

Autonomie oder Sicherheit: das Aushandeln von Familiennormen in sudanesischen Familien

Schultz, Ulrike

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

GIGA German Institute for Global and Area Studies

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schultz, U. (2007). Autonomie oder Sicherheit: das Aushandeln von Familiennormen in sudanesischen Familien. *Afrika Spectrum*, 42(2), 167-194. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-356269>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Ulrike Schultz

Autonomie oder Sicherheit: Das Aushandeln von Familiennormen in sudanesischen Familien¹

Zusammenfassung

Sudanesische Familien sind komplexe Einheiten mit durchlässigen Grenzen. Sie sind nicht nur durch Modernisierung und Islamisierung großen Herausforderungen ausgesetzt, sondern stehen selbst im Mittelpunkt des Diskurses um die 'Moderne'. Innerhalb der Familien werden westliche und islamische Modernisierungskonzepte zu einer hybriden 'Moderne' zusammengefügt und neu interpretiert; durch Bezug auf die 'moderne' islamische Familie oder auf die 'traditionelle' sudanesische Familie versuchen die einzelnen Haushaltsmitglieder, sich Handlungsspielräume zu erschließen. Das Ringen um die 'moderne' Familie bleibt somit eingebettet in lokale 'Traditionen', lokales Wissen und in moralökonomische Institutionen, auch wenn diese durch die Modernisierung der sudanesischen Gesellschaft in die Kritik geraten sind.

Schlüsselwörter

Sudan, Gesellschaft, Familie, Kultur, Gender

Im vorliegenden Artikel gehe ich der Frage nach, wie 'Moderne' in sudanesischen Haushalten und Familien ausgehandelt wird, wie Familiennormen entwickelt und wie diese Normen als Ressourcen im innerfamiliären Verhandlungsprozess eingesetzt werden. Dabei beziehen sich Männer und Frauen, Junge und Alte auf unterschiedliche Vorstellungen von der 'modernen' bzw. 'traditionellen' Familie und versuchen einerseits, individuelle Handlungsspielräume zu erwerben, und andererseits, andere Haushaltsmitglieder auf bestimmte Aufgaben und Verpflichtungen festzulegen.

Darüber hinaus beeinflusst der Diskurs um die 'Moderne' auch die Grenzziehung der sozialen Einheiten untereinander; erst durch diese wird der Haushalt als soziale Einheit konstituiert. Haushalts- und Familienorga-

1 Zu einer umfassenden Darstellung des Themas siehe meine Habilitationsschrift 'Geschlecht, Macht, Familie - Lokalisierung und Aushandlung von "Moderne" in sudanesischen Haushalten und Familien'. Sie erscheint in Kürze im LIT Verlag.

nisation stehen somit neben den Geschlechternormen und der rechtlichen Stellung der Frau im Zentrum des Diskurses um die Moderne und die Tradition. Haushalte und Familien sind nicht nur soziale Räume, in denen die Moderne ausgehandelt wird, sondern Institutionen, denen eine große symbolische Bedeutung in diesem Diskurs zukommt.

Mit dem Bezug auf eine 'moderne' islamische Familie oder auf eine 'traditionelle' sudanesisch-islamische Familie jonglieren die einzelnen Haushaltsmitglieder und versuchen, sich Handlungsspielräume zu erschließen. In der Analyse dieses Aushandlungsprozesses knüpfe ich an spieltheoretische Modelle an, erweitere diese aber, indem ich Normen endogenisiere und den Haushalt als eine in andere soziale Netzwerke eingebettete Institution und als sozialen Raum betrachte.

Im Folgenden beziehe ich mich auf Interviews, die ich im Zeitraum 2001 bis 2003 in den *three towns* (Khartum, Omdurman und Bahri) durchgeführt habe. Die Interviews fanden im Rahmen zweier Forschungsprojekte in unterschiedlichen Zusammenhängen statt.²

2 Zwischen März 2001 und Oktober 2003 habe ich gemeinsam mit zwei sudanesischen Kolleginnen von der *Alfad University for Women* an einem Forschungsprojekt *Women and Finance* gearbeitet. Im Rahmen dieses Projektes wurde untersucht, welchen Zugang Frauen zu Finanzinstitutionen des informellen und formellen Sektors haben, wie Geld innerhalb der Familie verteilt und verwaltet wird, und welche Rolle Kreditbeziehungen im Leben der Frauen spielen. In den Haushalten, in denen Interviews durchgeführt wurden, wurden mir überwiegend Frauen als Gesprächspartnerinnen zugewiesen, so dass im Folgenden häufig die Perspektive von Frauen eingenommen wird. Die untersuchten Haushalte befanden sich im Wesentlichen in zwei Stadtteilen von Omdurman und Bahri (Khartum North). Ein Teil der Familien lebt in Shigla, einem Teil von Ha Yusif, in dem sich ursprünglich Migrantinnen und Flüchtlinge aus dem Westsudan und Südsudan niedergelassen haben. Ha Yusif ist in den 1970er und 1980er Jahren als illegale Siedlung entstanden. Heute besteht Ha Yusif aus lebendigen Nachbarschaften mit einer bunt gemischten Bevölkerung, die zwar überwiegend aus ländlichen Gebieten in die Stadt gekommen sind, aber nicht unbedingt alle aufgrund von Dürre oder Krieg ihre Heimatorte verlassen mussten.

Weitere Interviews habe ich in Mittelschichts- und unteren Mittelschichtsvierteln in den *three towns*, insbesondere in Thawra durchgeführt. Thawra ist ein Stadtteil im Norden Omdurmans und ist in den 1970er Jahren entstanden. Anders als Ha Yusif ist Thawra eine regulär geplante Siedlung. Die Bevölkerung besteht aus Migrant(inn)en, hauptsächlich aus dem Norden und dem Zentralsudan, und ehemaligen Bewohner(inne)n des alten Omdurman, die meist als junge Familien die Möglichkeit bekamen, in Thawra unabhängig von der erweiterten Familie einen eigenen Haushalt zu gründen.

Methodologische Engpässe einer empirischen vergleichenden Familiensoziologie

Zunächst besteht in empirischen Untersuchungen die Schwierigkeit, Haushalt und Familie je nach lokalen Besonderheiten zu definieren und von anderen sozialen Gruppen zu unterscheiden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass sich die sozialen Gruppen selbst definieren, positionieren und von anderen Einheiten abgrenzen. Der Grad ihrer Abgeschlossenheit und die Zusammensetzung ihrer Mitglieder können sogar in ähnlichen sozialen Kontexten so stark variieren, dass eine allgemein gültige Definition des Haushaltes und der Familie nur schwer möglich ist. Dies ist besonders dann der Fall, wenn in Modernisierungsprozessen das Konzept der Familie selbst berührt wird und wie bei den von mir untersuchten Haushalten die eigene Positionierung im Diskurs um die 'Moderne' auch davon bestimmt ist, wie der eigene Haushalt organisiert und wie seine Beziehung zu anderen sozialen Einheiten strukturiert ist.

Ein weiteres methodisches Problem besteht in dem von Sen (1990, 1995) beschriebenen Zusammenspiel von gemeinsamen und individuellen Interessen. Bei meiner Untersuchung sudanesischer Haushalte wurde ich z.B. mit dem Problem konfrontiert, dass das Konzept des Haushaltes als einer Gruppe von Menschen mit unterschiedlichen, teilweise entgegengesetzten Interessen dem Verständnis der Befragten diametral entgegenstand. Für die überwiegende Mehrheit der Befragten sind Familien und Haushalte Gruppen, in denen gegenseitiger Respekt überwiegt und die Mitglieder gemeinsame Ziele - Wohlergehen und Erhalt des Status der Familie - verfolgen. Aus diesem Grund betonen die Haushaltsmitglieder in den Interviews häufig die korporative Natur der Entscheidungen und das gemeinsame Interesse der Familienmitglieder.

Diese soziale Wahrnehmung des Haushaltes und der Familie als einer auf gemeinsamen Interessen basierenden korporativen Einheit zeigt die Grenzen verhandlungstheoretischer Ansätze auf. Darauf verweist auch Sen in seinem Artikel 'Gender Inequality and Theory of Justice' (1995). Die soziale Wahrnehmung des Familienlebens als konfliktfrei kann nicht mit Modellen erklärt werden, die individuelles Handeln allein durch individuelle Nutzenmaximierung erklären. Für Sen liegt es in der 'Natur' des Familienlebens,³ dass konfliktträchtige Elemente nicht nach außen getragen werden, da die Konzentration auf Konflikte als Zeichen einer gescheiterten Verbindung gedeutet wird (Sen 1999: 234).

3 Hier vereinfacht Sen unzulässig. Es gibt durchaus Familiensysteme, in denen der korporative Charakter nicht im Mittelpunkt der Wahrnehmung steht, sondern individuelle Interessen und Interessenkonflikte auch nach außen getragen werden.

Dieser Problematik versuche ich gerecht zu werden, indem ich aufzeige, wie sich im Verhandlungsprozess die einzelnen Familienmitglieder auf unterschiedliche Normen berufen und dabei korporative Normen und deren Interpretation eine große Rolle spielen. Bei dieser Herangehensweise bleibt jedoch weiterhin das Problem ungelöst, dass eigene und gemeinsame Interessen nicht immer zu trennen bzw. zu unterscheiden sind, und dass in sozialen Gruppen gemeinsame Ziele neben individuellen Interessen das Handeln der Mitglieder bestimmen. Dies in empirischen Untersuchungen zu erfassen und in ihrer Analyse sichtbar zu machen, ist ein schwieriges Unterfangen und muss als ein langfristiges Forschungsgebiet verstanden werden.

Die ökonomischen Haushaltsmodelle gehen zudem von der Kernfamilie aus, die durch die Eheschließung gegründet wird, und in der die Kooperation bzw. die Konflikte der Ehepartner im Zentrum stehen. Auch Kritiker(innen) spieltheoretischer Modelle wie Sen (1990), Kabeer (1997) und Agarwal (1997), deren Theorien auf Untersuchungen in nicht-westlichen Gesellschaften basieren, haben diesen Familientyp zugrunde gelegt. Ausgehend von der Kernfamilie ist es plausibel, *gender* als Schlüssel zu betrachten, um Prozesse der Haushaltsformierung und Auflösung zu verstehen (Hart 1995: 41). In vielen Gesellschaften bestehen Haushalte jedoch aus erweiterten Familien. In diesem Kontext bekommen andere Kategorien, die Unterordnung und Ungleichheiten legitimieren – wie Alter oder die Rangordnung in polygynen Familien –, Bedeutung.

Ein weiteres Problem bei der Untersuchung von Familien in nicht-westlichen Gesellschaften besteht darin, dass orientalistische Zuschreibungen weiterhin die Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Familienformen beeinflussen. Familiensoziologie und Haushaltsökonomie müssen auch aus diesem Grund eine breitere sozialwissenschaftliche Anbindung finden. Anknüpfungspunkte finden sich insbesondere in feministischen Arbeiten, die sich kritisch mit orientalistischen und anderen Zuschreibungen auseinandersetzen, und in ethnologischen Fallstudien, die versuchen, emische Konzepte von Haushalt und Familie aufzuzeigen.

Normen und innerfamiliäres Verhandeln

Nach der Öffnung der *black box* Haushalt durch Gary Becker (1981) und der folgenden Kritik an seinem unitaristischen Haushaltsmodell durch Spieltheorie und feministische Ökonominnen dominieren innerhalb der Haushaltsökonomie und Familiensoziologie verhandlungs- und austauschtheoretische

Ansätze. Spieltheoretische Haushaltsmodelle basierten zunächst überwiegend auf dem Verhandlungsmodell von Nash (1950).⁴

Im Zentrum der Kritik an den ökonomischen Verhandlungsmodellen und den *Rational Choice*-Ansätzen in der Familiensoziologie steht die Bedeutung von Normen im innerfamiliären Verhandlungsprozess. In den klassischen spieltheoretischen Modellen werden Normen als Rahmenbedingungen externalisiert. Sie gehen über die *Extra household environmental parameter* (EEP) in den *threat point* ein, beeinflussen somit die Position, die die Ehepartner im Falle einer Scheidung einnehmen können, spielen aber im Verhandlungsprozess keine Rolle. Auch in neueren Modellen, wie z.B. bei Lundberg/Pollack (1993, 1997) mit ihrem Konzept der nicht-kooperierenden Ehe, in der die Partner normativ vorgegebene Verantwortungsbereiche übernehmen, sind diese exogen vorgegeben. Dabei wechseln die Spielpartner ähnlich wie in den Schemata⁵ der *Rational Choice*-Ansätze von normativ gesteuertem zu rational kalkulierendem Handeln.⁶

Der Haushalt und das Handeln der Haushaltsmitglieder werden zudem durch die Externalisierung von Normen auch in *Rational Choice*-Analysen und spieltheoretischen Modellen als eigenständige (private) Einheit konstruiert. Die *black box* des Haushaltes wird wieder geschlossen und aus

4 Das Verhandlungsmodell modelliert eine Situation, in der die Parteien von gemeinsamer Kooperation profitieren, es aber unter den möglichen Kooperationslösungen Resultate gibt, die für den einen oder die andere mehr oder weniger vorteilhaft sind. Innerhalb des Verhandlungsmodells hängt die gewählte Lösung von der Verhandlungsmacht der Teilnehmer(nen) ab, welche wiederum durch den Drohpunkt (*threat point*) bzw. die *fall back position* bestimmt wird. Der Drohpunkt wird durch den individuellen Nutzen, der im Konfliktfall ohne Kooperation mit dem Partner erreicht wird, bestimmt und hängt von einer Reihe von Faktoren ab, wie z.B. dem Einkommen, dem Vermögen, der legalen Situation im Fall einer Scheidung und den Sozialleistungen des Staates.

5 Zur Erklärung dieses Handelns werden innerhalb von *Rational Choice* häufig die in der Kognitionspsychologie entwickelten Konzepte der Schemata und Skripte herangezogen. Schemata und Skripte beinhalten das Wissen über Normen und Handlungsabläufe. Normveränderungen können dazu führen, dass Individuen auf ein rational kalkulierendes Schema übergehen. Das Wechseln von normativer vorgegebener Rollenerfüllung zum Maximieren von individuellem Nutzen wird in Gesellschaften erwartet, die sich im Übergang von einer 'traditionellen' zu einer 'modernen' Gesellschaft befinden.

6 Einen interessanten Ansatz bieten dagegen Carter und Katz (1997). Für sie gehen Normen nicht nur in den Drohpunkt ein, sondern beeinflussen die Fähigkeit zu verhandeln (*voice*) und werden dadurch Bestandteil des Verhandlungsprozesses. Carter/Katz bieten damit einen interessanten Ansatz, um Handeln und Strukturen miteinander in Beziehung zu setzen. Die 'Stimme' (*voice*) und die Ausstiegsmöglichkeiten der Individuen (Drohpunkt) sind sozial konstruiert und spiegeln Sitten, Gebräuche und Möglichkeiten wider, die exogen gegeben sind (Hart 1995: 56). Gleichzeitig bestimmen diese aber auch die Fähigkeit der Individuen, im Verhandlungsprozess zu agieren, und die Regeln, denen das Verhandeln folgt. Normen bleiben jedoch auch bei Carter und Katz statische Größen; sie werden im Verhandlungsprozess nicht interpretiert.

den sozialen Beziehungen außerhalb des Haushaltes, den gesellschaftlichen Strukturen und den öffentlichen Diskursen herausgelöst.

Demgegenüber werden in neueren entwicklungssoziologischen und sozialanthropologischen Arbeiten Normen als Teil des Verhandlungsprozesses betrachtet. In diesen Arbeiten wird gefragt, wie Normen ausgehandelt werden. In der Diskussion um die Bedeutung von Normen im innerfamiliären Verhandlungsprozess werde ich zwei Punkte in den Mittelpunkt stellen:

1. Agarwal (1997: 17) und Folbre (1994: 41) stellen heraus, dass Normen und Werte nicht fixiert und unumstritten sind, sondern z.B. Geschlechternormen wie 'angemessenes weibliches Verhalten' selbst Teil des Verhandlungsprozesses innerhalb des Haushaltes sein können.
2. Normen sind sowohl Verhandlungsmasse als auch Ressource im Verhandlungsprozess. Bei Henrietta Moore (1994: 105) werden Normen als Ressourcen, die in den Verhandlungsprozess eingebracht werden und nicht von vornherein das Ergebnis bestimmen, konzeptionalisiert. Dem Individuum steht ein bestimmtes Ensemble von Normen (bei Moore 'Diskursen') zur Verfügung, die es in den Verhandlungsprozess einbringt. Moore stellt heraus, dass im Mittelpunkt des innerfamiliären Verhandeln ein Diskurs über Rechte und Bedürfnisse steht (Moore 1994: 93). In Abgrenzung zu Sen (1990) geht es ihrer Auffassung nach beim innerfamiliären Verhandeln nicht darum, inwieweit es den einzelnen gelingt, ihre Bedürfnisse (bei Sen *real interest*) zu befriedigen, sondern darum, bestimmte Bedürfnisse zu etablieren bzw. in Frage zu stellen (Moore 1994: 93, auch Agarwal 1997: 8). Da im Haushalt über die Interpretation von Bedürfnissen gestritten wird, geht es auch um die Fähigkeit, eine solche Interpretation zu leisten (Moore 1994: 91). Die Diskurse um Rechte und Bedürfnisse sind hierarchisch angeordnet. Die Interpretationen von Bedürfnissen werden jedoch häufig nicht als solche wahrgenommen, sondern Bedürfnisse verstehen sich scheinbar von selbst und werden gegenüber Analyse und Kritik abgeschottet (Fraser 1989: 237). Der Diskurs um die Bedürfnisse und Rechte ist, so Moore, unmittelbar mit dem über soziale Identitäten wie Geschlecht, Alter, Klasse und Ethnie verbunden (Moore 1994: 96).

Hybride Moderne: Geschlechterpolitiken und Familiendiskurse im Sudan

Die sudanesische Regierung unter der Führung von Omar Hassan Al Beshir und die *National Islamic Front* (NIF) versucht seit 1989, eine rein islamische Ordnung herzustellen, die alle Lebensbereiche einschließt. Ihr Modernisierungsprojekt zielt 'auf die Islamisierung öffentlicher, sozialer, politischer und staatlicher Institutionen' (Nageeb 2001). In der Diskussion um diese Islamisierungsprozesse verweisen viele Autor(inn)en darauf, dass es sich dabei weniger um eine Rückbesinnung auf Traditionen, als vielmehr um eine Facette des Modernisierungsprozesses handele, in dem islamische Traditionen erfunden und transformiert werden (Beck 1993, Bernal 1994: 37, Nageeb 2001).

Die Islamisierung des Landes steht in der Tradition von Prozessen kultureller Homogenisierung (Beck 1993, Nageeb 2001: 184). Wie schon frühere Sudanisierungs- und Arabisierungsprozesse führt sie zu einer zunehmenden Dominanz der Niltalkultur gegenüber Lokalkulturen und einer arabisch-islamischen Identität gegenüber afrikanischen und animistischen Identitäten und Praktiken. Beck (1993: 483) sieht dementsprechend in der Ausbreitung des islamischen Fundamentalismus im Sudan nur eine Beschleunigung bereits angelaufener Prozesse kulturellen Wandels und keine grundsätzliche Umkehr eines bisher eingeschlagenen Modernisierungspfades.

Charakteristisch für die derzeitige Islamisierungswelle und -politik ist der starke Bezug auf einen globalen Islam, der auch spezifische, den 'sudanesischen' Islam charakterisierende Praktiken und Riten in Frage stellt. In diesem Sinne ist der Islamisierungsprozess auch als ein Globalisierungsprozess zu verstehen. Die Islamisierung im Sudan ist mit einem Fortschritts-glauben verbunden und bietet mit dem reichen muslimischen Saudi-Arabien ein modernes islamisches Leitbild an (Boddy 1989: 43, Bernal 1994: 41). Das islamische Modernisierungskonzept richtet sich damit zwar gegen Verwestlichung, aber zugleich auch gegen Lokalkulturen und lokale Religionen. Die Rückschrittlichkeit und Irrationalität von Traditionen und die Dekadenz westlicher Modernisierung werden gleichzeitig angegriffen (Nageeb 2001: 185).

Aber auch westliche Modernisierungskonzepte⁷ spielen im alltäglichen Leben nicht nur unter den städtischen Mittel- und Oberschichten und der nichtmuslimischen Bevölkerung eine große Rolle. Auch diese werden durch die Medien und Migrant(inn)en transportiert, verfolgen zwar eine Säkulari-

7 Hierbei handelt es sich jedoch häufig um eine besondere 'arabische Verwestlichung'. Zum Beispiel wird eine säkulare 'westliche' Lebensführung mittels ägyptischer *soap operas* in sudanesischen Familien transportiert (Bernal 1997: 137).

sierung des gesellschaftlichen Lebens, richten sich aber gleichermaßen gegen lokale Traditionen und einen Volksislam, der den Alltag vieler Sudanese(inn)en durchdringt.

Im Alltagsleben vermischen sich diese Konzepte (Bernal 1997: 137). Insgesamt bilden Islamisierung und Verwestlichung ein miteinander verwobenes Modernisierungsgemisch. Einerseits konkurrieren die Konzepte und werden als widersprüchlich wahrgenommen; andererseits – indem sie eine moderne Lebensführung propagieren und gleichermaßen für deren Individualisierung stehen – sind sie im Prozess der Abwertung lokaler Traditionen und Praktiken miteinander verbunden. Sie sind beide Bestandteil eines Prozesses, in dem lokale Gemeinschaften an Bedeutung verlieren (Bernal 1997: 147). Die unterschiedlichen Lebensstile und Wissenssysteme sind somit hierarchisch angeordnet. Bestimmte Formen des Wissen und der religiösen Praxis werden entsprechend der lokalen und globalen Hierarchien auf- bzw. abgewertet (Bernal 1994: 47, Gray/Kevane 1995: 272).

Die Islamisierungspolitik des Staates wird auf lokaler Ebene ausgehandelt (Klein-Hessling 1999: 230). Der globale Islam wird relokalisiert und in unterschiedlichen Kontexten verhandelt und modifiziert. Zudem wird 'Moderne' im lokalen Kontext häufig als eine Vermischung 'westlicher' und islamischer Praktiken und Identitäten erfahren (Bernal 1997: 138). Die oben beschriebene Ambivalenz der sudanesischen Islamisierung ist geschlechtsspezifisch überformt. Die islamische Frau in ihrer moralischen Überlegenheit symbolisiert die Abkehr von der aus dem Westen kommenden kulturellen Überfremdung. Gleichzeitig steht sie aber durch ihre Bildung und die Rationalisierung ihres Lebensstils für eine Überwindung unislamischer Traditionen und lokaler Praktiken.⁸

Der Diskurs um die richtige islamische Lebensführung hat widersprüchliche Auswirkungen. Unter Bezug auf den Islam werden Frauen daran gehindert am öffentlichen Leben teilzunehmen. Beispielsweise ist seit Beginn der 1980er Jahre eine zunehmende Seklusion und ein Rückzug in das häusliche Leben auf Seiten der Frauen zu beobachten, was im Dorfbild an den hohen Mauern und abgeschlossenen Höfen deutlich zu sehen ist (Bernal

8 Hassan Al Turabi, der vormalige religiöse Führer der NIF, sieht die Emanzipation der Frau nach Affendi (1991: 174) folgendermaßen: 'The liberation of women is coming. Economic pressures in urban areas have already led many families to discard customary restrictions on the education and employment of women. This has led in some cases to a transition from a non-Western traditional order to an anti-Islamic modern one, influenced by the West's total rejection of religion and its transformation of women from enslavement to men to enslavement to material need and sexual desires. Modern woman has lost her humanity again, and becomes the object of sexual and commercial manipulation. Her main goal today is unfortunately to achieve her womanhood, not her humanity.'

1994: 45). Andererseits haben Frauen auch mit Hilfe des Islam an Bewegungsfreiheit gewonnen.

Islamistische Frauen grenzen sich ganz ähnlich wie die säkulare Frauenbewegung und die NIF auch von lokalen Traditionen und Praktiken ab. Die islamischen Elitefrauen sind damit Teil des Modernisierungsprozesses geworden; in ihrer Ablehnung lokaler Traditionen wenden sie sich ganz explizit gegen eine als traditionell konstruierte Frauen-(Gegen-)Kultur und stützen damit die Zuweisung, Frauen seien 'traditionell', während Männer die 'Moderne' verkörpern (Bernal 1994: 52). In der islamischen Moderne bedeutet diese Zuordnung nicht mehr eine Quelle von Macht und Prestige auf Seiten der Frauen, sondern führt dazu, dass arme, ländliche und ältere Frauen an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden (Nageeb 2000: 46).⁹

Durch die oben beschriebenen Prozesse sind auch lokale Vorstellungen über die Familie und das Familienleben in den letzten Jahrzehnten im Sudan großen Veränderungen ausgesetzt worden. Diese Veränderungen sind widersprüchlich und werden in unterschiedlichen Kontexten diskutiert. Sie wirken sich auch auf die geschlechtsspezifische Arbeits- und Ressourcenverteilung in der Familie und auf die dort geltenden Geschlechternormen sowie auf die Konstituierung der Haushalte und der Familie selbst aus.

Zudem steht die Familie selbst im Mittelpunkt der Diskussion um die Moderne. Im Diskurs um die 'moderne' Familie spielen westliche und islamische Modernisierungskonzepte eine Rolle. Gleichzeitig wird eine 'traditionelle' Familie als Referenzpunkt konstruiert, unter Verweis auf die Natur der sudanesischen ('arabischen') Familie und des Islam. Dabei gibt es eine Vielzahl lokaler und regionaler Praktiken, die nicht nur bezüglich der geschlechtsspezifischen Arbeits- und Ressourcenteilung, sondern auch bezüglich Heiratsregeln, Vererbung und Raumaufteilung eine große Bandbreite aufweisen. Zudem ist die sudanesische Gesellschaft sehr stark in Klassen aufgespalten, die auch als solche wahrgenommen und bezeichnet werden; auch in dieser Hinsicht gibt es eine große Varianz an Vorstellungen über das Familienleben. Zudem beziehen sich die Menschen ganz explizit auf städtische und ländliche Traditionen. Ethnische Zugehörigkeit kommt als Faktor

9 Die Aussage einer älteren Frau, die von Nageeb (2000: 46) zur Islamisierung befragt wurde, macht diese empfundene Marginalisierung auch gegenüber jüngeren Frauen deutlich: 'What is wrong with us, are we not Muslims, who raised them up and educated them? From where did they get Islam? It comes first from the house. If you did not see your elders praying you would not pray. We prayed the five times since we were kids. Our toob are the most decent and modest dress. We never walked out of the Harem house without wearing them. We were kept like queens and men had to treat us like this or they could not see us. Nowaday look at them. I see them from my house door when they come out of the university. They wear their black cloth (referring to the Islamic dress) and cover their heads, but their laughter breaks the ears, walking with men and eating in the streets, where is modesty.'

hinzu. Die Dominanz der Niltalkultur führte dazu, dass der Status einer Familie auch davon abhing, inwieweit sie lokale Praktiken ablegte und es ihr gelang, deren Ideal zu entsprechen (Willemse 1998).

Die Rolle des männlichen Haushaltsvorstands als Versorger der Familie steht im Zentrum der als 'traditionell' bezeichneten Arbeitsteilung.¹⁰ Während der Markt und andere öffentliche Plätze als männliche Räume betrachtet werden, ist der häusliche Bereich als Frauenraum konzipiert. Männer müssen in kleineren Gehöften ihre Gäste auf der Straße bewirten, um nicht in den Raum der Frauen einzudringen (Badri 1980: 630).

Trotz der gegenseitigen Abhängigkeit der Geschlechter werden die traditionellen Geschlechterbeziehungen in der Familie häufig als einseitiges Abhängigkeitsverhältnis auf Seiten der Frauen wahrgenommen. Unterhalb dieser offiziellen Norm gibt es aber eine Vielzahl von unterschiedlichen Geschlechterarrangements, die im Alltag der Familie ausgehandelt werden.

Die Wirtschaftskrise im Sudan, die Migration, Globalisierung und Islamisierung haben auch innerhalb der Familien und Haushalte zu großen Veränderungen geführt. Während die Versorgerrolle des Mannes durch die ökonomische Situation des Sudan in Frage gestellt wird, hat die islamische Geschlechterpolitik zu einer rechtlichen Stärkung der Rolle des Mannes als Familienvorstand geführt (Pitamber 1999: 40). Männer können z.B. ihren Frauen verbieten, erwerbstätig zu werden. Von diesem Recht machen jedoch – so Pitamber – die wenigsten Männer Gebrauch, auch wenn sie gegen die Erwerbstätigkeit ihrer Ehefrau in der Familie opponieren (Pitamber 1999: 79).

In dieser Lage werden nicht nur Geschlechterarrangements, sondern auch familiäre Verpflichtungen und Zuständigkeiten neu ausgehandelt. Bezüglich dieser Veränderungsprozesse werden in neueren Studien im Wesentlichen zwei Punkte diskutiert: Erstens geht es um die Frage, inwieweit der Großfamilie unter den veränderten Bedingungen weiterhin große Bedeutung als Residenz- und Entscheidungseinheit zufällt. Zweitens stehen Heiratsregeln und Heiratsverhalten im Mittelpunkt der Diskussion.

Während in den 1970er und 80er Jahren durchgeführte Untersuchungen darauf hinwiesen, dass neolokale Residenz gegenüber der patrilokalen besonders in den Städten an Bedeutung gewonnen hatte (Kenyon 1994: 142), zeigen neuere Studien, dass junge Ehepaare zunehmend wieder bei Eltern und Schwiegereltern leben. Dies hat überwiegend ökonomische Ursachen (Willemse 1998: 302).

10 Die Beschaffung der Lebensmittel – so auch das Einkaufen auf dem Markt – wird als männliche Aufgabe betrachtet, während die Frauen für die Verteilung und Zubereitung innerhalb des Hauses zuständig sind. Auch wenn Männer dafür verantwortlich sind, das benötigte Geld zu beschaffen, berichten einige Studien, dass auch in Familien, die der 'traditionellen' Arbeitsteilung folgen, viele Frauen über Einkommensquellen verfügen (Fruzetti 1985: 53, Boehringer-Abdalla 1987: 35f.).

Das Heiratsalter ist im Sudan im Vergleich zu arabischen Ländern relativ hoch. Männer heiraten häufig in ihren Dreißigern, während Frauen selten jünger als 18 Jahre sind (Boehringer-Abdalla 1987: 45, House 1988: 277, Hale 1996: 111). Scheidung ist zwar sozial nicht erwünscht und bedeutet einen Statusverlust für Männer und Frauen – wobei die Nachteile für die Frauen als größer betrachtet werden (Ismail 1982: 42) –, ist aber relativ einfach durchzusetzen.¹¹ Polygynie ist nach dem islamischen Eherecht erlaubt, aber nicht sehr verbreitet (House 1988: 277).¹²

Nach den im Niltal geltenden Vorstellungen ist die Eheschließung weiterhin eine Angelegenheit der beteiligten Familien. Überwiegend werden dementsprechend die Ehepartner von den Familien ausgewählt. Der Vorschlag eines Heiratspartners oder einer -partnerin kommt meist aus der Familie des Mannes; manchmal wird dem Mann ein Vorschlagsrecht zugebilligt, während die Frau – jedenfalls formal – sehr geringen Einfluss ausüben kann (Badri 1980: 637). Die Frauen verlassen sich aber häufig darauf, dass ihr Vater und ihre Brüder mit ihrer Erfahrung in der Männerwelt besser in der Lage sind, Ruf und Charakter des Anwärters zu überprüfen, und sehen sie als für das Gelingen der Ehe mitverantwortlich an (Badri 1980: 640).

Neuere systematische Untersuchungen zum Heiratsverhalten gibt es kaum. Einige Fallstudien (Badri 1980, Willemse 1998, Kenyon 1994, Nageeb 2002, Kenyon 2004) verweisen jedoch darauf, dass islamische Regeln zunehmend lokale Praktiken ablösen (Willemse 1998: 302, Nageeb 2002: 26), Endogamie seltener wird (Kenyon 1994: 143, Willemse 1998: 302) und den Heiratskandidaten größere Einflussmöglichkeiten bei der Auswahl ihres Partners oder ihrer Partnerin zugebilligt werden (Badri 1980: 637, Bernal 1997: 145, Kenyon 2004: 145).¹³ Badri (mündlich 2002) sieht hier eher einen Generationen- und weniger einen Geschlechterkonflikt; auch ältere Frauen schränken die formellen Rechte ihrer Kinder ein und wollen weiterhin über deren potentielle Ehepartner entscheiden. In diesen Studien wird aber auch deutlich, dass die Familie weiter um ihre Zustimmung gebeten wird und Personen aus nahe stehenden Familien als Ehepartner für die Kinder bevorzugt werden (Willemse 1998: 302).

11 Über die Verbreitung von Scheidung gibt es widersprüchliche Aussagen.

12 Während meistens darauf verwiesen wird, dass Polygynie relativ selten ist und sich besonders für Mittel- und Oberschichtsmänner statusmindernd auswirkt, verweist z.B. Constantinides darauf, dass Männer häufig ohne das Wissen ihrer Frau eine zweite Ehe eingehen (Constantinides 1980: 658).

13 Männer überlassen die Wahl ihrer Braut nicht mehr ihrer Mutter. Von jungen städtischen Frauen wird erwartet, dass sie auch eine gewisse Auswahl treffen und eine aktive Rolle bei ihrer Eheschließung spielen (Kenyon 1994: 143).

Durch die Islamisierung des öffentlichen Raumes und der Familienmodelle sind zudem Neuordnungen geschlechtsspezifisch strukturierter Räume und neue Grenzziehungen zwischen privaten und öffentlichen Räumen zu beobachten. Familien und Haushalte wurden bisher nicht als private, nicht-öffentliche Räume, sondern als 'öffentliche Frauenräume' betrachtet. Sie sind Orte, an denen große soziale Ereignisse stattfinden, Rituale und Kulte ausgeführt und Prestige und Anerkennung generiert werden.

In der Auseinandersetzung mit der islamischen und westlichen 'Moderne' und ihren Familienmodellen entstehen Vorstellungen vom Haushalt als eines der Kernfamilie vorbehaltenen sozialen Raumes. Mit der Neudefinition des 'Privaten' ist auch eine Entwertung bisher den Frauen vorbehaltenen Räume verbunden.

Frauenräume wurden als öffentliche Räume, Orte einer Gegenkultur, von einigen Autorinnen auch als Orte des Widerstandes bezeichnet (Boehringer-Abdalla 1987, Boddy 1989, Bernal 1994: 53, Hale 1996: 229). Die Entwertung von Frauenräumen wird besonders an der Bekämpfung des *Zar*-Kultes, der nach der Machtergreifung der NIF im Mittelpunkt ihres Kampfes gegen unislamische Praktiken und Traditionen stand, deutlich.¹⁴ Der *Zar*-Kult wurde durch ein *Public Order Law* 1992 verboten und seine Praktizierung unter Strafe gestellt (Hale 1996: 234). *Zar*-Sitzungen wurden in den 1990er Jahren häufig gestört und die Beteiligten ins Gefängnis geworfen (Kenyon 2004: 208). Am Beispiel des *Zar*-Kultes zeigt sich auch deutlich, wie Islamisten und säkulare politische Gruppen gemeinsam autonome Frauenräume bekämpft haben (Hale 1996).

Geschlechternormen im Aushandlungsprozess

In den von mir untersuchten Haushalten werden zum einen Geschlechternormen ausgehandelt, zum anderen Geschlechterdiskurse als Ressourcen in den Verhandlungsprozess eingebracht. Gleichzeitig wird der Ablauf des Verhandlungsprozesses von geltenden Geschlechternormen bestimmt, die jedoch durchaus flexibel und umstritten sind.

Im Verhandlungsprozess werden individuelle Interessen sichtbar, gleichzeitig wird jedoch auch um das Wohlergehen der Familie insgesamt gerun-

14 Der *Zar*-Kult gilt als eines der wichtigsten Frauenrituale, in denen Frauen nicht nur soziale Netzwerke knüpfen, sondern auch als *sheikha* eine wichtige rituelle Funktion übernehmen und damit zu großem Ansehen und Macht gelangen können. In den Städten wird der *Zar*-Kult auch als Vehikel für den Anspruch der Frauen auf Positionen innerhalb der Nachbarschaften angesehen. Städtische Frauen, die zwar neue Möglichkeiten haben, aber auch Einschränkungen in Kauf nehmen müssen, schreiben dem Kult transformatorischen Charakter zu (Ibrahim 1999: 176).

gen. Wie weit eigene Interessen im Vordergrund des Verhandeln stehen oder das Wohl der Familie oder anderer Familienmitglieder Berücksichtigung findet, hängt von unterschiedlichen Faktoren ab. Jüngere unverheiratete Haushaltsmitglieder können z.B. eher dem eigenen Interesse entsprechend Geld ausgeben, während dies besonders für verheiratete Männer schwierig ist. Auch wenn verheiratete erwerbstätige Frauen, wenn es ökonomisch erforderlich ist, ihr Geld überwiegend für Haushaltsausgaben zur Verfügung stellen, eröffnen sich ihnen durch eigenes Einkommen auch individuelle Handlungsspielräume, da sie stehen in geringerem Maß als ihre Männer in der Verantwortung, ihr Einkommen für die Versorgung der Familie auszugeben (Schultz 2005).

Während in der alltäglichen Aufgabenverteilung und im täglichen Finanzmanagement der Haushalt als organisatorische Einheit im Zentrum steht, bezieht sich das Ringen um das Wohlergehen der Familie auf eine soziale Einheit, die weit über den Haushalt hinausgeht. Diese soziale Einheit ist jedoch nicht klar definiert. Forderungen von Verwandten und Verpflichtungen gegenüber Familienmitgliedern sind ein Feld des innerfamiliären Verhandeln. Hierbei wird auch darum gerungen, wie weit die Verpflichtungen der einzelnen Haushaltsmitglieder reichen, was Familie konstituiert und wie andere soziale Netzwerke definiert werden. Besonders um die männliche Versorgerrolle wird gestritten. Während Ehefrauen oft auf dem Standpunkt stehen, der Mann müsse zunächst für sie und ihre Kinder sorgen, beanspruchen auch Schwestern und Mütter von ihren Brüdern und Söhnen Unterstützung. In diesem Sinne beziehen sich Frauen auf ganz unterschiedliche Normen: Ihrem Ehemann gegenüber berufen sie sich einerseits auf die 'traditionelle' Norm des männlichen Versorgers, andererseits auf die 'moderne' Vorstellung, die Kernfamilie solle Vorrang vor anderen Familienbindungen haben. Gegenüber ihren Brüdern und anderen Mitgliedern ihrer Herkunftsfamilie verweisen sie auf 'traditionelle' Familienbände.

Gleichzeitig sind Frauen jedoch auch Forderungen und Ansprüchen anderer ausgesetzt. Sie sind z.B. verpflichtet, bei sozialen Ereignissen in der Nachbarschaft und Verwandtschaft und in individuellen Notlagen mit Arbeit und Geld auszuhelfen. Zudem haben sich neue Institutionen innerhalb des Frauenraumes entwickelt, die Frauen Sicherheit bieten, indem soziale Beziehungen institutionalisiert werden. Durch diese Institutionen und die im Frauenraum angesiedelte Erwerbsarbeit wird eine Frauenökonomie¹⁵ konstituiert, die mit der häuslichen Arbeit der Frauen eng verbunden ist. Auch das Leben nicht erwerbstätiger Frauen beschränkt sich somit nicht auf

15 Ich beziehe mich in diesem Zusammenhang auf Lachenmanns Konzept der Frauenökonomie (1995: 9). Mit diesem Begriff lassen sich die vielfältigen Wirtschaftsbereiche von Frauen in ihren Verflechtungen erfassen (Schneider 2001: 115).

einen (privaten) abgeschlossenen Raum, sondern ist Teil der Öffentlichkeit, die jedoch geschlechtsspezifisch strukturiert ist.

Seniorität spielt auch heute bei der Herausbildung innerfamiliärer Macht eine große Rolle. Sie steht häufig über dem Geschlecht, auch wenn die islamistische Gesetzgebung den männlichen Familienvorstand stärkt. Durch den Diskurs um die Islamisierung der Gesellschaft, aber auch aufgrund der Bildungsmöglichkeiten der jüngeren Generation sehen einige junge Männer die Rolle ihrer Mütter als Haushaltsvorstände in Frage gestellt und beanspruchen selbst diese Position.

Als wir klein waren, hat meine Mutter 90 Prozent der Entscheidungen getroffen, jetzt ist es anders, jetzt treffen meine Brüder und ich 90 Prozent der Entscheidungen. Das liegt auch daran, weil sich die Zeiten geändert haben. Ich bin besser ausgebildet als meine Mutter. Manchmal haben wir andere Meinungen. Dann diskutieren wir und finden einen Kompromiss (Ali, Thawra, Omdurman).

Meist respektieren die Söhne jedoch die Position der Mütter und akzeptieren, dass sie aufgrund ihres Alters und ihrer Lebenserfahrung der Familie vorsteht.

Ältere Frauen üben besonders bezüglich ökonomischer Belange, wie der Verwendung des Haushaltseinkommens und der Organisation der häuslichen Arbeit, große Macht nicht nur über andere Frauen aus. Leila, eine ältere Frau, deren Mann für längere Zeit in Saudi-Arabien gearbeitet hat, schildert ihre Rolle im Haushalt folgendermaßen:

Ich bin der Boss in diesem Haus. Das gehört zu meinem Charakter. Ich treffe alle Entscheidungen. Jeder gehorcht mir. Meine Tochter gibt mir ihr ganzes Geld und ich entscheide darüber, wie es ausgegeben wird. Ich bin eine starke Frau. Es gibt keine Konflikte hier in diesem Haus, auch nicht mit meiner Schwägerin, alle akzeptieren, dass ich der Boss bin, und sie machen, was ich ihnen sage.

Auch wenn mein Mann nach Hause kommt, entscheide ich alles, was unser Geld betrifft. Ich kaufe ein. Meine Tochter und meine Schwägerin geben mir ihr Geld und ich entscheide. Es gibt keine Diskussion. Wenn wir etwas kaufen wollen, dann überlege ich, ob wir das Geld haben oder nicht, die anderen frage ich nicht (Leila, Shambat, Bahri).

Leilas Einfluss geht weit über die im Haushalt lebenden Familienmitglieder hinaus:

In meiner Familie bin ich sehr respektiert, alle fragen mich um Rat. Ich bin eine der Ältesten. Meine Brüder sind jünger als ich. Sogar mein Bruder, der in Saudi-Arabien lebt, fragt mich, wie er sein Geld ausgeben soll (Leila, Shambat, Bahri).

Leilas Fall macht deutlich, dass auch in der erweiterten Familie Seniorität häufig über dem Geschlecht steht, besonders die Stellung in der Geschwisterreihe beeinflusst die eigene Position. Leila beschreibt aber auch, dass Einfluss und Ansehen nicht zugeschrieben, sondern häufig in einem langen Prozess angeeignet werden.

Manchmal gab es auch Konflikte in der Familie wegen meines Verhaltens. Zum Beispiel verlangte einer meiner Cousins, dass meine Töchter ihr Gesicht bedecken. Ich habe mich geweigert. Oder einmal bin ich nach Saudi-Arabien gefahren und habe meine Töchter allein im Haus gelassen. Die Familie hat sich darüber beschwert. Sie meinten, ich könnte meine Töchter nicht allein lassen. Ich habe nur gesagt, dass ich meinen Töchtern vertraue, und dass es mir egal ist, was die Familie denkt. Auch habe ich einmal ganz allein entschieden, mit den Kindern nach Saudi-Arabien zu fahren, ohne meinen Mann zu informieren. Aber es wird einfacher, jetzt, wo ich älter bin. Es ist einfacher für mich geworden (Leila, Shambat, Bahri).

Auch jüngere (unverheiratete) Frauen können jedoch durchaus Macht innerhalb des häuslichen Bereiches ausüben, wenn sie z.B. in einem erweiterten Familienhaushalt die Haushälterin sind. Allerdings muss diese Macht eher im Verborgenen wirken, denn sie fordert eine Ordnung heraus, in der Seniorität und Geschlecht die Eckpfeiler sind.

Sanaa, eine junge Frau, die für ihre Brüder und ihren Vater den Haushalt führt und dafür von ihrem Bruder Abubakr Haushaltsgeld bekommt, berichtet:

Meine Geschwister aus Saudi-Arabien schicken Geld. Sie schicken es durch ein Büro in Omdurman und Abubakr holt das Geld ... Abubakr und ich entscheiden über dieses Geld. Die anderen sind damit einverstanden, denn wir sind verantwortlich für das Haus. Abubakr ist ruhig, er kann nicht streiten. Ich kann das. Ich bekomme, was ich will (Sanaa, Thawra, Omdurman).

Trotz dieser relativ weitgehenden Einflussnahme auf das Haushaltsbudget muss Sanaa in anderen Punkten die Autorität der männlichen und älteren Familienmitglieder akzeptieren. Besonders ihr Vater pocht auf die 'traditionelle' Macht der älteren Männer.

Ich frage meinen Vater, nicht meine Brüder; wenn ich weggehen will, dann frage ich ihn. Wenn etwas Wichtiges ist, dann kann er es akzeptieren, sonst nicht. Mein Vater möchte immer, dass ich in seiner Nähe bin. Wenn er mir nicht erlaubt, das Haus zu verlassen, dann werde ich wütend, sehr wütend, aber ich kann nichts machen (Sanaa, Thawra, Omdurman).

In einigen Fällen ist die Macht der (alten) Frauen in den Familien auch ihrer ökonomischen Verantwortung geschuldet. Frauenerwerbsarbeit wird durch Bildungserfolge der Kinder sichtbar und damit eine Quelle von Macht. Frauen, die eine Erwerbstätigkeit aufgenommen haben, um ihren Kindern Bildung zu ermöglichen, berufen sich häufig darauf, dass die Bildungserfolge der Kinder ihren Bemühungen zu verdanken sind.

Sie erkennen meine Anstrengungen, ihnen zu einer guten Ausbildung zu verhelfen, an. Sie versprechen mir, dass sie mich in der Zukunft für mein Leid und meine Anstrengung entschädigen werden. Ich bin sehr glücklich, da mein Geschäft gut läuft ... Die wirkliche Investition ist die in die Erziehung der Kinder, deshalb mache ich mir ständig Gedanken über ihre Ausbildung. Alle Mitglieder meiner Großfamilie ermutigen mich, weiter zu machen, sogar meine Nachbarinnen und meine Freundinnen sind stolz auf mich (Bakhita, Umbedda, Omdurman).

Viele erwerbstätige Frauen aus ärmeren Familien arbeiten jedoch, um das Überleben der Familie zu garantieren. Für sie besteht meist keine Möglichkeit, ihr Einkommen in die Ausbildung ihrer Kinder zu investieren. Hinter ihrer Erwerbstätigkeit steht eine Feminisierung der Verantwortung, die auch einen Verlust an Sicherheit bedeutet. In diesen Familien versuchen die Frauen, die Männer in die Verantwortung zu einzubinden, indem sie sich auf die männliche Versorgerrolle berufen. Allerdings umfasst die Versorgerrolle in diesen Haushalten meist nicht mehr als die Ernährung. Das Bezahlen der Lebensmittel ist häufig die letzte Verpflichtung, der Männer in ärmeren Familien nachkommen können, während Frauen oft Schulgeld und Gesundheitskosten, aber auch Miete und Strom mit ihren Einkommen finanzieren müssen.

Hannan, eine Frau mittleren Alters, die mit Kleidung handelt und einen kleinen Laden betreibt, erklärt beispielsweise:

Mein Mann ist verantwortlich für das Essen. Er muss die Lebensmittel einkaufen. Auch wenn ich Dinge aus meinem Laden nehme, schreibe ich diese auf und mein Mann muss das Geld in den Laden einzahlen. Ich gebe ihm nie Geld, um Gemüse oder andere Lebensmittel zu kaufen. Das ist seine Verantwortung. Wenn ich mitbekomme, dass er eigentlich kein Geld hat, um einzukaufen, dann nehme ich mein Geld – das, was ich mit dem Verkauf von Bettlaken verdiene – und kaufe selber Lebensmittel ein. Aber ich gebe ihm niemals Geld für Essen (Hannan, Umbedda, Omdurman).

In Ihrer Aussage betont Hannan die männliche Verantwortung für die Versorgung der Familie. Ihr Handeln zielt darauf, nicht allein mit der Verantwortung für ihre 4 Kinder gelassen zu werden.

Auch die Erwerbsarbeit jüngerer gebildeter Mittelschichtfrauen zeigt widersprüchliche Auswirkungen und ist nur schwer mit den Anforderun-

gen an eine moderne (islamische) Frau zu vereinbaren: Im Mittelpunkt der Konstruktion einer modernen (islamischen oder westlichen) Familie steht das Leben in der Kernfamilie, und von Müttern wird erwartet, viel Zeit mit ihren Kindern zu verbringen.

Ich würde gern arbeiten, jetzt wo unser Kleines auch schon recht groß ist. Aber ich glaube, es würde schwierig werden. Die Kinder sind es gewöhnt, dass ich zu Hause bin. Besonders was die Schulen betrifft ... man muss ihnen helfen. Es ist anders bei meinen Freundinnen, die immer gearbeitet haben. Ihre Kinder haben es im Griff. Sie sind es gewöhnt ... Es ist deshalb schwierig. Und dann die finanzielle Seite. Wenn ich wieder zu meinem alten Job zurückgehe, das lohnt sich nicht. Deshalb bleibe ich zu Hause ... Und du musst immer noch die Hausarbeit machen (Suha, Shambat, Bahri).

Frauen dieser Gruppe können und wollen nicht auf die Unterstützung anderer weiblicher Haushaltsmitglieder bei Hausarbeit und Kinderbetreuung zurückgreifen, da sie damit dem Image der modernen Kernfamilie widersprechen, nach dem die Kindererziehung allein in den Händen der Eltern liegt.

Die angenommene Komplementarität der Geschlechter ist bei der Konstruktion von Zuständigkeiten und familiären Rollen entscheidend. Sie wird in der zweigeteilten Welt von Männern und Frauen sichtbar und entspricht den Vorstellungen der Frauen von 'Tradition'; Männer berufen sich eher auf männliche Vorherrschaft. Komplementarität der Geschlechter wird jedoch auch im Diskurs um den politischen Islam propagiert: Während 'traditionelle' Frauen Komplementarität dem Postulat von männlicher Vorherrschaft entgegensetzen, wird Komplementarität in diesem Diskurs zur Rechtfertigung hierarchischer Beziehungen und Ungleichheiten auf gesetzlicher Ebene herangezogen. Gleichzeitig wird es jedoch aufgrund neuer Erwerbs- und Bildungsmöglichkeiten für Frauen notwendig, die alte komplementäre Geschlechterordnung und Arbeitsteilung für sich neu zu ordnen, so dass hier neue Handlungsspielräume für Frauen entstehen.

Im innerfamiliären Verhandeln verweisen Frauen ganz unterschiedlich auf die Komplementarität der Geschlechterrollen. Ältere Frauen argumentieren gegen eine aus der 'Tradition' abgeleitete Unterordnung der Frau unter den Mann und begründen mit ihrer Andersartigkeit ihren legitimen Einfluss in Entscheidungsprozessen, die weit über ihre eigene Kernfamilie hinausgehen. Sie betonen die Differenz der Geschlechter, verweisen auf die Versorgerrolle des Mannes, die Verantwortung der Frauen für die Hausarbeit, aber auch auf besondere weibliche Fähigkeiten und Erfahrungen, durch die sie ihre Macht als alte Frauen legitimieren. Diese Frauen berufen sich auf die Komplementarität der Geschlechter, um ihren eigenen Status zu verdeutlichen.

Auch in ärmeren Familien beziehen sich Frauen auf die Komplementarität der Geschlechter. Sie versuchen damit, ihren Mann in die Verantwortung für die Familie zu zwingen und die Familie zusammenzuhalten, um zu verhindern, dass sie allein für ihre Kinder sorgen müssen. Sie argumentieren mit der Komplementarität der Geschlechter, um einer Feminisierung der Verantwortung entgegenzusteuern. Dabei appellieren sie nicht nur an ihre Ehemänner, sondern auch an Söhne, Brüder, Väter und andere männliche Verwandte. Zudem versuchen sie ihrer Verantwortung im Einklang mit der geltenden räumlichen Geschlechterordnung nachzukommen. Dabei stoßen sie auf Grenzen, auf deren Einhaltung ein Staatsapparat besteht, der sich gleichermaßen auf die Komplementarität der Geschlechter beruft.

Im Allgemeinen beziehen sich auch Mittelschichtsfrauen auf die Komplementarität der Geschlechter; allerdings sind besonders junge Frauen, denen Bildungs- und Erwerbsmöglichkeiten offen stehen, damit konfrontiert, dass sie innerhalb der entsprechenden sozialen Räume viel Zeit mit Männern verbringen. Ihre Welt ist viel weniger geschlechtsspezifisch strukturiert als die ihrer Mütter und Großmütter. Gleichzeitig sind es gerade diese Frauen, die sich häufig auf ihre Rolle als neue islamische Frau beziehen. In diesem Diskurs ist die Komplementarität der Geschlechter zentral, um die islamische Moderne von der westlichen abzusetzen.

Haushalte als ausgehandelte Ordnungen: Der Diskurs um die Moderne

In den von mir besuchten Haushalten wird auch die 'Moderne' ausgehandelt. In diesem Aushandlungsprozess stehen – ganz anders als im öffentlichen Diskurs um die 'Moderne' – westliche und islamische Modernisierungskonzepte einander nicht dichotomisch gegenüber, sondern werden zu einer hybriden 'Moderne' zusammengefügt und neu interpretiert. Je nach eigenem Bildungshintergrund, persönlicher Stellung in der Familie, Geschlecht und Alter positionieren sich die Haushaltsmitglieder in diesem Diskurs. Nur einige wenige verstehen sich dabei explizit als Traditionalistinnen. Allerdings berufen sich alle von Zeit auf Zeit auf die 'Tradition', oft im Zusammenhang mit gegenseitiger Hilfe und der Solidarität der erweiterten Familie.

Viele städtische Familien, insbesondere wenn sie zur Mittelschicht gehören, sehen sich als Teil der 'Moderne' und grenzen sich damit von lokalen 'Traditionen' ab. Sie positionieren sich damit gleichzeitig als Angehörige der modernen Mittelschicht in Abgrenzung zu anderen Schichten.

Das konkrete Zusammenspiel von 'modernen' und 'traditionellen' öffentlichen Räumen einerseits sowie die Grenzziehungen zwischen privaten

und öffentlichen Räumen andererseits sind jedoch in den von mir besuchten Haushalten ganz unterschiedlich organisiert. Es ergibt sich eine Vielzahl von flexiblen, veränderbaren Arrangements und Organisationsformen, die sich im Wesentlichen in vier Typen zusammenfassen lassen.

- Typ 1, den ich hier als 'eingebetteten offenen Haushalt' bezeichnen möchte, behält eine starke Bindung an 'traditionelle' Öffentlichkeiten, insbesondere an Nachbarschaft und Verwandtschaft. Tradition wird hier als im lokalen Raum verankert betrachtet und aus der eigenen Biographie abgeleitet. Ältere Frauen verfügen in diesen Haushalten häufig über große Macht. Moderne und Tradition stellen für sie keinen Widerspruch da. Moderne Institutionen und Öffentlichkeiten werden genutzt; besonders Bildungsinstitutionen werden gern in Anspruch genommen; der Unterhalt des Haushaltes wird jedoch häufig in einem informellen, nicht staatlichen Sektor – oft auch von den älteren Frauen der Familie – erwirtschaftet. Diese älteren Frauen sehen ihr Leben sowie die Organisation ihres Haushaltes in einer Kontinuität. Sie konzipieren den Haushalt als Teil der Nachbarschaft und der Verwandtschaft und verweisen auf die Komplementarität der Geschlechter. In diesen Haushalten gibt es oft eine enge Beziehung von Müttern und Töchtern. Kooperation und gemeinsame Ziele stehen im Mittelpunkt, dem einzelnen Haushaltsmitglied wird jedoch eine gewisse Autonomie zugebilligt.

Suad und Gassim leben mit ihren 6 zum Teil erwachsenen Kindern in einem Haushalt in Umbedda, einem Vorort von Omdurman. Sie sind Cousin und Cousine und kommen aus dem Nordsudan: Suad hat aber bereits als Kind mit ihren Eltern im alten Omdurman gelebt. Gassim hat bisher in einer Krankenhausverwaltung gearbeitet und ist seit einigen Jahren pensioniert. Suad ist eine *dallalyat*, eine Händlerin, die 'Frauenprodukte', wie Haushaltswaren, Stoffe und Kleidung, verkauft, indem sie von Haus zu Haus ihre Waren anbietet. Iman, die älteste Tochter, arbeitet bei einer Telefongesellschaft, während die anderen Kinder Universität und Oberschulen besuchen. Suad ist ständig in der Nachbarschaft unterwegs; sie verbindet Geschäft und soziale Verpflichtungen. Ihre Kundinnen/Nachbarinnen kommen jedoch auch zu ihr. Überhaupt herrscht bei Gassim und Suad ein Kommen und Gehen. Nachbarn und Verwandte, Freundinnen und Freunde der Kinder betreten den Hof, dessen Tor tagsüber immer offen ist. Von Zeit zu Zeit leben auch andere Familienmitglieder, meist Neffen und Nichten von Gassim und Suad, im Haushalt. Suad und Gassim beraten sich mit ihren Brüdern und Schwestern über die Belange ihrer Kinder; ebenso werden sie von der erweiterten Familie um Rat gebeten, wenn eine wichtige Entscheidung ansteht. Die wichtigsten Ausgaben des Haushaltes sind zwischen Gassim und Suad aufgeteilt. Iman gibt ihr Einkommen ihrer Mutter:

Ich gebe das Geld meinen Eltern, meiner Mutter ... Aber es ist nicht so, wie du denkst ... Wir geben das Geld nach der Wichtigkeit aus ... Wir setzen uns zusammen und überlegen, was am Wichtigsten ist, z.B. die

Universität ... und dann als nächstes kaufen wir vielleicht Möbel oder wir müssen eine Krankenhausrechnung bezahlen ... Wir sind eine große Familie ... Manchmal kommen Verwandte zu uns und leben mit uns, für vier Jahre, um zur Schule zu gehen ... Wir teilen die Verantwortung (Iman, Umbedda, Omdurman).

Imans Aussage zeigt den starken Zusammenhalt der Familie. Dabei wird jedoch auch von den jüngeren Familienmitgliedern Familieninteresse und individuelle Autonomie nicht als Widerspruch gesehen. Suad bezieht sich bei der Beschreibung von Entscheidungsprozessen explizit auf die Tradition, dabei verweist sie auf ihre eigene Biographie: Frauen haben in ihrer Familie schon immer einen ökonomischen Beitrag zum Familienbudget geleistet. Neue Möglichkeiten, wie Universitätsausbildung und formelle Arbeit für junge Frauen, werden nicht als Widerspruch zur Tradition, sondern als Erweiterung der Handlungsspielräume betrachtet: Sie erweitern die individuellen Möglichkeiten einzelner Familienmitglieder und sichern das Überleben des Haushaltes und der erweiterten Familien.

- Typ 2, den ich 'geschlossenen Haushalt' nennen möchte, konzipiert das Familienleben als abgeschlossenes privates Leben, in dem besonders junge Frauen auf einen häuslichen Raum beschränkt bleiben. Dabei berufen sich besonders die älteren Familienmitglieder auf die Tradition. Sie wird in diesen Haushalten als festgeschrieben und unveränderbar betrachtet und steht häufig im Widerspruch zur eigenen Biographie. Für diese Familien ist der Haushalt ein Ort, in dem man eine moderne Lebensführung vermeiden kann. Paradoxerweise wird der Haushalt in diesen Familien ähnlich wie in der 'modernen' Kernfamilie (Typ 3) als privater Raum verstanden. Zwar nehmen die Haushaltsmitglieder an nachbarschaftlichen Institutionen teil und auch die Großfamilie spielt eine große Rolle, Haushalt und Familie werden jedoch als nicht-öffentlicher Raum verstanden, in dem die Haushaltsmitglieder vor den schlechten Einflüssen des modernen Lebens geschützt bleiben. Geschlechtertrennung wird in diesen Haushalten häufig auch dann bei den Mahlzeiten praktiziert, wenn keine Fremden anwesend sind. Ältere Haushaltsmitglieder - Männer und Frauen - geben den Ton an, die Geschlechterbeziehungen werden jedoch im Gegensatz zu Typ 1 als hierarchisch beschrieben. Es wird wenig Wert auf Bildung gelegt, arrangierte Ehen und zum Teil Endogamie werden bevorzugt. Bei letzterer steht besonders die Angst vor dem Eindringen von Fremdem in das private Refugium des Haushaltes im Zentrum. Diesem Typus entspricht Somayas Haushalt. Somaya ist verwitwet und lebt mit ihrer verheirateten Tochter, ihrem verheirateten Sohn und zwei unverheirateten Töchtern zusammen. Obwohl sie die meiste Zeit ihres Lebens Fladenbrot verkauft hat, möchte sie, dass ihre Töchter nicht arbeiten und die Männer der Familie das Geld verdienen. Hierbei beruft sie auf die Tradition, die auch zur Begründung der Entscheidungsgewalt der Männer in ihrer Familie dient:

Wenn wir das Mädchen überzeugen, dann ist es okay, aber wenn nicht, hat sie nicht das Recht, irgendetwas zu entscheiden. Sie muss das akzeptieren, auch wenn sie einen Mann heiraten will und der Onkel sagt ‚nein‘, dann muss sie das auch akzeptieren, sie kann nicht versuchen, ihn zu überreden (Somaya, Thawra, Omdurman).

Hinter dieser als ‚traditionell‘ bezeichneten Macht des Onkels versteckt sich aber auch Somayas eigene Macht. Sie entscheidet über die wesentlichen Aspekte des Lebens ihrer Kinder, ganz besonders aber über Heirat, Aufenthalt und berufliche Perspektiven ihrer Töchter. Indem sie sich auf die Macht der alten Männer beruft, kann sie den Machtanspruch ihres Sohnes zurückdrängen. Allerdings ist dieser Machtanspruch umstritten, z.B. konnte Somaya nicht verhindern, dass ihre Sohn eine Frau aus einer ‚schlechten‘ Familie heiratet.

Bei den Söhnen ist es wie bei den Töchtern. Sie sagen uns, ich möchte diese Frau heiraten. Sie müssen die Onkel fragen, genau wie die Mädchen. Die müssen damit einverstanden sein. Bei meinem jüngsten Sohn, bei Asharaf, waren sie nicht einverstanden (*spricht leise, die Schwiegertochter ist kurz weg*). Sie kommt aus einer schlechten Familie. Aber mein Sohn hat sie geheiratet und jetzt wohnt sie hier und hat diesen kleinen Jungen. Er hat sie einfach geheiratet (Somaya, Thawra, Omdurman).

Meist sind es jedoch die jungen Frauen, die mit ihrer Situation unzufrieden sind. Sie vergleichen ihr Leben mit dem ihrer Freundinnen und Nachbarinnen und fordern die ausgehandelte Ordnung heraus. Dabei berufen sie sich häufig auf den Islam.

- Typ 3 bezeichne ich als ‚modernen geschlossenen Haushalt‘. Haushalte des Typs 3 bestehen meist aus einer Kernfamilie und gehören der Mittelschicht oder der unteren Mittelschicht an. In diesen Familien wird der Haushalt als privater Raum konzipiert, in dem es keine abgetrennten Männer- bzw. Frauenräume gibt. Oft werden z.B. die Mahlzeiten gemeinsam eingenommen. Gleichermaßen verwehren sich diese (Kern-)Familien gegen die Einmischung anderer in ihr Familienleben, sind aber meist in verwandtschaftliche Beziehungen und nachbarschaftliche Institutionen eingebettet.

Während bei der Erziehung auf die Gleichheit der Geschlechter verwiesen wird, werden die Rollen der Ehepartner untereinander komplementär verstanden. Frauen nehmen, auch wenn sie durch ihre Erwerbsarbeit etwas dazu verdienen, dabei im Wesentlichen die Rolle einer ‚modernen‘ Hausfrau und Mutter ein. Die Beziehung des Ehepaares steht im Zentrum der Haushaltsorganisation. Einige dieser (‚modernen‘) Frauen stehen jedoch der islamistischen Geschlechterpolitik skeptisch gegenüber. Sie kritisieren das Eindringen des Staates in ihren privaten Raum und ihre Lebensführung, wie z.B. die staatliche Einmischung in die Erziehung ihrer Kinder.

Sie erleben die islamistische Politik als Gegensatz zur Moderne. Während sich die geschlechtsspezifische Raumordnung in den Haushalten lockert, werden Haushaltsmitglieder beim Verlassen des häuslichen Raumes mit einer räumlichen Geschlechterordnung konfrontiert, die vom Staat verordnet ist und ihre Legitimität aus einem globalen Islam bezieht. Auch aus diesem Grund ziehen sich die Haushaltsmitglieder auf den privaten Raum des Haushaltes zurück; nur hier können sie Teil einer globalen 'Moderne' sein.

Suha und Yussif leben mit ihren 4 Kindern in einem Mittelschichtsviertel in Khartoum. Yussif arbeitet für eine internationale Organisation, während Suha seit der Geburt ihres ersten Kindes zu Hause für ihre Kinder sorgt. Suha bekommt Haushaltsgeld und besorgt die notwendigen Lebensmittel. Sie entspricht in vielerlei Hinsicht einer 'modernen' westlichen Hausfrau und Mutter, kocht für ihre Kinder und hilft ihnen bei den Hausarbeiten. Suha betont die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, aber sieht das Funktionieren ihrer Familie auch nur deshalb gewährleistet, weil sie zu Hause für ihre Kinder sorgt. Sie betont die Unabhängigkeit ihrer Kernfamilie von anderen familiären Bindungen, z.B. sieht sie es allein als ihre und Yussifs Aufgabe an, über die zukünftigen Ehepartner ihrer Kinder zu entscheiden. Suha sieht momentan keine Möglichkeit, wieder erwerbstätig zu werden, da ihre Kinder ihre Fürsorge brauchen. Suha und Yussif praktizieren keine Geschlechtertrennung innerhalb ihres Haushaltes, nur wenn sie Besuch bekommen, der dies von ihnen erwartet, essen Männer und Frauen getrennt. Suha thematisiert das Problem, die eigenen Erziehungsvorstellungen mit denen des sudanesischen Staates kompatibel zu machen, und beklagt sich über den Zugriff des Staates auf ihre Familie:

Das Problem liegt bei meiner Tochter. Ich muss bestimmte Regeln einhalten, bestimmte Gesetze, an die ich selber nicht glaube. Ich muss das tun wegen der Öffentlichkeit, wegen der anderen. Sie darf dann z.B. keine Hosen anziehen. Als ich aufgewachsen bin, ging das alles, es war nicht so streng. Es war leichter. Auch wenn ich nicht davon überzeugt bin, muss ich meiner Tochter verbieten, bestimmte Sachen anzuziehen oder dass sie zu bestimmten Orten geht, zu bestimmten Zeiten (Suha, Shambat, Bahri).

Für Suha bedeutet die Islamisierung des öffentlichen Raumes einen Rückschritt und einen Widerspruch zur Moderne; andere Frauen aus Haushalten dieses Typs betonen jedoch gerade auch positive Veränderungen, die sie als eine Hinwendung zur Moderne begreifen:

Es ist ganz anders. Wir konnten nicht zum Markt gehen. Ich habe nie den Markt gesehen. Wir durften sogar nicht zum Laden im Dorf gehen. Meine Tochter geht zu ihren Freundinnen, auch wenn es weit ist, oder sie geht mit ihren Freundinnen zum Markt, um etwas zu kaufen. Meine Tochter hat viel mehr Bewegungsfreiheit. Im Norden war es ganz anders. Wir haben das Haus nie verlassen. Nur um Verwandte zu

besuchen. ... Für unsere Töchter ist es ganz anders. Auch die Beziehung zu mir ist ganz anders als meine Beziehung zu meiner Mutter. Ich konnte noch nicht einmal in Gegenwart meiner Mutter stehen. Oder sie angucken, nicht einmal antworten. Meine Tochter diskutiert mit mir oder sie weigert sich, etwas zu tun. Es ist viel besser so. Wir sind ehrlich zueinander. Ich hatte Angst, meiner Mutter etwas zu erzählen. Es ist besser, wie es jetzt ist. Wir sind offener zueinander (Rugaia, Shambat, Bahri).

Dies macht auch deutlich, wie widersprüchlich in diesen Haushalten auf die Tradition verwiesen wird: während einerseits aus der Tradition die Autonomie der Familie gegenüber dem Staat abgeleitet wird, wird andererseits Tradition als das Gegenmodell zur Leben in der (modernen) Kernfamilie konstruiert.

- Während Familien des Typs 2 und 3 den Haushalt als privaten Raum betrachten, ist der Haushalt des Typs 4, den ich als 'marginalisierten Kernfamilienhaushalt' bezeichne, Teil eines öffentlichen Raumes, in dem besonders Nachbarschaft und die Frauenökonomie eine große Rolle spielen. In diesen Haushalten ist das Leben in der Kernfamilie nicht dem Wunsch nach Autonomie und Unabhängigkeit geschuldet, sondern meist aufgrund von Migration und Armut zustande gekommen. Viele dieser Haushalte sind nicht mehr in dem Maße in verwandtschaftliche Netzwerke eingebunden, wie es bei den anderen Haushaltstypen der Fall ist. Wie in Typ 3 steht die Beziehung des Ehepaares im Zentrum der Haushaltsorganisation. Diese ist allerdings häufig konfliktbeladen. Da die ökonomischen Probleme althergebrachte Rollen in Frage stellen, wird in einigen Haushalten im Laufe des Familienzyklus die Kooperation des Ehepaares von einer engen Kooperation der Frauen und Kinder ersetzt. Männer können ihrer Versorgerrolle nicht mehr gerecht werden. In diesen Haushalten berufen sich besonders die Frauen auf die Komplementarität der Geschlechterrollen. Haushalte des Typ 4 sind keine abgeschlossenen Einheiten, sie öffnen sich insbesondere nachbarschaftlichen Institutionen und versuchen so, den Verlust an Sicherheit durch den Zerfall der Großfamilie zu kompensieren.

So beschreibt Adawya, eine Frau aus Ha Yussif, die mit ihrem Mann und ihren Kindern zusammenlebt, wie gegenseitige Hilfe unter Verwandten durch Nachbarschaftshilfe abgelöst wird:

Niemand hilft uns. Wir haben Brüder und Schwestern, aber sie haben genug mit ihren eigenen Dingen zu tun. Wir haben keine Ersparnisse. Wir hängen allein von Gott ab. Wenn wir dringend Geld brauchen, z.B. für Schulgebühren, dann fragen wir bei Nachbarn oder Leuten, die wir kennen, nach Geld und später zahlen wir es wieder zurück (Adaway, Ha Yussif, Bahri).

Amel, die seit einiger Zeit geschieden ist, da ihr Mann nicht für die Familie sorgen konnte, und mit ihrer Mutter und ihren Kindern in Ha Yussif lebt, beschreibt, wie im Kontext von Migration und Armut neue nachbarschaftliche Institutionen entstehen, die zum Teil Aufgaben der erweiterten Familie übernehmen:

Wir haben auch einen *trabut* gegründet. ... Ein *trabut* hat zum Ziel, die Frauen weiter zu bringen und ihre Probleme zu lösen. Die Gruppe bringt uns zusammen. Die Mitglieder zahlen einmal die Woche 1.000 Pfund. Sie nehmen alle Teil bei der Entscheidung, was mit dem Geld passiert. Ein Teil des Geldes haben wir Gasima gegeben, deren Mann gestorben ist. Wir haben darüber diskutiert und ihr 25.000 Pfund gegeben, als wir sie zum ersten Mal besucht haben, dann beim zweiten Mal hat jeder von uns Zucker, Tee und andere Lebensmittel gebracht. ... Es ist Geld für Notfälle (Amel, Ha Yussif, Bahri).

Schlussfolgerungen

Die von mir untersuchten Haushalte sind flexible Einheiten mit durchlässigen Grenzen. Die Haushaltsmitglieder kooperieren in unterschiedlichen Bereichen, insbesondere bezüglich der Arbeitsteilung, indem sie ihre Einkommen zusammenlegen und die erforderlichen Ausgaben untereinander aufteilen. Die Kooperationsintensität variiert jedoch.

Haushalte in Khartum und Omdurman verändern ihre Organisationsformen und passen sich neuen Bedingungen und Anforderungen an. Diese Anpassungen sind zum einen dem Familienzyklus, zum anderen jedoch ökonomischen Veränderungen auf der Makroebene geschuldet. Die Anpassung geschieht nicht durch eine von einem Haushaltsvorstand oder einer 'unsichtbaren Hand' gewählten Strategie, sondern es findet ein innerfamiliärer Aushandlungsprozess statt. An diesem Aushandlungsprozess sind alle Haushaltsmitglieder beteiligt, wobei Art und Umfang des Engagements der Einzelnen von geschlechtsspezifischen, altersspezifischen und anderen Hierarchien abhängt. Während ältere Haushaltsmitglieder und Männer eher am formellen Entscheidungsprozess beteiligt sind, greifen junge Frauen auf informelle Strategien und Taktiken zurück, um ihre eigenen Interessen durchzusetzen.

In diesem Sinne sind die beschriebenen Haushaltstypen nicht als fixierte Ordnungen zu verstehen, sondern beschreiben Momentaufnahmen in einem Prozess der ständigen Veränderung. In einigen Haushalten finden sich gleichzeitig unterschiedliche Organisationsformen vor. Sind die älteren Haushaltsmitglieder anwesend, wird eher dem Typ 2 gefolgt (getrennte Mahlzeiten, die Mobilität der jungen Frauen wird strikt kontrolliert), halten sich diese aufgrund anderer Verpflichtungen zeitweise außerhalb des Haus-

halts auf, entwickeln sich andere Strukturen, die eher dem Typ 3 entsprechen.

Anders als im öffentlichen Diskurs, in dem lokale Traditionen als unislamisch und unmodern gebrandmarkt werden, beziehen sich jedoch fast alle von mir befragten Haushaltsmitglieder auf einen Kern altbewährter sudanesischer oder lokaler Traditionen, die sie als unverzichtbar für ihre eigene Identität und den Zusammenhalt der Familie, aber auch für das ökonomische Überleben des Haushaltes angesichts von Wirtschaftskrisen und fehlender staatlicher sozialer Sicherungssysteme bezeichnen. Zu dieser positiven Tradition gehören gegenseitige Hilfe, das Eingebundenensein in Familie und Nachbarschaft sowie der Respekt vor dem Alter. Auch aus diesem Grund werden ältere Frauen in den von mir besuchten Haushalten nicht an den Rand gedrängt, sondern stehen weiter im Zentrum innerfamiliärer Beziehungen und Aushandlungsprozesse.

Das Ringen um die 'moderne' Familie bleibt somit eingebettet in lokale 'Traditionen', lokales Wissen und in moralökonomische Institutionen, auch wenn diese durch die Modernisierung der sudanesischen Gesellschaft in die Kritik geraten sind. Angesichts der Krise des formalen Sektors und der geringen Glaubwürdigkeit der Träger der islamischen und der westlichen Moderne bilden sie den Rückhalt für Haushalt und Familie, die beide weiterhin essentiell sind für das individuelle Überleben.

Literatur

- Affendi, A. (1991): *Turabi's revolution*. London: Grey Seal.
- Agarwal, B. (1997): 'Bargaining' and gender relations: within and beyond the household. *Feminist Economics* 3 (1): 1-51.
- Badri, B. (1980): Sex socialisation and conjugal roles in Omdurman. In: Pons, V. (ed.): *Urbanization and urban life in the Sudan*. Khartoum: Hull, 629-645.
- Beck, K. (1993): Hirtengesellschaften in den Savannengebieten des westlichen Sudan und islamische Identität. In: Faath, S./Mattes, H. (Hrsg.): *Wuquf 7-8. Sudan*. Hamburg: Hanspeter Mattes Verlag, 483-506.
- Becker, G. S. (1981): *A treatise on the family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bernal, V. (1994): Gender, culture, and capitalism: women and the remaking of Islamic 'tradition' in a Sudanese village. *Comparative Studies in Society and History* 36: 36-67.
- Bernal, V. (1997): Islam, transnational culture, and modernity in rural Sudan. In: Grosz-Ngate, M./Kokole, O. H. (eds.): *Gendered encounters. Challenging cultural boundaries and social hierarchies in Africa*. New York, London: Harvard University Press, 131-151.
- Boddy, J. (1989): *Wombs and alien spirits*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Boehringer-Abdalla, G. (1987): *Frauenkultur im Sudan*. Frankfurt/M: Athenäum.

- Carter, M. R. / Katz, E. G. (1997): Separate spheres and the conjugal contract: understanding the impact of gender-biased development. In: Haddad, L. / Hoddinott, J. / Alderman, H. (eds.): *Intrahousehold resource allocation in developing countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 95-111.
- Folbre, N. (1994): *Who pays for the kids? Gender and the structure of constraint*. London, New York: Routledge.
- Fraser, N. (1989): *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Fruzetti, L. (1985): Farm and hearth: rural women in a farming community. In: Afshar, H. (ed.): *Women, work, and ideology in the Third World*. London, New York: Routledge, 37-65.
- Gather, C. (1996): *Konstruktionen von Geschlechterverhältnissen. Machtverhältnisse und Arbeitsteilung bei Paaren im Übergang in den Ruhestand*. Berlin: Ed. Sigma.
- Gray, L. / Kevane, M. (1995): Local politics in the time of Turabi's revolution: gender, class and ethnicity in western Sudan. *Africa* 65 (2): 271-296.
- Haddad, L. / Hoddinott, J. / Alderman, H. (1997): Introduction: the scope of intrahousehold resource allocation issues. In: Haddad, L. / Hoddinott, J. / Alderman, H. (eds.): *Intrahousehold resource allocation in developing countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1-16.
- Hale, S. (1996): *Gender politics in Sudan. Islamism, socialism, and the state*. Boulder, CO: Westview Press.
- Hart, G. (1995): Gender and household dynamics: recent theories and their implications. In: Qubria, M. G. (ed.): *Critical issues in Asian development*. Oxford: Oxford University Press, 39-74.
- Holy, L. (1991): *Religion and custom in a Muslim society. The Berti of Sudan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- House, W. (1988): The status of women in Sudan. *The Journal of Modern African Studies* 26 (2): 277-302.
- Ibrahim, H. (1979): *The Shaiqiya*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Ismail, E. T. (1982): *Social environment and daily routine of Sudanese women. A case study of urban middle class housewives*. Berlin: Reimer.
- Kabeer, N. (1997): Women, wages and intra-household power relations in urban Bangladesh. *Development and Change* 28 (2): 261-302
- Kenyon, S. (1991): *Five women of Sennar. Culture and change in central Sudan*. Oxford: Clarendon Press.
- Kenyon, S. (1994): Gender and alliance in Sudan. *Journal of Cross-Cultural Gerontology* 9: 141-155.
- Kenyon, S. (2004): *Five women of Sennar*. Zweite überarbeitete Ausgabe. Long Grove: Waveland Press.
- Klein-Hessling, R. (1999): Wo endet die Trauer? Soziale Praktiken im Diskurs über islamische Identitäten im Nordsudan. In: Klein-Hessling, R. / Nökel, S. / Werner, K. (Hrsg.): *Der neue Islam der Frauen*. Bielefeld: 229-248

- Klein-Hessling, R. (2000): Female agency in a local arena. In: Bucholdt, H. / Stauth, G. (eds.): *Investigating the South-South dimension of modernity and Islam*. Münster, Hamburg: LIT, 161-176.
- Lachenmann, G. (1995): *Internationale Frauenpolitik im Kontext von Globalisierung und aktuellen Transformationsprozessen*. Working Paper No. 229, Universität Bielefeld, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie.
- Lundberg S. / Pollack, R. A. (1997): Separate spheres bargaining and the marriage market. In: Haddad, L. / Hoddinott, J. / Alderman, H. (eds.): *Intrahousehold resource allocation in developing countries*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 75-94.
- Lundberg, S. / Pollack, R. A. (1993): Separate spheres bargaining and the marriage market. *Journal of Political Economy* 101 (6): 988-110.
- Moore, H. (1994): *A passion for difference*. Cambridge: Policy Press.
- Nageeb, S. (2001): Der Markt: Weibliche Inbesitznahme öffentlicher Räume. In: Lachenmann, G. / Dannecker, P. (Hrsg.): *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie*. Münster: LIT, 183-199.
- Nageeb, S. (2002): *Den Horizont erweitern: Eine geschlechtsspezifische Perspektive des Alltags und der Lebensgewohnheit in einer islamistischen Subkultur des Sudan*. Working Paper 341. Bielefeld.
- Nageeb, S. (2004): *New spaces and old frontiers: women's construction of social space in Sudan*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford: Lexington Books.
- Nash, J. F. (1950): The bargaining problem. *Econometrica* 18: 155-162.
- Pitamber, S. C. S. (1999): *Women in the informal sector in Khartoum*. Münster, Hamburg, London: LIT.
- Schultz, U. (2005): 'Er muss für uns sorgen, ich behalte mein Geld': Einkommensverteilung und innerfamiliäres Verhandeln in sudanesischen Familien. In: Kößler, R. / Kunitz, D. / Schultz, U. (Hrsg.): *Gesellschaftstheorie und Provokationen der Moderne*. Peripherie Sonderband. Münster, Westphälisches Dampfboot, 225-240.
- Schultz, U.: *Visible and invisible work: development, economy and gender in Sudan*. Paper presented at the workshop 'Negotiating development: trans-local gendered spaces in Muslim societies', online: <http://www.uni-bielefeld.de/sdrc/pdf/schultz_ulrike.pdf>.
- Schneider, G. (2001): Zur sozialen Einbettung von Frauenarbeit in Harare. In: Lachenmann, G. / Dannecker, P. (Hrsg.): *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie*. Münster: LIT. 113-132.
- Sen, A. (1990): Gender and cooperative conflicts, in: Tinker, I. (ed.): *Persistent inequalities*. New York: Oxford University Press, 123-149.
- Sen, A. (1995): Gender inequality and theories of justice. In: Nussbaum, M. / Glover, J. (eds.): *Women, culture and development*. Oxford: Clarendon Press, 259-273.
- Sen, A. (1999): *Ökonomie für den Menschen*. München: Carl Hanser Verlag.
- Simone, T. A. M. (1994): *Political Islam and urban practices in Sudan*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Tully, D. (1988): *Culture and context in Sudan. The process of market incorporation in Dar Masalit*. Albany: State University of New York.

Willemse, K. (1998): *One from the heart: between family and friends in Al-Halla, West Sudan*. In: Risseuw, C. / Ganesh, K. (eds.): *Negotiation and social space*. Walnut Creek, London, New Delhi: Alta Mira Press. 295-323.

Summary

Sudanese families are complex entities with porous borders. They are not only challenged by modernisation and Islamisation processes, but at the same time take the centre stage in the Sudanese discourse on different concepts of 'modernity'. Within the families, Western and Islamic modernisation concepts are mixed into a hybrid 'modernity' and interpreted in a new way; family members refer to the 'modern' Islamic family or the 'traditional' Sudanese family in order to open up freedom of agency for themselves. This way, their struggle for a 'modern' family is embedded in local 'traditions', local knowledge and moral-economic institutions, although these have met with criticism ever since the Sudanese society is being modernised.

Keywords

Sudan, society, family, culture, gender

Résumé

Les familles soudanaises sont des unités complexes aux frontières perméables. Elles ne sont pas seulement confrontées à la modernisation et à l'islamisation, mais elles se trouvent elles-mêmes au centre du discours sur 'la modernité'. Les concepts occidentaux et islamiques de modernisation forment une 'modernité hybride' et sont réinterprétés au sein des familles. Les différents membres de la famille essaient de se créer des marges de manœuvre en se référant à la famille islamique 'moderne' ou à la famille soudanaise 'traditionnelle'. La lutte autour de la famille 'moderne' reste ainsi inscrite dans les traditions locales, dans le savoir local et dans les institutions économique-morales, même si celles-ci font l'objet de critiques suite à la modernisation de la société soudanaise.

Mots clés

Soudan, société, famille, culture, genre

Ulrike Schultz ist zur Zeit Privatdozentin am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften der FU Berlin und *lecturer* für Entwicklungssoziologie an der Ruhr Universität Bochum.