93)

Die strikte Trennung der Geschlechter zusammen mit der Aufforderung an Frauen, ein keusches Leben zu führen, sind durchaus kompatibel mit den traditionellen Vorstellungen über die Funktionen der Infibulation.

Die Ideologisierung der Infibulation schafft einen dominanten Diskurs, der diese als den notwendigen Weg eines Mädchens zu einer reinen, gesunden und heiratsfähigen Frau zu werden erscheinen lässt. Die Infibulation, welche mehrheitlich im Alter zwischen sechs und zehn durchgeführt wird (durchschnittliches Alter im Sudan und Somalia), markiert einen Übergang vom Kind zu einem jungen Mädchen, welches den gesellschaftlichen Normen entsprechend in Zukunft ein keuschhaftes Verhalten an den Tag legen muss und in die Arbeitswelt der anderen Frauen im Haushalt eingebunden wird. Festivitäten im Anschluss an die Operation scheinen bei Infibulationen selten stattzufinden. Mit dem Eingriff, der sehr häufig durch die älteren Frauen der Familie initiiert wird, erlangen die Mädchen die Voraussetzung für die Ehe, sofern diese auf vorehelichen Sex verzichten. Die Heirat wird von den Familien der zukünftigen Braut und des Bräutigams arrangiert, wobei der Bräutigam bzw. seine Familie einen ausgehandelten Brautpreis – in Geld oder Nutztieren – zu zahlen haben. Die Familie der Braut garantiert im Gegenzug die voreheliche Virginität und Keuschheit des Mädchens, der durch die Infibulation Ausdruck verliehen wird. Entspricht das Mädchen nicht dem von ihr erwarteten Verhalten, hat sie kaum Chancen zu heiraten und eine legitime Mutter

zu werden. Laut Oldfield-Hayes (1975) entspricht dies dem höchsten Status, den Frauen vor der Menopause im Sudan erreichen können. Mit der Beendigung des Heiratsprozesses gehen die reproduktiven Rechte über die Mädchen an den Bräutigam und seine Familie über. Sie lebt nun in einem ihr fremden sozialen Umfeld und kann sich erst durch die Geburten von Kindern (besser von männlichen Nachfahren) den Respekt der Familie des Ehemannes „erarbeiten“. Die ideologischen „Anreize“ für die Mädchen als auch für deren Familie, die Infibulation durchzuführen, korrelieren mit den sozialen Erwartungen an Frauen, eine gute Ehegattin und Mutter zu werden. Widersetzen sich die Mädchen der Infibulation oder ihrer Implikationen, haben sie mit Sanktionen der eigenen Familie zu rechnen, die wiederum von einem Vertrauensverlust von verbündeten Haushalten ausgehen muss.

5.5. Ausblick

Ergänzend zu den gestellten Fragen dieses Textes und den vorgeschlagenen Antworten traten weitere interessante Aspekte in den Vordergrund, deren Integration in ein umfassenderes Bild, zusätzliche theoretische und auch empirische Leistungen erfordert. Die in Kapitel 4.4. *Reproduktionsweisen* präsentierten Analysen behandeln einige Institutionen (teil)pastoraler Gesellschaften, die potentielle oder empirisch bereits untersuchte bevölkerungshemmende Eigenschaften besitzen. Neben der Infibulation sind männliche Abwesenheit, Polygynie, höheres Heiratsalter und einige andere Faktoren im untersuchten geographischen Gebiet bei (teil-)pastoralen Sozietäten häufiger als bei agrarwirtschaftlich-orientierten, sesshaften Gemeinschaften. Keine der einzelnen Praktiken bzw. Institutionen für sich alleine lässt – bei derzeitigen Forschungsstand und empirischen Material – den Schluss zu, substantielle demographische Auswirkungen zu haben. Die Analyse der aggregierten Wirkung dieser Kulturelemente – sofern die bisher durchgeführten Studien zumindest ansatzweise stimmig sind – könnten aber durchaus signifikante Hemmungen des natürlichen (biologisch möglichen) Bevölkerungswachstums haben. Fragestellungen bezüglich möglicher Interdependenzen von Infibulation mit den anderen reproduktivitätsrelevanten Elementen wären durchaus interessant. So stellt sich mir beispielsweise die Frage, ob hohe Infibulationsraten aufgrund ihrer potentiellen physischen und psychischen Wirkungen Einfluss auf die Häufigkeit polygyner Eheschließungen nehmen. Oder ob Ehescheidungen in direkten Zusammenhang zur Infibulationspraxis stehen. Analysen wie diese wären fruchtbar, um den systemhaften Aufbau der Reproduktionsweisen infibulierender Gesellschaften besser

zu verstehen. Sie führen aber gleichzeitig zu großen methodologischen Problemen.¹¹⁸ Es müssen intervenierende Variablen erkannt und kontrolliert werden, um eine Verbindung zwischen den zwei spezifischen Merkmalen korrekt feststellen zu können und zweitens müssen (angenommenen) Interdependenzen zwischen den beiden Elementen methodisch Rechnung getragen werden.

Fragestellungen, die sich auf bevölkerungshemmende Praktiken im Allgemeinen (z.B. Harris/Ross 1987) und auf die potentiell bevölkerungshemmende Wirkung von Infibulation im Speziellen konzentrieren, haben zusätzliche theoretische Unzulänglichkeiten zu klären. Die Selektion sozio-kultureller Elemente durch das Zufallsprinzip (Hallpike 40ff; 96f) als auch durch rein intentionale Handlungen (Harris/Ross 1987: 13ff) können die kulturelle Evolution nicht ausreichend erklären. Skinners (1984) „selection by consequences“ geht von positiver oder negativer Verstärkung von Handlungen durch die Konsequenzen dieser aus. „Selection by consequences“ passiert somit durch eine Art Lernprozess (manifest oder latent) von Individuen und/oder Gruppen, dass gewisse Handlungen positive oder negative Effekte haben, wobei positive zur Wiederholung und negative zur Meidung dieser Verhaltensweisen führen. Schenken wir Harris/Ross (1987) und Oldfield-Hayes (1975) Glauben, dass nicht-industrielle Gesellschaften mannigfaltige bevölkerungshemmende Praktiken aufweisen, stellt sich die Frage, warum diese positiv selektiert wurden. Folgen wir dem Mechanismus „selection by consequence“ um derartige Praktiken zu erklären, müssten wir Konsequenzen nachweisen, die als Verstärker der Praxis fungieren um diese aufrechtzuerhalten. Betrachtet man/frau Infibulation als durch ihre bevölkerungshemmende Wirkung positiv selektiert, taucht das Problem auf, genau diese Verstärker zu finden, die Infibulation direkt mit reproduktiven Verhalten in Verbindung bringt.

Die in Kapitel 5.3. *Frage des Ursprungs* vorgeschlagenen Mechanismen erfüllen die Voraussetzungen des Prinzips der „selection by consequences“, führen aber dazu, die reproduktiven Wirkungen als „Nebenprodukt“ zu behandeln. Die Integration der Reproduktionweise in ein theoretisches Modell der Infibulation verbleibt aus meiner Sicht derzeit als ungenügend.

Der zweite Fragenkomplex, der in dieser Arbeit gestreift wurde - aber weitere empirische Untersuchungen benötigt - , ist die Verringerung der Infibulationsrate durch verstärkten kapitalistischen Einfluss. Zwar hat sich die Verbreitung von *female genital cutting* insgesamt

¹¹⁸ Der Anspruch derartiger Untersuchungen erfordert spezifische statistisch-methodologische Kompetenz, die ich nicht besitze.

in den nordost-afrikanischen Ländern seit es statistische Untersuchungen gibt kaum verändert, der Anteil an Infibulationen an ihnen jedoch schon (vgl. 3.6.4. Gesellschaftliche Auswirkungen). Die in den Kapiteln 5.3. *Frage des Ursprungs* und 5.4. *Ein Erklärungsversuch für die Aufrechterhaltung der Infibulation* gemachten Feststellungen verweisen auf die Verknüpfung von Pastoralismus und Infibulation und auch deren Funktion, ökonomische, politische und militärische Bindungen zu stärken. Die rezenten Entwicklungen unter kapitalistischer Produktionsweise im Kolonialismus und danach veränderten „traditionelle“ sozio-kulturelle Systeme – aber im unterschiedlichen Ausmaß. Die ehemalige Subsistenzlandwirtschaft wurde zum Teil ins kapitalistische System überführt, manche ProduzentInnen wurden ArbeitnehmerInnen, die Städte wuchsen und die Stratifikation der nordost-afrikanischen Gesellschaften nahm zu, die verwandtschaftsbasierenden Sozialsysteme wichen (vor allem in den Städten) arbeitsteiligen Abhängigkeiten. Wie groß der Anteil der Bevölkerung ist, der unter dem neuen Produktionsregime lebt bzw. wie hoch der Grad dieses Einflusses in konkreten geographischen Gebieten ist, lässt sich durch die vorhandenen Daten nur bedingt eruieren.

Das theoretische Prinzip des infrastrukturellen Determinismus führt uns zu der Annahme, dass strukturelle und superstrukturelle Veränderungen ausgelöst durch den Wandel in der Produktionsweise passieren. Unterstützt die Infibulation die sozio-ökonomischen und kulturellen Prozesse pastoral-orientierter Gesellschaften, hat diese unter kapitalistischen Regimen möglicherweise keine Funktion mehr, da neue Bindungen geschaffen werden. Die Frage, ob Kapitalismus und seine „Begleiterscheinungen“ wie Vermögensdifferenzen, Marktproduktion, aber auch erhöhte formale Bildung die Häufigkeit von Infibulation verringern, bedarf empirischer Untersuchungen. Ein positives Ergebnis dieser theoretischen Vermutung würde ein weiteres Puzzlestück für eine integrative Theorie zur Infibulationspraxis liefern.

6. Bibliographie

ABDALLA, Raqiya

- 1982 *Sisters in Affliction: Circumcision and Infibulation of women in Africa*. London: Zed Press.
- 2006 “My Grandmother called it the three feminine Sorrows”: The struggle of women against female circumcision in Somalia. In: ABUSHARAF, Rogaia Mustafa: *Female Circumcision: Multicultural perspectives*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press: 187-204.

ABDEL-GHAFFAR, Ahmed M.

- 1973 Tribal and sedentary elites: A bridge between two communities. In: NELSON, Cynthia (Hrsg.): *Desert and the sown: nomads in the wider society*. Berkeley (Ca.): University of California at Berkeley Press.

ABDI, Maryam Sheikh

- 2007 *A religious oriented approach to addressing to FGM/C among the somali community of Wajir, Kenya*. New York (N.Y.): Population Council.

ABUSHARAF, Rogaia Mustafa

- 2001 *Virtuous Cuts: Female genital circumcision in an african ontology*. In: SCOTT, Joan W./KEATES, Debra: *Going Public: Feminism and the shifting boundaries of the private sphere*. Urbana (Ill.): University of Illinois Press: 201-224.
- 2006 Introduction: The custom in question. In: ABUSHARAF, Rogaia Mustafa: *Female Circumcision: Multicultural perspectives*. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press, 1-24.

ADAMS, Richard M.

- 1981 Natural Selection, Energetics, and Cultural Materialism. In: *Current Anthropology* Vol.22/No.6: 603-624.

ALDEEB ABU-SALIEH, Sami A.

- 2001 *Male & female circumcision: Among Jews, Christians and Muslims; religious, medical, social and legal debate*. Warren Center (Pa.): Shangri-La Publishers.

ARNDT, Susan

2000 Feminismus im Widerstreit: Afrikanischer Feminismus in Gesellschaft und Literatur. Münster: Unrast.

ASAD, Talal

1970 The Kababish Arabs: Power, authority and consent in a nomadic tribe. London: Hurst.

ASSAAD, Marie Bassili

1980 Female circumcision in Egypt: Social implications, current research, and prospects for change. In: Studies in Family Planning Vol. 11/No. 1: 3-16.

AUSWÄRTIGES AMT

2008 Länder A-Z: <http://www.auswaertiges-amt.de/diplo/de/Laenderinformationen/LaenderReiseinformationenA-Z.jsp#EFGH>, angesehen am 22.1.2009.

BALK, Deborah

2000 To marry and bear children? The demographic consequence of Infibulation in Sudan. In: SHELL-DUNCAN, Bettina/HERNLUND, Ylva: Female "Circumcision" in Africa: Culture, controversy, and change. Boulder (Colo.): Rienner: 55-73.

BARNARD, Alan/GOOD, Anthony

1984 Research practices in the study of kinship. London: Academy Press.

BARTH, Fredrik

1973 A general perspective of nomad-sedentary relations in the Middle East. In: NELSON, Cynthia (Hrsg.): Desert and the sown: nomads in the wider society. Berkeley (Ca.): University of California at Berkeley Press: 11-21.

BEREKETEAB, Redie

2000 Eritrea: The making of a nation 1890-1991. Uppsala University: Dissertation.

BERKOVITCH, Nitza/BRADLEY, Karen

1999 The globalization of women's status: Consensus/Dissensus in the world polity. In: Sociological Perspectives Vol. 42: 481-98.

BIELEFELDT, Heiner

1995 Muslim Voices in the Human Rights debate. In: Human Rights Quarterly Vol.17: 587-617.

BIRSAK, L./KNABL, E./BREITSCHOPF, J.

1989 Österreichischer Unterstufenatlas. Wien: Ed. Hölzel.

BODDY, Janice P.

1982 Womb as oasis: The symbolic context of Pharaonic Circumcision in rural northern Sudan. In: *American Ethnologist* Vol.9/No.4: 682-698.

1989 Wombs and alien spirits: Women, men, and the Zar Cult in northern Sudan. Madison (Wis.): University of Wisconsin Press.

1991 Body politics: Continuing the Anti-Circumcision Crusade. In: *Medical Anthropology Quarterly* Vol.5: 15-17.

1998 Violence embodied?: Circumcision, gender politics, and cultural aesthetics. In: DOBASH, Rebecca E./DOBASH, Russell P.: *Rethinking violence against women*. Thousand Oaks (Ca.): Sage Publications, Inc.: 77-109.

BODESTAM, Lars

1974 People and capitalism in north-eastern lowlands of Ethiopia. In: *Journal of Modern African Studies* Vol.12/No.3: 423-439.

BOYLE, Elizabeth H.

2002 *Female genital cutting: cultural conflict in the global community*. Baltimore (Md): John Hopkins University Press.

BOYLE, Elizabeth H./MC MORRIS Barabara/GÓMEZ, Mayra

2002 Local conformity to international norms: The case of female genital cutting. In: *International Sociology* Vol. 17: 5-33.

BOYLE, Elizabeth H./PREVES, Sharon E.

2000 National politics as international process: The case of anti-female-genital-cutting laws. In: *Law & Society Review* Vol. 34/No.3: 703-737.

BRANDSTROEM, P./ HULTIN, J./ LINDSTROEM, J.

1979 *Aspects of Agro-pastoralism in East Africa: Research Report no.5*. Uppsala: Nordiska Afrika Institutet, Uppsala Offset Center AB.

CALDWELL, John C.

1978 A theory of fertility: From high plateau to destabilization. In: Population and Development Review Vol.4/No.4: 553-577.

2004 Demographic theory: A long view. In: Population and Development Review Vol. 30/No.2: 297-316.

CARNEIRO, Robert L.

1970a A Theory of the Origin of the State. In: Science Vol.169:No.3947: 733–738.

1970b A quantitative law in Anthropology. In: American Antiquity Vol. 35/No.4: 492-494.

1972 A quantitative law defended. In: American Antiquity Vol. 37/No.3: 449-450.

1992 The role of natural selection in the evolution of culture. Cultural Dynamics Vol.5/No.2: 113-140.

CARR, Dara

1997 Female genital cutting: Findings from the Demographic and Health Surveys. Calverton (MI.): Macro International Inc..

CENTER OF REPRODUCTIVE RIGHTS

2000 Female Genital Mutilation: A matter of Human Rights: An advocate's guide to action. New York (N.Y.): Center of Reproductive Rights Publications.

C.I.A.- THE WORLD FACTBOOK

2008 Djibouti

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/dj.html>, angesehen am 20.5.2008.

2008 Eritrea

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/er.html>, angesehen am 25.5.2008.

2008 Ethiopia

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/et.html>, angesehen am 25.5.2008.

COLLIER, Jane F./ROSALDO, Michelle Z.

1981 Politics and gender in simple societies. In: ORTNER, Sherry/WHITEHEAD, Harriet (Hrsg.): Sexual meanings: The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge: Cambridge University Press: 275-329.

COLLIER, Jane F./YANAGISAKO, Sylvia

1987 Toward unified analysis of gender and kinship. In: COLLIER, Jane F./YANAGISAKO, Sylvia: Gender and kinship: Essays toward a unified analysis. Stanford (Cal.): Stanford University Press:14-50.

CROWDER, Michael

1964 Indirect Rule: French and British Style. In: Africa. Journal of the International African Institute Vol.34/No. 3 1964: 197-205.

CUNNISON, Ian

1966 Baggara Arabs: Power and the lineage in a sudanese nomad tribe. Oxford: Clarendon Press.

DEVEREUX, George

1988 Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (stw 461).

DEMOGRAPHIC AND HEALTH SURVEYS (DHS)

1990 Sudan. Columbia (MI.): Macro International, Inc..

2002 Eritrea. Calverton (MI.): ORC Macro.

2005 Ethiopia. Calverton (MI.): ORC Macro.

DESSAUER, Renate/HAENSTEIN, Elisabeth/MÜLLER Christa

1996 Rituelle Verstümmelung-auch in Deutschland sind Mädchen gefährdet. In: Deutsches Ärzteblatt No. 93: 1526-1528.

DILTHEY, Wilhelm

1959[1883] Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig: Teubner.

DIRIE, Mahdie A./ LINDMARK, Gunilla

1991 Female circumcision in Somalia and women's motives. In: Acta Obstet Gynecol Scand Vol.70: 581-85.

DORJAHN, Vernon R.

1958 Fertility, Polygyny and their interrelations in Temne society. In: American Anthropologist Vol. 60/No.5: 838-860.

DORKENOO, Efua

1995 Cutting the rose: female genital mutilation: The practice and its prevention. London: Minority Rights Group.

ECO, Umberto

2005[1977] Wie man eine wissenschaftliche Arbeit schreibt. Heidelberg: C.F. Müller.

EL BASHIR, Hamid

2006 The Sudanese National Committee on the Eradication of Harmful Traditional Practices and the campaign against Female Genital Mutilation. In: ABUSHARAF, Rogaia Mustafa: Female Circumcision: Multicultural perspectives. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press: 142-170.

EL-DAREER, Asma

1982 Woman, why do you weep?. London: Zed Press.

1983 Complication of female circumcision in the Sudan. In: Tropical Doctor Vol. 13: 131-133.

EL-GUINDI, Fadwa

2006 "Had this been your face, would you leave it as is?": Female Circumcision among the Nubians of Egypt. In: Female Circumcision: Multicultural perspectives. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press: 27-46.

EL-SAADAWI, Nawal

1991[1980] The hidden face of eve: women in the arab world. London: Zed Press.

ERIKSEN, Thomas H.

2001[1995] Small places, large issues: An introduction to Social and Cultural Anthropology. London: Pluto Press.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.

1940 The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people. Oxford: Clarendon Press.

FELDMAN-JACOBS, Charlotte/RYNIAK, Sarah

2000 Abandoning female genital mutilation/cutting: An in-depth look at promising practices. Washington D.C.: Population Reference Bureau.

FERGUSON, Brian R.

1984 Warfare, Culture, and Environment. New York (N.Y.): Academic Press.

1995 Infrastructural Determinism. In: MURPHY, Martin F./MARGOLIS, Maxine L.: Science, Materialism and the Study of Culture. Gainesville (Fl.): University Press of Florida: 21-38.

FLOOD, Glynn

1975 Nomadism & its future: The Afar. In: Rain No.6: 5-9.

FRIEDMAN, Jonathan

1974 Marxism, structuralism, and vulgar materialism. Man (n.s.) Vol. 9: 444-469.

GOLDSCHMIDT, Walter

1979 A general model for pastoral social systems. In: N.N.: Pastoral production and society, L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés.o.O.: o.V.: 15-27.

GORDON, Daniel

1991 Female circumcision and genital operations in Egypt and the Sudan: A Dilemma for medical anthropology. In: Medical anthropology Quarterly Vol. 5/No.1: 3-14.

GOULD, Stephen J.

1988 Der falsch vermessene Mensch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

GOWLETT, John A.

1988 Human adaptation and long-term climatic change in northeast Africa: an archaeological perspective. In: JOHNSON, Douglas H. (Hrsg.): The ecology of survival: Case studies from Northeast African history. London: Lester Crook: 27-46.

GROVE, A. T.

1978 Geographical Introduction to the Sahel. In: The Geographical Journal Vol.144/No.3: 407-415

GRUENBAUM, Ellen

2001 The female circumcision controversy: an anthropological perspective. Philadelphia (Pa.): University of Pennsylvania Press.

HALLPIKE, Christopher R.

1988 The principles of Social Evolution. Oxford: Clarendon Press.

HANSEN, Henny H.

1973 Clitoridectomy, female circumcision in Egypt. In: Folk Vol. 14/15: 15-26.

HARRIS, Marvin

1968 The rise of anthropological theory: A history of theories of culture. Lanham (Md.) Alta Mira Press.

1974 Cows, pigs, wars, and witches: The riddles of culture. New York (N.Y.): Random House Inc..

1977 Cannibals and Kings: The origins of cultures. New York (N.Y.): Random House Inc..

1979 Cultural Materialism: The struggle for a science of culture. Lanham (Md.): Alta Mira Press.

1992 Distinguished Lecture: Anthropology and the theoretical and paradigmatic significance of the collapse of Soviet and East European Communism. In: American Anthropologist Vol. 94/No.2: 295-305.

1994 Cultural Materialism is Alive and Well and Won't Go Away Until Something Better Comes Along. In: BOROFSKY, Robert: Assessing Cultural Anthropology. New York (N.Y.): McGraw Hill.

HARRIS, Marvin/ROSS, Eric B.

1987 Death, Sex, and fertility: Population Regulation in preindustrial and developing societies. New York (N.Y.): Columbia University Press.

HARTS-BROEKHUIS, E.J.A./DE JONG, A.A.

1993 Subsistence and survival in the Sahel – Responses of households and enterprises to deteriorating conditions and development policy in the Mopti Region of Mali. Utrecht: Koninklijk Nederlands Aardrijkskundig Genootschap.

HEADLAND, Thomas N./ PIKE, Kenneth L./ HARRIS, Marvin

1990 Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate. Newbury Park (Ca.): Sage Publications.

HENIN, R.A.

1969 The patterns and causes of fertility differentials in the Sudan In: Populations Studies Vol.23/No.2: 171-198.

HICKS, Esther

1993 Infibulation: Female mutilation in Islamic northeastern Africa. New Brunswick (N.Y.): Transaction Publishers.

HOLT, Peter M.

1961 A modern history of the Sudan: From the Funj Sultanate to the present day. London: Weidenfeld and Nicolson.

HOLY, Ladislav

1988 Cultivation as a long-term strategy of survival: The Berti of Darfur. In: JOHNSON, Douglas H. (Hrsg.): The ecology of survival: Case studies from Northeast African history. London: Lester Crook: 135-154.

1991 Religion and Custom in a Muslim Society: The Berti of Sudan. Cambridge: Cambridge University Press.

1998[1996] Anthropological perspectives on kinship. London: Pluto Press.

HOSKEN, Fran P.

1982 The Hosken Report: Genital and sexual mutilation of females. Lexington: International Network News.

HOWELL, Signe/MELHUUS, Marit

1993 The study of kinship, the study of person: A study of gender? In: DEL VALLE, Teresa (Hrsg.): Gendered Anthropology. London: Routledge: 38-53.

INHORN, M.C./BUSS, K.A.

1993 Inferility, Infection, and Iatrogenesis in Egypt: The Anthropological Epidemiology of blocked tubes. In: Medical Anthropology Vol.15: 217-244.

INOUE, Simon

2008 Die schwarzen Juden auf dem afrikanischen Kontinent.
<http://www.afrikanet.info/menu/diaspora/afrika/datum/2008/11/14/die-schwarzen-juden-auf-dem-afrikanischen-kontinent/>, angesehen am 22.1.2009.

ITS, R.

1975 Ethnocultural Development in External and Internal Isolates. In: POLGAR, S.: Population, Ecology, and Social Evolution. Paris: Mouton.

JOHNSON, Douglas H./ANDERSON, David M.

1988 Introduction. In: JOHNSON, Douglas H. (Hrsg.): The ecology of survival: Case studies from Northeast African history. London: Lester Crook: 1-26.

KAMHUBER, Daniela

2007 Die weibliche Genitalverstümmelung im Kontext des feministischen Diskurses. Universität Wien: Diplomarbeit.

KARACSONYI, Claudia

2005 Weibliche Genitalverstümmelung in Afrika: Eine tief verwurzelte Tradition und Möglichkeiten ihrer Überwindung. Universität Wien: Diplomarbeit.

KOSO-THOMAS, Olayinka

1987 The circumcision of women: A strategy for eradication. London: Zed Books.

KREIL, Christian

1993 Frauenbeschneidung: Dokumentation eines Problems unter besonderer Berücksichtigung des Sudans. Universität Wien: Diplomarbeit.

KUHN, Thomas S.

1967 Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

KUPER, Rudolph/KRÖPELIN Stefan

2006 Climate-Controlled Holocene Occupation in the Sahara: Motor of Africa's Evolution. In: Science Vol.313/No.5788: 803-807.

LAGLER, Christoph

1995 Die Ursachen des Bürgerkriegs in Somalia. Universität Wien: Diplomarbeit.

LETT, James

1997 Science, Reason, and Anthropology. Lanham (Md.): Rowman & Littlefield Publishers, Inc..

LEWIS, Ioan Myrddin

1962 Marriage and the family in northern Somaliland. Kampala: East African Institute of Social Research.

1969[1955] Peoples of the Horn of Africa: Somali, Afar and Saho. London: International African Institute.

1972 From nomadism to cultivation: The expansion of political solidarity in southern Somalia. In: DOUGLAS, Mary (Hrsg.): Man in Africa. London: Tavistock: 59-77.

1999[1961] A pastoral democracy: A study of pastoralism and politics among the Northern Somali of the Horn of Africa. Oxford: James Currey Publishers.

LIGHTFOOT-KLEIN, Hanny

1993[1989] Das grausame Ritual: Sexuelle Verstümmelung afrikanischer Frauen. Frankfurt a. M.: Fischer.

2003 Der Beschneidungsskandal. Berlin: Orlanda Frauenverlag.

MACKIE, Gerry

2000 Female genital cutting: The beginning of the end. In: SHELL-DUNCAN, Bettina/HERNLUND, Ylva: Female "circumcision" in Africa. Boulder (Colo.): Rienner: 253-281.

MACMICHAEL, Sir Herold

1954 The Sudan. London: Benn.

MAIER, Monika Cristina

2002 Das große Schweigen – Stimmen der Betroffenheit zur weiblichen Genitalverstümmelung; eine ethnologische Studie über afrikanische Migrantinnen zum Thema FGM in Wien. Universität Wien: Diplomarbeit.

MANGER, Leif O.

- 1988 Traders, farmers and pastoralists: economic adaptations and environmental problems in the southern Nuba Mountains of the Sudan. In: JOHNSON, Douglas H. (Hrsg.): The ecology of survival: Case studies from Northeast African history. London: Lester Crook: 155-172

MARX, Emanuel

- 1978 The ecology and politics of nomadic pastoralists in the Middle East. In: WEISSLEDER, Wolfgang(Hrsg.): The nomadic alternative: modes and models of interaction in the african-asian deserts and steppes. The Hague: Mounon: 41-74.

MATTHIES, Volker

- 1976 Das Horn von Afrika in den internationalen Beziehungen: Internationale Aspekte eines Regionalkonflikts in der dritten Welt. München: Weltforum-Verlag.
- 1992 Äthiopien, Eritrea, Somalia, Djibouti: Das Horn von Afrika. München: Beck.

MEINARDUS, Otto

- 1967 Mythological, historical and sociological aspects of the practice of female circumcision among Egyptians. In: Acta Ethnographica Vol.16: 387-98.

MOHAMUD, O.A.

- 1991 Female circumcision and child mortality in urban Somalia. In: Genus Vol.67: 203-223.

MORISON, Linda/ SCHERF, Caroline/ EKPO, Gloria/ PAINE, Katie/ WEST, Beryl/ COLEMAN, Rosalind/WALRAVEN, Gijs

- 2001 The long-term reproductive health consequences of female genital cutting in rural Gambia: a community-based survey. In: Tropical Medicine and International Health Vol.6/No.8: 643-653.

MUHSAM, H.V.

- 1956 Fertility of polygamous marriages. In: Population Studies Vol.10/No.1: 3-16.

MURDOCK, George P.

- 1949 Social Structure. New York (N.Y.): Macmillan.

- 1959 Africa: Its people and their culture history. New York (N.Y.): McGraw-Hill

MURPHY, Martin/ MARGOLIS, Maxine

1995 Science, Materialism, and the study of culture. Gainesville (Fl.): University of Florida Press.

NELSON, Cynthia

1973 Women and power in nomadic societies of the Middle East. In: NELSON, Cynthia (Hrsg.): Desert and the sown: nomads in the wider society. Berkeley (Ca.): University of California at Berkeley Press: 43-59.

NEWMAN, James L./RUSSELL, P. Lura

1983 Fertility control in Africa. In : Geographical Review Vol.73/No.4: 396-406.

OBERMEYER, Carla Makhlouf

1999 Female Genital Surgeries: The Known, the Unknown, and the Unknowable. In: Medical Anthropology Quarterly, New Series, Vol. 13/No. 1: 79-106.

2005 The consequence of female circumcision for health and sexuality: An update on the evidence. In: Culture, Health & Sexuality Vol.7/No.5: 443-461.

OKIN, Susan M.

1999 Is Multiculturalism Bad for Women? In: COHEN, Joshua/ OKIN, Susan M./ NUSSBAUM, Martha C.: Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton (N.Y.): Princeton University Press: 7-24.

OLDFIELD-HAYES, Rose

1975 Female Genital Mutilation, Fertility Control, Women's Roles, and the Patrilineage in Modern Sudan: A functional analysis. In: American Ethnologist, Vol.2/Nr.4, Sex Roles in cross-cultural perspective: 617-633.

O'MEARA, Tim

1997 Causation and the struggle for a science of culture. In: Current Anthropology, Vol. 38/No.3: 399-418.

PELLER, Annette

2002 Chiffrierte Körper – disziplinierte Körper. Berlin: Weißensee-Verlag.

PETERS, Emrys L.

1967 Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouin of Cyrenaika.
In: Africa, Vol.37/No.3: 261-282.

POPPER, Karl R.

1969[1935] Logik der Forschung: zur Erkenntnis der modernen Naturwissenschaft.
Tübingen: Mohr.

RAHMAN, Anika/ TOUBIA, Nahid

2000 Female Genital Mutilation: A guide to laws and policies worldwide. London: Zed
Books Ltd..

ROBERTSON, Claire

1996 Grassroots in Kenya: Women, genital mutilation, and collective action, 1920-1990. In:
Signs Vol.21/No.3: 615-642.

RUSHWAN, Hamid/EL-DAREER, Asma/BUSHRA, Nadia

1983 Female Circumcision in the Sudan: Prevalence, complications, attitudes and changes.
Khartoum, University of Khartoum.

SAHLINS, Marshall D.

1968 Tribesmen. Englewood Cliffs (N.Y.): Prentice Hall.

SANDERSON, Lilian P.

1981 Against the mutilation of women: The struggle to end unnecessary suffering. London:
Ithaca Press.

SANDERSON, Stephen K.

2001 The evolution of human sociality: A darwinian conflict perspective. Lanham (Md.):
Rowman & Littlefield Publishers, Inc..

SCHEUCH, Aglaja

2005 Weibliche Genitalverstümmelung in Äthiopien. Universität Wien: Diplomarbeit.

SELIGMANN, C.G.

1913 Some aspects of the hamitic problem in the anglo-egyptian Sudan. In: Journal of the
Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Vol.43: 593-705.

SERVICE, Elman R.

1971[1964] Primitive social organization: An evolutionary perspective. New York (N.Y.): Random House.

SHANDALL, Ahmed A.

1967 Circumcision and infibulation of females. In: Sudan Medical Journal Vol.5/No.4: 178-212.

SHELL-DUNCAN, Bettina/HERNLUND, Ylva

2000 Female "Circumcision" in Africa: Dimensions of the practice and debates. In: SHELL-DUNCAN, Bettina/HERNLUND, Ylva: Female "Circumcision" in Africa: Culture, controversy, and change. Boulder (Colo.): Rienner: 1-40.

SHWEDER, Richard A.

2002 "What about female genital mutilation?": and why understanding culture matters in the first place. In: SHWEDER, Richard A.(Hrsg.): Engaging cultural differences: The multicultural challenge in liberal democracies. New York (N.Y.): Russell Sage Foundation: 211-251.

SKAINE, Rosemarie

2005 Female Genital Mutilation: Legal, cultural, and medical issues. Jefferson (N.C.): McFarland.

SKINNER, B.F.

1984 Selection by consequences. In: Science Vol. 213/No. 4507: 501-504.

SLACK, Alison T.

1988 Female Circumcision: A critical Appraisal. In: Human Rights Quarterly Vol.10/No. 4: 437-486.

STEINER, Martina I.

1991 Interethnische Beziehungen und Kolonialismus in Somalia. Universität Wien: Dissertation.

STONE, Linda

1998 Kinship and gender: An introduction. Boulder (Colo.): Westview Press.

SWIDLER, W.W.

- 1973 Adaptive processes regulating nomad-sedentary interaction in the Middle East. In: NELSON, Cynthia (Hrsg.): Desert and the sown: nomads in the wider society. Berkeley (Ca.): University of California at Berkeley Press: 23-41.

SWIFT, Jeremy

- 1979 The development of livestock trading in a nomad pastoral economy: The Somali case.: In: N.N.: Pastoral production and society, L'Equipe écologie et anthropologie des sociétés.o.O.: o.V.: 447-465.

TALLE, Aud

- 1993 Transforming women into “pure” agnates: Aspects of female Infibulation in Somalia. In: BROCH-DUE, Vigdis (Hrsg.): Carved flesh – cast selves. New York (N.Y.): Berg: 83-105.

UNICEF

- 2005 Female genital mutilation/cutting: A statistical exploration. New York (N.Y.): United Nations International Children Emergency Fund.

UNFPA

- 2007 An holistic approach to the abandonment of female genital mutilation/cutting. New York (N.Y.): United Nations Population Fund.

VERZIN, Joseph A.

- 1975 Sequelae of female circumcision. In: Tropical Doctor Vol.5: 163-169.

WALLEY, Christine J.

- 1997 Searching for “voices”: Feminism, Anthropology, and the global debate over female genital operations. In: Cultural Anthropology Vol.12/No.3: 405-438.

WEISSLEDER, Wolfgang

- 1978 The promotion of suzerainty between sedentary and nomadic populations in eastern Ethiopia. In: WEISSLEDER, Wolfgang(Hrsg.): The nomadic alternative: modes and models of interaction in the african-asian deserts and steppes. The Hague: Mouton.

WHITE, Leslie A.

1949 The science of culture: A study of man and civilization. New York (N.Y.): Farrar and Straus.

WHO

2000 A systematic review of the health complications of female genital mutilation including Sequelae in childbirth. Genf: WHO Press.

2006a Female Genital Mutilation and obstetric outcome: WHO collaborative prospective study in six African countries. In: The Lancet Vol.367: 1835-1841.

2006b Female Genital Mutilation – new knowledge spurs optimism. Genf: WHO Press.

2008 Eliminating Female Genital Mutilation: An interagency statement. Genf: WHO Press.

WIDSTRAND, Carl

1964 Female circumcision. In: Studia Ethnographica Upsaliensia Vol. 20: 95-122.

WINDELBAND, Wilhelm

1894 Geschichte und Naturwissenschaft (Rede zum Antritt des Rektorats der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg gehalten am 1. Mai 1894).

http://www.hs-augsburg.de/~harsch/germanica/Chronologie/19Jh/Windelband/win_rede.html; angesehen am 1.10.2008.

YODER, P.Stanley/ABDERRAHIM, Nouredine/ZHUZHUNI, Arlinda

2004 Female Genital Cutting in the Demographic and health surveys: A critical and comparative analysis. Calverton (MI.): ORC Macro.

YODER, P. Stanley/ KHAN, Shane

2008 Numbers of women circumcised in Africa: The production of a total. Calverton (MI.): Macro International Inc..

7. Anhang – Abstract und Lebenslauf

7.1. Abstract

Die vorliegende Diplomarbeit beschäftigt sich mit *female genital cutting* (FGC) und im Besonderen mit Infibulation. FGC wird in etwa 28 afrikanischen Ländern, Jemen und vereinzelt von Gesellschaften in südamerikanischen und südostasiatischen Ländern als auch von MigrantInnen aus diesen Staaten in Europa und den USA praktiziert. FGC ist der Überbegriff für verschiedenste Formen der Beschneidung weiblicher Genitalorgane, während Infibulation, gekennzeichnet durch die Entfernung einer oder mehrerer Bereiche des Genitalgewebes und der anschließenden Vernähung des Großteils der Vulva, als massivster Eingriff in den weiblichen Körper angesehen wird. Die Verbreitung von Infibulation ist in nordost-afrikanischen Ländern – Somalia, Djibuti, Sudan, Eritrea und im geringeren Ausmaß Äthiopien – am größten.

Anhand eines breiten Spektrums vorhandener Literatur, Forschungsstrategien und Fokussierungen wissenschaftlicher Arbeiten zu FGC und im Besonderen zur Infibulation wird der Stand der Forschung dieses Themenkomplexes kritisch dargestellt und beleuchtet. Die Struktur dieser Diplomarbeit basiert, kulturmaterialistischer Theorie folgend, auf der analytischen Trennung gesellschaftlicher Phänomene in eine ideologische, sozial-politische und ökologisch-ökonomisch-demographische Ebene. Daten und Forschungsergebnisse aus der Literatur zu *female genital cutting* und im speziellen zur Infibulation als auch Erkenntnisse über nordost-afrikanische Gesellschaften im Allgemeinen werden, abhängig von ihrer analytischen Ebene, in diesem Text beschrieben. Ziel ist es trotz der mannigfaltigen Foci in der Literatur einen holistisch-integrativen Zugang der wissenschaftlichen Arbeiten zur genannten Thematik anzubieten, wobei die Fragestellungen nach dem Ursprung von Infibulation als auch die Ursachen des gegenwärtigen Weiterbestehens dieser Praktik als Leitfaden dienen.

Die Frage nach dem Ursprung von Infibulation wird in dieser Diplomarbeit durch die Korrelation ökologisch-demographischer Umwälzungen (mit ihren sozialen und politischen Implikationen) in Nordost-Afrika und den historisch vermuteten Zeitraum des Ursprungs von Infibulation behandelt. Das theoretisch fundierte Ergebnis steht aber einem Mangel empirischer Daten gegenüber und muss als stark spekulativ gelesen werden. Anders verhält es sich mit dem Ergebnis für das Weiterbestehen der Infibulationspraxis. Die empirischen Ergebnisse in der Literatur verweisen nicht nur auf die interdependente Struktur

gesellschaftlicher Institutionen in Nordost-Afrika, sondern auch auf die „verstärkende“ Wirkung dieser, die die Fortführung der Infibulationspraxis zu begünstigen.

7.2. Lebenslauf

Name: Marcel Mark Kalmar

Geburtsdatum: 22.12.1983

Geburtsort: Wien

Ausbildung:

1990-1994	Volksschule, Wien; 1140 Diesterweggasse 30
1994-2000	AHS Goethegymnasium, Wien; 1140 Astgasse 3
2000-2001	Dickinson High School, Dickinson; 3800 Baker Drive TX 77539/USA
2001-2002	AHS Goethegymnasium, Wien; 1140 Astgasse 3
WS 2002-	Studium Sozial- und Kulturanthropologie, Universität Wien
2004-2005	Ableistung des Zivildienstes
WS 2005-	Zweitstudium Volkswirtschaft, Wirtschaftsuniversität Wien