

Yakubas neues Leben: zum Wandel der Kindspflegschaftspraxis bei den ländlichen Fée (Mokollé) in Nordbenin

Martin, Jeannett

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
GIGA German Institute of Global and Area Studies

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Martin, J. (2007). Yakubas neues Leben: zum Wandel der Kindspflegschaftspraxis bei den ländlichen Fée (Mokollé) in Nordbenin. *Afrika Spectrum*, 42(2), 219-249. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-356281>

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>

Jeannett Martin

Yakubas neues Leben – Zum Wandel der Kindspflegschaftspraxis bei den ländlichen Fée (Mokollé) in Nordbenin

Zusammenfassung

Im Siedlungsgebiet der Fée im Nordosten der Republik Benin ist es eine verbreitete soziale Praxis, Kinder nicht bei ihren leiblichen Eltern, sondern bei Verwandten wie Großmüttern, Tanten oder Onkeln aufwachsen zu lassen. Vor dem Hintergrund wirtschaftlicher und sozialer Veränderungen innerhalb der Region lässt sich gegenwärtig ein Wandel dieser als 'traditionell' bezeichneten Pflegschaftspraxis beobachten. Am deutlichsten zeigt er sich im Rückgang der Anzahl 'traditioneller' Pflegschaften, aber auch im Aufkommen und in der Verbreitung neuer Pflegschaftsformen, in einer Pluralisierung der Normenvorstellungen in Bezug auf die Weggabe und Aufnahme von Kindern sowie in der Zunahme von Konflikten im Zusammenhang mit Kindspflegschaftsverhältnissen. Im Artikel werden Aspekte des Wandels dieser sozialen Institution seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart sowie Ursachen der beschriebenen Transformationen beleuchtet.

Schlüsselwörter

Benin, Borgu, Kindspflegschaft, Familie, sozialer Wandel

Im Siedlungsgebiet der Fée¹ im Nordosten der Republik Benin sind Kindspflegschaftsverhältnisse ein weit verbreitetes, etabliertes und anerkanntes Muster familiären Zusammenlebens. Kinder werden häufig – ohne, dass dafür ökonomische oder andere Gründe zwingend wären – von einer ver-

1 Die zahlenmäßig kleine Volksgruppe ist eher unter der Fremdbezeichnung Mokollé (auch: Mokolle, Mokole, Monkolé) bekannt. Ich verwende im Folgenden dennoch die Eigenbezeichnung der Gruppe, deren Identität sich vor allem aus der gemeinsamen Sprache – Fée bzw. Mokollé –, ihrer Herkunfts- und Abstammungsgeschichte und dem Selbstverständnis als vorwiegend bäuerliche Gesellschaft ableitet. Ihr Siedlungsgebiet befindet sich nordöstlich der Regionalhauptstadt Kandi, wo sie in einem multiethnischen Milieu mit Tienga, Vertretern der später eingewanderten Dendi, Djerma, Fulbe und Hausa und in den Randgebieten auch häufiger mit Angehörigen benachbarter bäuerlicher Gruppen, v.a. Baatombu und Boko, leben (vgl. Kuba 1996: 322-324).

wandten Person geholt bzw. von den leiblichen Eltern zu einer solchen gegeben, damit sie bei ihr bis zur Verheiratung und zuweilen auch darüber hinaus leben.

Gegenwärtig wandelt sich diese traditionelle Praxis sozialer Elternschaft – davon sind zumindest viele meiner Fée-Informanten überzeugt. Darüber, wie und in welche Richtung der Wandel verläuft, welche Formen er annimmt und worin die Ursachen für die Veränderungen liegen, sind sich die meisten jedoch unschlüssig.

Der vorliegende Beitrag widmet sich diesen Transformationen der Institution der Kindspflegschaft bei den Fée.² Dabei gehe ich auf Aspekte des Wandels von Pflegschaftsformen und damit in Beziehung stehender Normen ein, auf Konflikte um Kindspflegschaftsverhältnisse und auf Ursachen des beschriebenen Wandels.

In der ethnologischen Literatur zur Institution der Kindspflegschaft in westafrikanischen Gesellschaften³ war das Interesse an Fragen des Wandels dieser sozialen Institution bis vor wenigen Jahren eher gering. So verdanken wir z.B. Esther Goodys klassischen Arbeiten (1982, 2005 [1973]) zahlreiche Einsichten zur Verbreitung des Phänomens, zu den gesellschaftlichen Funktionen von Kindspflegschaftsverhältnissen, den verschiedenen Rollen von Elternschaft und zur Bedeutung der Pflegschaftsverhältnisse im Kontext des Verwandtschaftssystems verschiedener Gesellschaften. Doch schreibt Goody mit ihrem strukturfunktionalistisch geprägten Ansatz aus einer synchronvergleichenden Perspektive und interessiert sich nur am Rande dafür, ob bzw. wie sich die soziale Institution in einzelnen Gesellschaften ändert. Dies lässt sich in den Grundzügen ebenso für die – zum Verständnis der Sozialstrukturen nicht minder hilfreichen – allianztheoretisch inspirierten Arbeiten von Suzanne Lallemand (1993, 1994) konstatieren. Zu den Arbeiten, in denen Fragen des Wandels stärker thematisiert werden, gehören die von Erdmute Alber (2004b: 43-45, 2003a: 501-503, 2004c, 2005) und Barbara Meier (1993: 186-199). Beide zeigen, wie die Formen der traditionellen Kindspflegschaft der Baatombu bzw. der Nichtenpflegschaft (*doglientiri*) der Balsa im Kontext der Land-Stadt-Migration den veränderten Bedürfnissen des städti-

2 Meinen Ausführungen liegen die Ergebnisse dreier Feldforschungsaufenthalte im Siedlungsgebiet der Fée zugrunde, die ich im Rahmen des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) finanzierten Projektes 'Transformationen sozialer Elternschaft im Norden der Republik Benin' durchführte. Es handelt sich dabei um eine vergleichende Untersuchung, die in enger Zusammenarbeit mit Prof. Erdmute Alber konzipiert wurde, deren Untersuchungen zur Pflegschaftspraxis bei den Baatombu im Zentrum des Forschungsprojektes standen.

3 Vgl. u.a. Goody (1982, 2005 [1973]), Etienne (1979), Page (1989), Bledsoe/Isingo-Abanihe (1989), Lallemand (1994), Meier (1993, 1999), Atto (1996), Roost Vischer (1997), Alber (2003a, 2004a, 2004b).

schen Lebens angepasst wurden und wie sich die damit im Zusammenhang stehenden Normen teilweise verändert haben.

Den Wandel der Institution der Kindspflegschaft innerhalb des ländlichen Siedlungsraumes der Fée betrachte ich in erster Linie unter dem Aspekt ihrer historischen, aus der Interaktion mit der französischen Kolonialmacht hervorgegangenen Dynamik. Meine Darstellungen beruhen auf einem Gesellschaftsverständnis, das Gesellschaften grundsätzlich als einem permanenten, wenngleich unterschiedlich intensiven und immer nur partiellen Wandel ihrer Strukturen unterliegend begreift (Reimann 1991: 92ff).⁴ Dieser Wandel kann sich in unterschiedlichen Bereichen (z.B. Verwandtschaft, Religion, Technologie, Wirtschaft etc.) vollziehen und auch Werte und Normen umfassen.

Im Anschluss an soziologische Grundpositionen verstehe ich die Institution der Kindspflegschaft als ein Zusammenspiel von Normen, die künftiges Verhalten bestimmen, und konkreten Verhaltensformen der Gesellschaftsmitglieder (Reimann 1991: 159). Die entsprechenden Normen, Handlungen und Sanktionsmöglichkeiten werden im Sozialisationsprozess erlernt und verinnerlicht, sie sind von relativer Dauer und ihr Handeln unterliegt der sozialen Kontrolle und ggf. Sanktionierung (ebd.: 160-162 f.). Theoretiker wie Giddens (1988: 66, 343-347) und Bourdieu (1979) sowie in Bezug auf die Kindspflegschaftspraxis Etienne (1979), Bledsoe/Isingo-Abanike (1989) und Notermans (2004, *forthcoming* 2008) haben allerdings überzeugend gezeigt, dass einzelne Akteure bzw. Akteursgruppen wie Frauen, Großmütter und auch Kinder zwar strukturellen Handlungszwängen unterliegen, dass sie im Rahmen der vorgegebenen Strukturen und Institutionen aber immer auch Handlungsspielräume besitzen, innerhalb derer sie ihre Interessen und Strategien verfolgen.

Soziale Institutionen einschließlich ihrer Normensysteme beeinflussen sich auch gegenseitig und sie wandeln sich, wobei sich wiederum neue Normen, Verhaltenserwartungen, -muster und Sanktionssysteme herausbilden können (Reimann 1991: 167f.). Dieser Wandel ist häufig von Konflikten begleitet, von Handlungsformen, die auf der Wahrnehmung teilweise inkompatibler Ziele oder Interessen von Personen oder Gruppen basieren (Elwert 2004: 26). In Anlehnung an Grundpositionen klassischer⁵ und neuerer Vertreter der soziologischen und sozialanthropologischen Konfliktforschung betrachte ich soziale Konflikte und deren Aushandlung als Aus-

4 Die Begriffe 'Wandel' bzw. 'Transformation' verwende ich nicht im Sinne einer (zielgerichteten) Evolution, sondern als semantische Felder, die auf einen ständigen, ergebnisoffenen, jedoch nicht zufälligen Prozess der Veränderung sozialer oder kultureller (Sub-)Systeme (Fischer 1998: 253f.) verweisen.

5 Z.B. Max Gluckmann und Victor Turner.

druck, mögliche Ursache und Folge gesellschaftlicher Wandlungsprozesse,⁶ wobei die Analyse von Konflikten Aufschluss über Verlauf und Richtung von Wandlungsprozessen sozialer Strukturen und Institutionen geben kann.

Vor dem Hintergrund dieser theoretischen Überlegungen beginne ich mit einer kurzen Beschreibung jener Pflegschaftsformen und -normen, die in den lebensgeschichtlichen Erzählungen alter Fée erinnert werden. Diese stellen den Ausgangspunkt meiner Betrachtungen dar. Im Anschluss daran zeige ich einige Tendenzen und Formen des Wandels der als 'traditionell' verstandenen Pflegschaftspraxis. Anhand der Analyse eines Konfliktes um einen Pflegejungen wird im Anschluss daran exemplarisch dargestellt, worum gegenwärtig in Pflegschaftsangelegenheiten gestritten wird und wie die Pflegschaftsverhältnisse zwischen den Beteiligten ausgehandelt werden. Abschließend widme ich mich der Frage, wie sich die im Verlaufe des vergangenen Jahrhunderts stattgefundenen Transformationen der Pflegschaftspraxis vor dem Hintergrund des gesamtgesellschaftlichen Wandels erklären lassen.⁷

Grundzüge der 'traditionellen' Pflegschaftspraxis⁸

Viele meiner Informanten stellen die von ihnen als 'traditionell' bezeichneten Pflegschaftsformen als genuinen Teil ihrer Kultur dar und grenzen sie von den Pflegschaftspraktiken bestimmter anderer Gruppen – z.B. der Fulbe und Fon – ausdrücklich ab. Ich selbst verstehe unter 'traditioneller' Kindspflegschaft im Rahmen dieses Beitrages keine archaische, genuine oder fest-

6 Dahrendorf (1974: 272-274), Elwert (2004).

7 Die den Ausführungen zugrunde liegenden Feldforschungen führte ich zwischen Februar und Mai 2005, September und Dezember 2005 sowie zwischen Januar und März 2006 durch. Während der ersten beiden Aufenthalte wohnte ich in Fouet, einem Dorf, das 16 km abseits der die Region durchziehenden Hauptstraße (Cotonou – Malanville – Niamey) liegt. Einen Teil der Forschungszeit verbrachte ich auf vier Außenstationen von Gehöften (Frz.: *fermes*) verschiedener Bauern. Während des letzten Aufenthaltes wohnte ich im Straßendorf Angaradebou, im Gehöft von Djobiti, einer verheirateten Frau, die dort mit mehreren Kindern und Pflegekindern lebt. Als wichtigste Methoden der Forschung nutzte ich teilnehmende Beobachtung, biografische und thematische Interviews mit Personen unterschiedlichen Alters, Geschlechts, Pflegschafts- und Bildungshintergrundes etc. sowie quantitative Erhebungen mittels standardisierter Fragebögen in den Fée-Dörfern Fouet, Tui, Lolo und Angaradebou.

8 Eine ausführliche Darstellung der als 'traditionell' geltenden Pflegschaftspraxis kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Generalisierend lässt sich auf Grundlage meiner bisherigen Forschungen jedoch sagen, dass die Pflegschaftspraktiken, -regeln und -normen der ländlichen Fée denen der ländlichen Baatombu (vgl. Alber 2003a, 2004a, 2004b) in hohem Maße ähneln.

stehende Institution, sondern eine vor allem aus den lebensgeschichtlichen Erzählungen alter Menschen rekonstruierbare soziale Praxis, die sich zeitlich bis in die frühe Kolonialzeit zurückverfolgen lässt und die von den Fée als ein kulturelles Merkmal ihres verwandtschaftlichen Zusammenlebens verstanden wird.

Eine historische Rekonstruktion der sozialen Praxis gestaltet sich methodisch insofern schwierig, als zur Pflegschaftspraxis der Fée praktisch keine schriftlichen Quellen existieren. Von den Vertretern der seit 1898 in der Region präsenten französischen Kolonialverwaltung⁹ wurden sie als Sprachgruppe mit einer eigenen ethnischen Identität lange Zeit nicht wahrgenommen, und sie tauchen deshalb weder in den frühen Reise- und Kolonialberichten, noch in den Karten der Region auf.¹⁰ Spätere historische bzw. ethnographische Arbeiten zum beninischen Borgu, in denen die Gruppe Erwähnung findet,¹¹ gehen auf deren Pflegschaftspraxis nicht ein. Als Datenquellen zur Pflegschaftspraxis in früheren Zeiten stehen lediglich die erzählten Erinnerungen alter Féefrauen und -männer zur Verfügung.

Nach Darstellung einiger interviewter alter Fée¹² wuchsen noch vor wenigen Generationen kaum Fée-Kinder bei ihren leiblichen Eltern auf. Stattdessen wurden nahezu alle Kinder ab einem bestimmten Alter zu im gleichen oder in einem anderen Dorf lebenden Verwandten gegeben, in deren Gehöft und unter deren Verantwortung sie bis zu ihrer Verheiratung, im Falle von Jungen oft auch darüber hinaus, lebten. Verwandtschaftsbeziehungen markieren für die Fée eine klare Grenze zwischen 'innen' und 'außen', zwischen Zugehörigkeit und Fremdsein, weshalb die Weggabe von Kindern an nicht verwandte Personen oder gar Angehörige anderer Ethnien

9 In Kandi wurde nach der gewaltsamen Eroberung des Ortes durch die Franzosen im Jahre 1897 ein kolonialer Verwaltungsposten eingerichtet. 1899 wurde der Ort zum *chef-lieu* (Kreisstadt) der kolonialen Verwaltungseinheit *Cercle du Moyen-Niger* erklärt (A. B./Colonie du Dahomey/Cercle du Moyen Niger 1918 (?): 12f.).

10 Die erste datierbare Erwähnung einer '*race Mokollé*' findet sich im Jahre 1918 in der Abhandlung des französischen Kolonialbeamten Moretti über die Subdivision Guéné (Cercle du Moyen-Niger/Subdivision de Guéné 1918: 5).

11 Vgl. Lombard (1965: 41-43, 68-70, 78-80, 113-115), Peterli (1971: 18-22), Stewart (1993: 77, 296ff.), Kuba (1996: 322-324). Eine Monographie zu den Fée wurde bislang nicht geschrieben. Die einzige vorliegende ethnographische Untersuchung beschäftigt sich mit dem Heilkundesystem der Fée (Halene 1999).

12 Ich beziehe mich dabei auf die dem numerischen Alter nach ältesten meiner Interviewpartner. Es handelt sich um Personen, deren vermutliches Geburtsjahr im Zeitraum zwischen etwa 1910 und 1930 liegt. Die Fée selbst bezeichnen als 'Alte' jene Gesellschaftsmitglieder, die keine eigenen Felder mehr bestellen (können).

abgelehnt wurde und auch dem gegenwärtigen Diskurs nach von den meisten abgelehnt wird.¹³

Den als 'traditionell' verstandenen Normen nach ist immer eine gleichgeschlechtliche Einzelperson für ein *ama ku biiri*,¹⁴ ein in Pflegschaft gegebenes Kind, zuständig.¹⁵ Bei den Pflegepersonen handelt es sich in erster Linie um klassifikatorische Tanten bzw. Onkel sowie um Großeltern, insbesondere die Großmütter der Kinder.

Die Ablehnung eines Pflegschaftsgesuches gilt dem traditionellen Verständnis nach als Brüskierung der anfragenden Person. Im Falle von als bedürftig erachteten Personen, z.B. kinderlosen und älteren Frauen der Verwandtschaft, wird von leiblichen Müttern und Vätern erwartet, dass sie diesen von sich aus eines oder mehrere Kinder zur Verfügung stellen.

Die Kinder werden frühestens nach dem Abstillen, im Falle von Mädchen in der Regel in einem Alter von zwei bis drei Jahren, Jungen häufig erst einige Jahre später, von der Pflegeperson abgeholt bzw. von einem Elternteil nach einem Besuch im Gehöft der verwandten Person zurückgelassen. Verheiratete Frauen kehren für die Geburt ihres ersten Kindes und die darauf folgenden Monate normalerweise ins Gehöft ihrer (Pflege-)Eltern zurück; später kommen sie häufig – insbesondere dann, wenn es ein Mädchen ist – ohne das Kind zurück ins Gehöft des Ehemannes, weil sie es seiner Großmutter überlassen haben.

Jungen werden, zumeist in einem Alter von fünf bis acht Jahren, von einem männlichen Verwandten aus der väterlichen bzw. mütterlichen Verwandtschaft abgeholt. Viele verbringen ihre frühe Kindheit zunächst bei einer Großmutter (*ayi*), bevor sie in das Gehöft eines männlichen Verwandten kommen. Jungen Féé-Frauen wird häufig bei der Verheiratung ein verwandtes Mädchen mit ins Gehöft des Ehemannes gegeben, das dort gemeinsam mit der jungen Ehefrau lebt und arbeitet.¹⁶

Die Motive und Interessenlagen, die beim Zustandekommen 'traditioneller' Pflegschaftsverhältnisse eine Rolle spielen, sind zahlreich und abhängig von der jeweiligen konkreten Lebenssituation der Beteiligten. So sind

13 Im Gegensatz dazu berichtet Boesen (1994: 430) über die Fulbe von Bagou, dass bei ihnen Säuglinge, deren Mutter stirbt, auch zu Frauen ihrer bäuerlichen Nachbarn (Baa-tombu) gegeben würden, wenn sich in der eigenen Gruppe keine Frau findet, die das Kind anzunehmen bereit ist.

14 Féé: *ama* = Kind, *bii* oder *biiri* = aufziehen, erziehen.

15 Eine Ausnahme bilden dabei die klassifikatorischen Großmütter, die häufig auch kleine Jungen in Pflegschaft nehmen.

16 Diese Mädchen sind jedoch nicht, wie das Meier (1993: 61) für die Nichtenpflegschaft *doglientiri* bei den Balsa beschreibt, als weitere potentielle Ehefrauen für den Ehemann der Pflegemutter gedacht.

z.B. Frauen mit Kleinkindern, kinderlose Frauen oder Großmütter¹⁷ in anderer Weise an Pflegetöchtern interessiert, als dies bei Frauen der Fall ist, die bereits auf (Pflege-)Töchter im arbeitsfähigen Alter bzw. auf Schwieger-töchter zurückgreifen können. Charakteristisch ist jedoch, dass die beschriebenen 'traditionellen' Pflegschaftsverhältnisse mehrheitlich nicht in Reaktion auf Krisen wie Trennung oder Tod der Eltern zustande kommen, sondern eine Form des *purposive fostering* (Goody 1982: 168) darstellen.

Dem traditionellen Verständnis nach lebt ein *ama ku biiri* so lange im Gehöft der zuständigen Pflegeperson, bis ihm die Pflegemutter bzw. der Pflegevater einen Heiratspartner ausgewählt hat und es verheiratet wurde. Danach kann ein Pflegesohn mit seiner Frau im Gehöft des Pflegevaters verbleiben oder in das Gehöft seines leiblichen Vaters zurückkehren. Pflegetöchter hingegen wechseln nach ihrer Verheiratung in das Gehöft ihres Ehemannes.

Die traditionelle Praxis der Aufnahme und Weggabe von Kindern ist in ein Geflecht normativer Vorstellungen und Regeln eingebettet, das den biologischen Eltern eines Kindes eine eher schwache soziale Position zuweist. So gelten für die leiblichen Eltern, ganz ähnlich wie bei den Baatombu¹⁸ und anderen Gruppen der Sudanzone,¹⁹ ausgeprägte Scham- und Meidungsgebote, die u.a. mit der Normenvorstellung in Zusammenhang stehen, nach der den leiblichen Eltern kein besonderes Anrecht auf die von ihnen gezeugten bzw. geborenen Kinder zukommt.

Die Erzählungen der von mir befragten alten Frauen und Männer zu Pflegschaftsverhältnissen während ihrer Kindheit lassen das Bild einer relativ homogenen Gesellschaft entstehen, mit einer auf langfristige Pflegschaftsverhältnisse ausgerichteten sozialen Praxis, bindenden Normen und klaren Regeln, über deren Einhaltung die sozial Älteren wachten. Beispielhaft für diese Darstellungen ist der folgende Auszug aus der Erzählung eines Mannes, Bube, der um das Jahr 1930 geboren wurde und als Pflegesohn beim Bruder seines Vaters aufwuchs:

Ich wurde zum Bruder meines Vaters gegeben ..., nachdem sich meine Eltern getrennt hatten und meine Mutter sich neu verheiratete. ... Der Onkel behandelte mich schlecht. ... Er gab mir keine ordentliche Kleidung, nur völlig zerschlissene und viel zu kurze Hosen. Er schlug mich oft mit der Peitsche. Ich wusste damals nicht, dass der Bruder meines Vaters nicht mein leiblicher Vater ist. Erst später habe ich erfahren, dass mein Vater in einem anderen Gehöft lebt. ... An Flucht habe ich nie gedacht. Ich sah

17 Zu den besonderen Pflegschaftsinteressen und -strategien von Großmüttern vgl. insbesondere Bledsoe (1989), Alber (2003b) und Notermans (2004).

18 Vgl. Alber (2003a, 2004b).

19 Z.B. Roost Vischer (1997: 93, 120), Schildkrout (1978: 115).

keine Möglichkeit! Ich wusste, dass mich mein Vater zurückschicken würde, dass er nicht einmal zugeben würde, dass er mein leiblicher Vater ist. ... Wenn ein leiblicher Vater damals mit dir gesprochen hätte oder dir etwas zugesteckt hätte, hätten die Älteren der Verwandtschaft eine Versammlung einberufen und ihm gesagt, er sei zu klein, um so etwas zu machen. Er spalte die Einheit der Familie und verderbe das Kind.²⁰

Nach Darstellung der ältesten meiner Informanten kannten zur Zeit ihrer Kindheit viele Pflegekinder die Identität ihrer leiblichen Eltern lange Zeit nicht und sie besaßen in Pflugschaftsangelegenheiten nur geringe Entscheidungs- und Handlungsspielräume.²¹

Solche langfristigen Formen der Kindspflegschaft unter öffentlicher Einhaltung der Meidungsgebote werden in den Fée-Dörfern auch heute noch gelebt. Jedoch stellt sich die gegenwärtige Pflugschaftspraxis bei weitem nicht mehr so homogen und eindeutig geregelt dar, wie es die Erzählungen der Alten für die Zeit ihrer Kindheit suggerieren. In Bezug auf den Wandel der Kindspflegschaftspraxis lautet meine These, dass es im ländlichen Siedlungsraum der Fée gegenwärtig keine einheitliche 'traditionelle' Pflugschaftspraxis mehr gibt. Stattdessen werden auch neue und multiple Formen von Pflugschaftsarrangements gelebt. Diese Tendenz zur Diversifizierung der Pflugschaftsformen geht einher mit einer Tendenz des Wandels normativer Vorstellungen in Bezug auf Elternschaft und Kindheit. Es existiert eine bislang unbekannte Pluralität diesbezüglicher Normen und Vorstellungen; dies bringt zunehmend Aushandlungsprozesse im Zusammenhang mit Pflugschaftsverhältnissen mit sich, die oftmals konflikthaft verlaufen.

Tendenzen des Wandels

Numerischer Rückgang 'traditioneller' Kindspflegschaften

In den untersuchten Fée-Dörfern lässt sich zunächst ein numerischer Rückgang der 'traditionellen' Pflugschaftsverhältnisse zwischen zwei aufeinander folgenden Generationen (Erwachsene im Alter von über 50 Jahren und ihre leiblichen Kinder) konstatieren. Die in Fouet, Tui und Lolo durchgeführten standardisierten Erhebungen²² ergaben, dass mehr als die Hälfte (59,6%) der

20 Interview mit Bube, Angaradebou, 15.02.2006.

21 Geschichten von Fluchtversuchen alter Interviewpartner relativieren dieses Bild allerdings.

22 Mit Hilfe eines standardisierten Fragebogens wurden 182 Personen (93 Männer und 89 Frauen) im Alter von über 50 Jahren u.a. zu ihrer Kindheit sowie zu ihrer eigenen Praxis

befragten Personen über 50 Jahre nicht bei den leiblichen Eltern, sondern bei zum Teil mehreren Pflegepersonen aufgewachsen war.²³ Bei ihren leiblichen Kindern war dies durchschnittlich nur noch bei knapp einem Viertel (23,2%) der Fall.²⁴

Genderspezifische Entwicklungen

Die quantitativen Erhebungen weisen zudem auf genderspezifische Verschiebungen bei der Entwicklung der Pflegschaftspraxis hin. Viele der im Rahmen von biographischen bzw. thematischen Interviews befragten Alten berichten, dass in der Zeit ihrer eigenen Kindheit bzw. der Kindheit ihrer Eltern bei der Weggabe von Kindern keine Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen gemacht worden seien.²⁵ Die Zahlen aus der Befragung weisen hingegen auf genderspezifische Unterschiede sowie auf eine Tendenz zur Verstärkung dieser Unterschiede hin: Unter den in Pflegschaft aufgewachsenen Über-50-Jährigen ist das Geschlechterverhältnis mit 57,8% Mädchen gegenüber 42,2% Jungen noch vergleichsweise ausgeglichen. In der Generation ihrer in Pflegschaft gegebenen Kinder liegt es hingegen bei 70,8% Mädchen gegenüber 29,2% Jungen. Unter den in 'traditionelle' Pflegschaftsverhältnisse gegebenen Kindern der Befragten befinden sich also etwa dreimal so viele Mädchen wie Jungen. Dies weist darauf hin, dass Frauen im ländlichen Siedlungsgebiet der Fée stärker an diesen Formen der Pflegschaft festhalten als Männer.²⁶

Diversifizierung von Pflegschaftsarrangements innerhalb einzelner Haushalte

Auf der Ebene einzelner Haushalte finden sich gegenwärtig oftmals verschiedene Pflegschaftsarrangements von Kindern, wofür der Haushalt von Kodo aus Fouet und seiner (derzeit einzigen) Frau Bariki ein Beispiel liefert:

der Weggabe ihrer (insgesamt 1034) leiblichen Kinder bzw. der Aufnahme nicht leiblicher Kinder befragt.

23 Die dorfspezifischen Pflegschaftsraten variieren zwischen 67,5 % (Tui) und 50,0% (Lolo). Mit diesen Pflegschaftsraten stellen die ländlichen Fée – wie die Baatombu (Alber 2003b: 448-452) – einen Extremfall jener westafrikanischen Gesellschaften dar, für die entsprechende quantitative Daten vorliegen.

24 Die dorfspezifischen Raten liegen bei 33,2% in Lolo, 19,0% in Fouet und 15,3% in Tui.

25 Goody (1982: 254) und Alber (2003b: 450) berichten Gleiches für die Gonja bzw. für die Baatombu.

26 Gleiches konstatiert Alber (2004a: 110, 2003b: 454f.) für die Baatombu. Sie geht auch genauer auf die Gründe der Baatombu-Frauen für ihr Festhalten an der Praxis ein.

- Kodos und Barikis älteste Tochter wird von Barikis Mutter aufgezogen. Eine weitere Tochter und ein Sohn sowie ein Pflegesohn (es handelt sich dabei um einen Sohn des verstorbenen älteren Bruders Kodos) besuchen die Grundschule in Fouet und schlafen deshalb während der Schulzeit bei einer Tante väterlicherseits im dörflichen Gehöft, während Kodo und Bariki mit den beiden jüngsten Kindern (2 und 4 Jahre) die meiste Zeit des Jahres auf der zehn Kilometer vom Dorf entfernten *ferme*²⁷ leben. Dort arbeiten, schlafen und essen auch drei Pflegesöhne (18, 16 und 14 Jahre), die von Kodo versorgt werden und von denen keiner die Schule besucht. Während der Erntezeit holt sich Bariki ein Mädchen aus der eigenen Verwandtschaft, das ihr bei der Betreuung der beiden Kleinkinder, bei der Feld- und Hausarbeit hilft. Ein weiterer Pflegesohn Kodos (17) lebt seit zwei Jahren im Haushalt eines männlichen Verwandten im 16 Kilometer von Fouet entfernten Angaradebou, um die dortige Oberschule (*collège*) besuchen zu können, wobei Kodo den Hauptteil des Schulgeldes aufbringt. Die Wochenenden und Schulferien verbringen er und die im Dorf schlafenden Schulkinder auf Kodos *ferme*, wo sie die anderen bei der Arbeit unterstützen. Darüber hinaus wohnte während meiner Anwesenheit Zakiru, ein etwa 18-jähriger Verwandter Kodos, für einige Tage auf der *ferme*. So plötzlich und kommentarlos, wie er dort mit einer großen entzündeten Wunde am Bein aufgetaucht war, verschwand er nach einigen Tagen wieder. Ich sah ihn danach nochmals in Fouet und einige Wochen später in Angaradebou.²⁸ Nach Aussagen Kodos 'wandert' Zakiru seit einigen Jahren zwischen ver-

27 Mit dem französischen Begriff *ferme* ist die Außenstelle eines Gehöftes gemeint, die im Busch an den Rändern der von der Gehöftgemeinschaft bebauten Felder errichtet wird. Die Farmgehöfte bestehen in erster Linie aus kreisförmig angeordneten Rundhütten, in denen jeweils eine Ehefrau mit ihren Kleinkindern und dem Ehemann schläft, und ggf. aus weiteren Gebäuden, in denen unverheiratete Männer bzw. bezahlte Landarbeiter schlafen bzw. die Ernte gelagert wird. Zum Gehöft gehören zumeist auch Kleinvieh und einige Rinder. Viele Gehöftgemeinschaften verbringen die gesamte Anbauperiode – zuweilen bis zu neun Monate im Jahr – auf der *ferme*. Wenn die Entfernungen zum Dorf zu groß sind, was mit der auch hier zunehmenden Landverknappung immer häufiger vorkommt, kehren sie in dieser Zeit nur sporadisch ins Dorf zurück. Manche Familien ziehen auch dauerhaft auf ihre *ferme* und geben das Gehöft im Dorf auf. Solche Außenstellen im Busch waren und sind häufig der Ausgangspunkt für die Entstehung neuer Dörfer.

28 Über mehrere Wochen blieb seine infizierte Wunde unbehandelt und sie weitete sich in dieser Zeit zu einer großen offenen Fleischwunde aus. Nachdem ich Kodo daraufhin ansprach und ihn fragte, ob es nicht besser wäre, die entzündete Stelle in der Gesundheitsstation behandeln zu lassen, antwortete dieser, er fühle sich für die damit verbundenen Ausgaben nicht zuständig. Gleichwohl veranlasste er nach einigen Tagen, dass die Wunde mit einer Jodlösung desinfiziert wurde. Als ich Zakiru Wochen später in Angaradebou traf, war die Wunde zwar kleiner, aber noch immer entzündet und, seiner Auskunft nach, nicht weiter behandelt worden.

schiedenen Verwandten, ohne bei jemandem dauerhaft zu verbleiben. Nachdem seine Mutter verstorben war, sei er zunächst zu einem Cousin seines Vaters gekommen und später in Kodos Gehöft. Nach einer Anbauperiode sei er jedoch zu seinem leiblichen Vater verschwunden, von wo er nach einigen Monaten wieder zu Kodo zurückgekehrt sei. Kurz nach seiner Ankunft habe sich Zakiru jedoch am Bein verletzt und sei, ohne arbeiten zu können, in Fouet geblieben (von wo aus er einige Tage auf Kodos *ferme* kam). Wenige Tage später verschwand der Junge, ohne jemanden darüber zu informieren, nach Angaradebou, wo er zum Zeitpunkt meiner Abreise im Gehöft eines Onkels mütterlicherseits wohnte.²⁹

Das Beispiel verweist auf die Vielfalt von Pflegschaftsarrangements innerhalb einzelner Haushalte, aber auch darauf, wie unterschiedlich die Anlässe und Motive für ihr Zustandekommen sein können und wie verschieden die Aufteilung von elterlichen Rechten und Pflichten gestaltet ist. Es illustriert zudem, dass Kinder heute, in stärkerem Ausmaß, als dies noch vor wenigen Generationen der Fall gewesen sein dürfte, an wechselnden Orten und in verschiedenen Pflegschaftsformen bzw. -konstellationen aufwachsen und dass sie ab einem gewissen Alter die Entscheidung darüber, bei wem sie leben, auch selbst mit beeinflussen können.³⁰

Aufkommen neotraditionaler bzw. neuer Pflegschaftsformen

Gegenwärtig lassen sich in den Dörfern verschiedene mehr oder weniger 'traditionelle' Pflegschaftsformen finden, die durch langfristige und umfassende Übernahme elterlicher Pflichten und Rechte durch Verwandte gekennzeichnet sind. Zusätzlich stieß ich in den Fée-Dörfern auf weitere, zum Teil neue Pflegschaftsformen bzw. -arrangements, die im Folgenden beschrieben werden.

29 Kodo war der Meinung, dass Zakiru sich niemandem unterordnen und nicht arbeiten wolle, stattdessen lieber 'durch die Dörfer ziehe'. Damit, so Kodo, werde er langfristig 'verlieren', weil sich kein Erwachsener für ihn zuständig fühle und er so auch keine Frau finden werde, denn keine Mutter würde 'einem solchen jungen Mann ihre Tochter überlassen'.

30 Solche Handlungsmöglichkeiten der Kinder (z.B. Weglaufen) können, wie der Fall von Zakirus unbehandeltem Bein zeigt, auch negative Konsequenzen haben, nämlich dann, wenn sich die sonst relativ klar geregelten Zuständigkeiten der Erwachsenen in Bezug auf das Kind auflösen. Im vorliegenden Fall sah sich über mehrere Monate hinweg keiner der verschiedenen Pflegeväter dafür zuständig, sich um die Behandlung der immer größer werdenden Wunde zu kümmern.

- *Schulpflegschaften*

Als Schulpflegschaften³¹ bezeichne ich Pflegschaftsarrangements, die in erster Linie geschlossen werden, um einem Kind den Schulbesuch zu ermöglichen. Ist der Schulweg zu weit, wird das Kind bei einer verwandten oder befreundeten Person, die in größerer Nähe zu einer Schule lebt, untergebracht. Anders als beim traditionellen Pflegschaftsarrangement werden dabei die Aufenthaltsdauer des Kindes sowie die Pflichten und Rechte der leiblichen Eltern und der zuständigen Pflegeperson individuell ausgehandelt. Dabei gibt es Arrangements, die stärker an die traditionelle Form angelehnt sind, z.B. wenn ein Junge, der die Schule besuchen soll, in das Gehöft seines väterlichen Onkels zieht und dieser für sämtliche ihn betreffende Ausgaben und Leistungen (Unterkunft und Nahrung, Kleidung, Schulgeld und Behandlungskosten im Krankheitsfalle und langfristig auch für die Zahlung des Brautpreises) aufkommt und der Junge im Gegenzug während der schulfreien Tage auf den Feldern des Onkels mitarbeitet. In anderen Arrangements bezahlen die leiblichen Eltern das Schulgeld und schicken Nahrungsmittel ins Gehöft der Pflegeperson, während die Kinder während der schulfreien Zeit ihre leiblichen Eltern auf den Feldern unterstützen.

Wegen der vergleichsweise späten Scolarisierung der Region, der geringen Dichte weiterführender Schulen im *Département Alibori* und der bis vor kurzem noch geringen Schülerzahlen sind Schulpflegschaften in diesem ländlichen Gebiet noch ein sehr junges Phänomen.³² Sie konzentrieren sich bislang auf zwei Orte: das Straßendorf Angaradebou (mit einem *collège*) sowie auf die Regionalhauptstadt Kandi.

- *Ausbildungspflegschaften (apprentissage)*

Eine weitere Form, die sich an Elemente der traditionellen Pflegschaftspraxis anlehnt, stellen Ausbildungspflegschaften dar.³³ Dabei wird ein Kind, zumeist ein Junge, zum Zwecke einer handwerklichen Ausbildung, z.B. als Schreiner, Automechaniker oder Schneider, in den Haushalt eines *tuteur*, eines Lehrmeisters, gegeben. Dies kann bereits in einem Alter von zehn Jahren geschehen, und das Kind lebt und arbeitet

31 Goody nennt dies *educational fosterage* (1982: 23, 256f.).

32 Während im Süden Dahomeys bereits ab 1860 zahlreiche Missionsschulen und ab 1894 auch Kolonialschulen ihre Arbeit aufnahmen, wurde die erste Schule im Siedlungsgebiet der Fée erst im November 1910 in Kandi eröffnet (Colonie du Dahomey 1910: 10). Bis heute ist die Schuldichte im gesamten Norden des Landes (mit Ausnahme der Großstadt Parakou) geringer als im Süden des Landes.

33 Die Fée nutzen hierfür das französische Lehnwort *apprentissage*. Goody (1982: 127f., 255f.) spricht von *apprentice fosterage*.

bis zu seiner *libération*, der Entlassung aus dem Lehrlingsverhältnis, im Haushalt des *tuteur*.

Traditionelle Formen von Ausbildungspflegschaften gibt es innerhalb von Schmiede-, Musiker- und Jägerklans und zum Teil auch bei traditionellen Heilern. Bei den neueren Formen werden die Kinder zuweilen auch in die Obhut von Nichtverwandten und sogar von ethnisch Fremden gegeben und häufig müssen die Eltern für die Ausbildung bezahlen. Diese Formen lassen sich häufiger in den größeren Ortschaften entlang der Hauptstraße (Kandi, Angaradebou) finden, während in den kleineren und isolierter gelegenen Dörfern traditionelle Formen der Ausbildungspflegschaft dominieren.

- *Jungenpflegschaften bei Korangelehrten*
Eine in den islamisierten Regionen Westafrikas weit verbreitete und kulturell tief verwurzelte Institution stellen Pflegschaftsverhältnisse dar, bei denen Jungen zum Zwecke der religiösen Unterweisung zu einem Korangelehrten (*alfa*) gegeben werden. Im Gegensatz zu den länger islamisierten Fulbe, Djerma und Dendi in der Region greifen die ländlichen Fée auf diese Form der Kindspflegschaft bislang kaum zurück. Islamisch geprägte Glaubens- und Lebensvorstellungen werden von nennenswerten Teilen der Fée erst seit einigen Jahrzehnten rezipiert und ihre Bereitschaft, Kinder über einen längeren Zeitraum in die Obhut von Korangelehrten zu geben, ist bislang gering.³⁴ Die mangelnde Bereitschaft, ihre Kinder (ethnisch fremden) Korangelehrten zu überlassen, lässt sich auch als ein Ausdruck ethnischer Abgrenzungsstrategien interpretieren.³⁵ Meine Fée-Informanten grenzen diese 'fremde' Form der Übertragung elterlicher Rechte und Pflichten ausdrücklich von ihrer eigenen Institution der Kindspflegschaft ab. Ein Koranschüler, so ihre übereinstimmende Meinung, ist kein *ama ku biiri*.
- *Kindspflegschaften im christlichen Kontext*
In einigen Dörfern im Süden des Siedlungsgebietes spielen Kindspflegschaften im Kontext christlich-missionarischer Aktivitäten eine Rolle.

34 Dies mag die Situation in Fouet illustrieren, wo seit etwa 25 Jahren *alfa* Sambo, ein aus Niger stammender Fulbe, lebt. Dieser erzählte mir, er habe sich in Fouet mit der Absicht niedergelassen, 'bei der religiösen Entwicklung des Dorfes behilflich zu sein', wobei er nicht nur die im Umkreis siedelnden Fulbe, sondern auch die Bauern zu missionieren gedachte. Tatsächlich habe er seither zahlreiche Fulbe-Jungen ausgebildet, jedoch habe ihm bis heute kein einziger Fée-Bauer einen seiner Söhne überlassen (Interview mit *alfa* Sambo, 19.05.2005).

35 Zu den ambivalenten Beziehungen zwischen den Fulbe und ihren bäuerlichen Nachbarn in Benin vgl. Boesen (1994) und Guichard (1996).

Dies trifft z.B. auf das Fée-Dorf Kpèdè zu, wo kanadische Missionare seit dem Ende der 1970er Jahre christliche Glaubensvorstellungen und damit auch kirchlich geprägte Vorstellungen von Familie, Ehe und Elternschaft verbreiten. Seither ist in diesem Dorf ein Teil der Bevölkerung zum Christentum konvertiert und Mitglied der zur *Union des Églises Évangéliques du Bénin* (UEEB) gehörenden protestantischen Gemeinde geworden.³⁶ Nach Aussage der beiden Pfarrer von Kpèdè lehnen die Missionare – einschließlich ihrer selbst – die traditionellen Pflschaftsverhältnisse (mit Ausnahme von Krisenpflschaften) ab; sie selbst bemühten sich aktiv darum, Meidungsgeboten entgegenzuwirken und in Pflschaft lebenden Kindern christlicher Eltern einen regelmäßigen Kontakt zu diesen zu ermöglichen. Sie leisteten 'Bewusstseinsarbeit', indem sie ihren Gemeindegliedern z.B. Geschichten aus der Bibel erzählten, in denen Väter mit ihren leiblichen Söhnen sprechen. Und sie sorgten dafür, dass Kinder christlicher Eltern ausschließlich zu christlichen Verwandten gegeben würden.³⁷

Neben Kirchenvertreten dieser Lokalgemeinde kümmern sich auch Mitarbeiter der Diözese Kandi (gegründet 1995, gegenwärtig mit katholischen Kirchengemeinden in neun Fée-Dörfern) um Pflegekinder aus der Region. Es handelt sich dabei um Krisenpflschaften für Vollwaisen bzw. um so genannte Hexenkinder (*ama tchata*).³⁸ Obwohl die Aktivitäten der Kirchen in der Region innerhalb der vergangenen Jahre an Intensität zugenommen haben, sind Christen nach wie vor eine kleine Minderheit, weshalb ich den aktuellen Einfluss christlich geprägter Glaubens-, Lebens- und Familienvorstellungen auf die Alltagspraxis der im ländlichen Siedlungsgebiet lebenden Fée als vergleichsweise gering einschätzte.

- *Mädchenpflschaften in städtischen Haushalten*
Im Zusammenhang mit Urbanisierungsprozessen ist eine Form von Pflschaftsarrangements entstanden, bei der Fée-Mädchen von in der Stadt lebenden Verwandten geholt bzw. von einem leiblichen Elternteil in einen städtischen Haushalt geschickt werden. Nach zumeist mehreren Jahren werden die meisten dieser Mädchen in ihr Herkunftsdorf zurückgeschickt und dort verheiratet; für die Aussteuer ist die städtische Pflegemutter verantwortlich.

36 Interview mit Phillippe, Krankenpfleger am Gesundheitszentrum 'Regina Pacis' (Kofoussa), Kandi, 15.10.2005.

37 Interview mit den Pfarrern Samuel Tchebo und Bio Tamou Elie, Kpèdè, 26.02.2006.

38 Zum Konzept der 'Hexenkinder' bei den Baatombu vgl. Sargent (1988).

Auf Fälle der in anderen Regionen verbreiteten Hausmädchenmigration,³⁹ bei der Kinder häufig über Vermittlerinnen gegen Gebühr und Lohn in städtische Haushalte nichtverwandter Personen oder auch in andere Länder (z.B. Gabun) vermittelt werden, um dort für einen bestimmten Zeitraum zu arbeiten, bin ich bei den Fée nicht gestoßen. Von den meisten meiner Informanten wurden solche Arrangements mit der Begründung abgelehnt, die Fée könnten ihre Kinder 'selbst ernähren'.

Bei der Vergabe von Kindern lassen sich zwei unterschiedliche Handlungslogiken ausmachen, die im Fée in der Differenzierung zwischen *so ama* (*ama* = das Kind, *so* = nehmen, mitnehmen) und *na kumú ama* (= jemandem ein Kind anvertrauen/anheim geben) zum Ausdruck kommen.⁴⁰ Im Falle 'traditioneller' Pflegschaftsformen bittet eine Person, zu der die leiblichen Eltern in verwandtschaftlicher Beziehung stehen, um eines ihrer Kinder und übernimmt im Falle der Überlassung umfassende elterliche Pflichten. In der zweiten Logik sind es die leiblichen Eltern des Kindes, die sich an einen *tuteur*, mit dem sie in der Regel in keinem Verwandtschaftsverhältnis stehen, wenden und ihn um die Aufnahme des Kindes bitten. Diese Person übernimmt spezifische Aufgaben, zumeist und in erster Linie kümmert sie sich um die Ausbildung des Kindes, wobei ihr eine formale, aber keine elterliche bzw. verwandtschaftliche Autorität zuerkannt wird.

In der gegenwärtigen Praxis sozialer Elternschaft werden diese beiden Logiken häufig nicht mehr klar voneinander getrennt bzw. es lassen sich in vielen Pflegschaftsarrangements Mischformen ausmachen, wo Verwandte wie Nichtverwandte die Rollen von Adoptiveltern und *tuteurs* einnehmen können. Diese Vermischung und die daraus resultierenden Unschärfen in Bezug auf die Verteilung der Rechte und Pflichten an bzw. gegenüber Kindern tragen zu der allgemein wahrgenommenen Zunahme von Pflegschaftskonflikten bei.

Zunahme von Pflegschaftskonflikten als Ausdruck sozialer Wandlungsprozesse

Aus den Erzählungen der ältesten befragten Fée-Informanten über ihre Kindheit entsteht das Bild einer Gesellschaft, in der Kindspflegschaftsverhältnisse die soziale Norm darstellten und die sozial Älteren der Verwandtschaftsgruppe über Heiratspartner und über die Vergabe von Kindern zwischen den Verwandten entschieden; damit in Zusammenhang stehende

39 Zur Hausmädchenmigration bei den Lokpa vgl. Alber (2004d).

40 Französischsprachige Fée unterscheiden zumeist zwischen *adoption* und *confiage*.

Konflikte wurden weitestgehend unterdrückt. Viele Pflegekinder kannten die Identität ihrer leiblichen Eltern nicht und sahen deshalb kaum Möglichkeiten, sich der Kontrolle der für sie zuständigen Person zu entziehen; leibliche Mütter und Väter hatten kein Recht, sich einem Pflegschaftsgesuch zu widersetzen, und geflohene Kinder wurden von den leiblichen Eltern konsequent in das Gehöft der Pflegeperson zurückgeschickt.

Die gleichen befragten Alten beschreiben aber auch, wie sich diese Verhältnisse im Verlaufe ihres Lebens grundlegend veränderten. Während es in ihrer Kindheit kaum Diskussionen (bzw. Möglichkeiten zur Diskussion) um die Weggabe, Aufnahme oder Behandlung von Kindern gegeben habe, endeten heute Pflegschaftsverhältnisse fast immer im Streit zwischen den beteiligten Verwandten. Kinder würden nicht mehr so häufig und selbstverständlich in Pflegschaft gegeben und die Meidungsgebote weniger streng eingehalten. Dies schildert zum Beispiel Hadi, eine Frau aus Fouet von etwa 65 Jahren. Sie ist ein ehemaliges *ama ku biiri*, hat im Verlaufe ihres Lebens zehn eigene Kinder geboren, mehrere Pflēgetöchter aufgezogen und das Siedlungsgebiet der Fée noch niemals verlassen. Dafür war sie Sprecherin einer vom niederländischen Entwicklungsdienst (SNV) in den 1990er Jahren initiierten dörflichen Frauenvereinigung, deren Aktivitäten zum Zeitpunkt meines Aufenthaltes allerdings schon seit einigen Jahren brach lagen. In ihrer lebensgeschichtlichen Erzählung vergleicht sie die Pflegschaftspraxis in ihrer Kindheit, das heißt, in den 1940er und 50er Jahren, mit der heutigen. Dabei sieht sie deutliche Unterschiede, insbesondere in Bezug auf die Handlungsmöglichkeiten der leiblichen Mütter:

Zu der Zeit sind die Väter die mit der meisten Macht. Wenn du Mist baust, schlägt man dich sehr. Wenn du zu jemandem hinrennst, um um Hilfe zu bitten, so schlägt derjenige dich auch ... Es ist für alle gleich gewesen. Heutzutage aber akzeptieren die Mütter von Kindern das nicht mehr. Wenn du heute ein Kind nehmen willst und die Mutter will das nicht – was auch immer der Wille des Vaters sei, du kannst es nicht. ... Wer wird akzeptieren, dass man sein Kind nimmt, um es schlecht zu behandeln, so wie man mich hierher geworfen hat. ... Das Leben heute ist besser. Es gibt ja sogar Ruhe – Frieden – weil, wenn dein Mann ein Kind an jemanden vergibt und dir gefällt das nicht, dann kannst du es ihm entreißen. Früher konntest du das nicht. Heutzutage kämpfen die Frauen. Sie lassen sich nicht mehr alles gefallen wie früher.⁴¹

⁴¹ Das Zitat stammt aus Halene (1999: 149f.), die mit Hadi 1996/97 zwei lebensgeschichtliche Interviews führte. 2005 lernte ich sie kennen und interviewte sie mehrmals. In diesen Interviews vertrat sie eine ähnliche, wenngleich nicht mehr so eindeutig formulierte Position.

Hadi beschreibt hier eine Tendenz der Stärkung der Position leiblicher Mütter. Ihrer Darstellung nach entschieden Männer noch vor wenigen Jahrzehnten allein und unwidersprochen über Pflegschaftsgesuche, während die leiblichen Mütter solche Entscheidungen lediglich hinnehmen konnten. Heute widersetzten sich Mütter häufiger dem Willen ihrer Männer und sie 'kämpften', wenn sie mit der Weggabe eines Kindes nicht einverstanden seien.⁴²

Die Fragen, über die in den Fée-Dörfern gegenwärtig in Pflegschaftsangelegenheiten gestritten wird, sind ebenso zahlreich wie vielfältig: Wer entscheidet über die Weggabe eines Kindes? Dürfen Pflegschaftsgesuche in der heutigen Zeit abgelehnt werden? Wer gilt als zuständig für welche Bedürfnisse des Pflegekindes? Wie hart müssen Pflegekinder arbeiten und wie streng sollte ihre Erziehung sein?⁴³ Welches Recht haben die leiblichen Eltern, auf Misshandlungen eines in Pflegschaft lebenden Kindes zu reagieren? Muss ein geflohenes Pflegekind zurückgeschickt werden? Dürfen Eltern ihre leiblichen Kinder heute gegenüber Pflegekindern bevorzugen? Wer darf wann und in welchem Umfang über die Arbeitskraft des Kindes verfügen? Wer entscheidet über den Heiratspartner eines Pflegekindes und wer bezahlt die Aussteuer bzw. den Brautpreis? All diese und weitere Fragen erscheinen heute keineswegs mehr so eindeutig geklärt, wie dies nach Darstellung der befragten Alten noch vor einigen Generationen der Fall gewesen ist.

Dass die Aushandlung dieser Fragen häufig konflikthaft verläuft, zeigt der im Folgenden geschilderte Streit um den Pflegejungen Yakuba. Dabei werden die Ziele und Interessen eines Teils der Beteiligten, ihre Durchsetzungsstrategien und die Normen, auf die sie sich jeweils berufen, deutlich.

Der Fall Yakuba

Der Konflikt spielt in Angaradebou, einem 24 km nördlich der Regionalhauptstadt Kandi gelegenen Fée-Dorf mit rund 5.300 Einwohnern (République du Bénin 2004: 14). Im Dorf gibt es eine Sekundarschule und eine Gesundheitsstation, weshalb Angaradebou als eines der 'moderneren' Fée-Dörfer gilt. Hauptakteure sind Dalé, eine verheiratete Frau, ihr Ehemann

42 Meine eigenen Untersuchungen haben ergeben, dass es heute durchaus Fälle von Frauen gibt, die sich in Pflegschaftsangelegenheiten dem Willen ihrer Männer widersetzen. Dass es sich dabei um ein gesellschaftliches Muster handelt, sehe ich allerdings nicht.

43 Diese Frage stellt einen häufigen Konfliktpunkt zwischen Fée-Großeltern, die ihre Enkel aufziehen, und den leiblichen Eltern der Kinder dar, was auch Bledsoe (1989: 453-455) für die Mende und Alber (2003b) für die Baatombu beschreiben.

Oru, deren gemeinsamer Sohn Yakuba (dessen Pflegschaftsgeschichte vor fünfzehn Jahren begann) sowie Soko, Bruder Orus.⁴⁴

Zum Zeitpunkt der Erhebungen ist Yakuba ein junger, unverheirateter Mann von Anfang Zwanzig. Seit einigen Jahren verkauft er am Rand der nach Niamey führenden Hauptstraße in Flaschen abgefülltes Benzin.

Erstmals hörte ich von Yakuba während eines Interviews mit seinem Onkel Soko. Soko – Bauer, Schreiner, Ehemann von vier Frauen und zahlreichen Kindern – hatte erwähnt, dass er Yakuba im Alter von sieben Jahren zu sich geholt habe, nachdem er seinen älteren Bruder Oru, Yakubas Vater, gefragt und dieser ihm den Jungen überlassen habe. Als ich Soko frage, warum er den Jungen zu sich geholt habe, antwortet er: 'Weil es das Kind meines Bruders ist.'

Yakuba habe danach acht Anbauperioden lang seine Rinder auf die Weide geführt und mit ihm auf dem Feld gearbeitet, bevor seine Mutter ihn ihm weggenommen habe (Frz.: *arracher*). Am Ende des Interviews erwähnt Soko noch, dass sein Bruder Oru den Sohn kürzlich aufgefordert habe, ihm beim Aufladen der Baumwollernte behilflich zu sein. Yakuba sei der Aufforderung seines Vaters jedoch nicht gefolgt – vermutlich, weil die Mutter, mit der sein Bruder seit längerem 'große Probleme' habe, ihn daran hindert habe.

Im Anschluss an das Interview mit Soko machte ich mich auf die Suche nach dem Jungen und seiner Mutter. Beide schilderten mir – unabhängig voneinander – die Ereignisse aus ihrer Sicht.

Yakubas Mutter Dalé ist eine der vier Ehefrauen von Oru, dem Bruder Sokos. Sie hat fünf Töchter und zwei Söhne geboren, von denen einer kurz nach der Geburt verstarb. Als einzige von Orus Ehefrauen wohnt sie nicht im Gehöft ihres Ehemannes, sondern einen Steinwurf entfernt in einem eigenen kleinen Lehmhaus. Dalé bestellt ihre eigenen Felder und betreibt daneben einen Kleinhandel mit Tomatenmark, das sie am Straßenrand portionsweise verkauft. Dort, auf einer Bank sitzend, erzählt sie mir ihre Version der Pflegschaftsgeschichte ihres Sohnes. Sie spricht dabei mit großer Empörung und emotionaler Bewegtheit, wobei sie darauf achtet, dass von ihren Worten nicht zu viel 'in fremde Ohren' gelangt. Wenn andere Frauen oder Männer an uns vorübergehen, senkt sie die Stimme oder unterbricht ihre Erzählung für einen Moment.

Yakuba sei von seinem Onkel, Monsieur Soko, geholt worden und habe dessen Rinder hüten müssen, obwohl dieser selbst mehrere Söhne im arbeitsfähigen Alter besessen habe. Seine eigenen Söhne habe Soko zur Schule geschickt, während Yakuba den Rindern folgen musste. Ihr Sohn sei im

44 Der Darstellung liegen Einzelinterviews mit Soko (06.02.2006), Dalé (07.02.2006) und Yakuba (10.02.2006) zugrunde.

ersten Grundschuljahr gewesen, als der Onkel sich an ihren Ehemann mit der Bitte um den Jungen gewandt habe. In den Schulferien sei Yakuba dann aus der Schule genommen worden. Soko sei zuvor auch zu ihr gekommen. Zunächst habe sie abgelehnt, doch sei daraufhin ihre *weki moko* (wörtl.: Schwester des Ehemannes)⁴⁵ gekommen und habe ihr Vorwürfe gemacht, weshalb sie dem Pflegschaftsgesuch schließlich ebenfalls zugestimmt habe. Wenig später sei Soko gekommen, um Yakuba abzuholen. Sie habe die Sachen ihres Sohnes zusammengepackt und sie ihm mitgegeben. Dabei sei sie sehr traurig gewesen, habe sogar geweint, als man ihr den einzig verbliebenen Sohn genommen habe.

Yakuba habe von diesem Tag an sieben oder acht Anbauperioden lang im Gehöft Sokos gelebt und sei dessen Rindern gefolgt. Besucht habe sie ihn während dieser Zeit nie. Dass Yakuba für den Onkel arbeiten musste, störte sie nicht, jedoch hätten ihm Sokos Frauen oft nicht genügend zu Essen gegeben. Deshalb sei Yakuba oft heimlich bei ihr vorbeigekommen, bevor er auf die Weide ging, um sich etwas zu Essen zu holen. Auch anderweitig sei ihr Sohn gegenüber den leiblichen Kindern des Onkels benachteiligt worden. So habe Soko, wenn er verreist sei, seinen Kindern häufig etwas mitgebracht. Yakuba jedoch habe niemals ein Geschenk von ihm bekommen und er habe über Jahre hinweg die gleiche zerschlissene Hose tragen müssen. Nicht einmal bei zentralen Anlässen wie einer Kindstaufe in der Verwandtschaft, bei der alle Gehöftbewohner uniform gekleidet auftraten, habe man ihm Geld für den Erwerb des gewählten Stoffes gegeben. Als er den dafür notwendigen Betrag von seiner älteren Schwester bekommen habe, hätten ihm die Frauen des Onkels vorgeworfen, er habe ihnen das Geld gestohlen.

Dalé erzählt noch lange über die schlechten Erfahrungen, die ihr Sohn (wie auch eine in Pflegschaft gegebene Tochter) hätten machen müssen. In ihrem Resümee kommt sie zu dem Schluss, dass Pflegekinder gegenwärtig nicht mehr gut behandelt würden. Yakuba habe durch die Jahre bei seinem Onkel in jeglicher Hinsicht verloren. Seine Freunde, so Dalé, seien zur Schule gegangen, verstünden Französisch und seien in der Region herumgekommen, während Yakuba weder lesen noch schreiben könne und tagaus, tagein an der Hauptstraße sitzen müsse, um Benzin zu verkaufen.

Ein paar Tage später habe ich Gelegenheit, mit Yakuba selbst zu sprechen. Er wirkt zurückhaltend und bewohnt ein Zimmer in einem Zement verputzten Lehmhaus, das seiner Mutter gehört. Ich erfahre von ihm, dass er unter der Verantwortung seiner ältesten Schwester, einer relativ wohlhabenden Händlerin, lebt. Für sie verkaufe er das Benzin, wofür sie ihm einen

45 Bei der *weki moko* handelt es sich um eine weibliche Verwandte des Ehemannes, zu meist eine klassifikatorische Schwester, die vor der Heirat von den Verwandten des Mannes ausgewählt wird und mit der Ehefrau in einem formalisierten Austauschverhältnis steht.

Anteil vom Gewinn überlasse. Daneben bebaue er ein Feld von einem halben Hektar Größe.

An den Tag, als sein Onkel ihn zu sich holte, erinnere er sich gut. Seine Mutter sei an diesem Tag zu ihm gekommen und habe ihm mitgeteilt, dass er seinem Onkel folgen solle. Er habe seine Sachen genommen und sei mit ihm mitgegangen. Über den Wechsel habe man ihn im Voraus nicht informiert, noch habe ihn jemand nach seiner Meinung gefragt. Bei seinem Onkel habe er schon bald mit dem Rinderhüten begonnen, nach einigen Jahren sei er auch auf den Feldern des Onkels eingesetzt worden. Vor ihm habe bereits ein anderer Pflegejunge im Gehöft gelebt, doch sei dieser von Sokos Frauen und Söhnen derart misshandelt worden, dass seine Mutter ihn schließlich eines Nachts zurückgeholt habe. Wenig später habe der Onkel ihn, Yakuba, zu sich geholt. Anfangs habe es keine größeren Probleme gegeben. Allerdings habe er an manchen Tagen nur wenig oder gar nichts zu Essen bekommen. Wenn die anderen nach getaner Feldarbeit zurück ins Dorf gekommen seien und gegessen hätten, habe er oft noch mit den Rindern auf der Weide bleiben müssen. Auch hätten Sokos ältere Söhne ihn oft geschlagen. In der Behandlung des Onkels und seiner Frauen habe er deutliche Unterschiede zwischen deren leiblichen Kindern und sich selbst bemerkt. Die anderen Kinder hätten häufiger und mehr zu essen bekommen und seien an den Feiertagen mit neuer Kleidung beschenkt worden. Er selbst habe als Einziger keine neue Kleidung bekommen, wofür er sich jedes Mal sehr geschämt habe.

Zum Zeitpunkt des Interviews ist Yakuba verlobt. Das Mädchen, so sagt er, wolle er heiraten, doch habe er derzeit noch nicht die dafür notwendigen Mittel. Sein Vater werde ihm den Brautpreis nicht bezahlen, da er nie mit ihm auf dem Feld gearbeitet habe; er habe auch nie mit dem Vater über die Pflegschaftserfahrungen beim Onkel oder über seinen Heiratswunsch gesprochen. Sein Onkel wolle auch nicht dafür aufkommen, da seine Mutter ihn zurückgeholt habe. So bleibe ihm nur, das Geld selbst zu verdienen bzw. auf die Unterstützung seiner Mutter und älteren Schwester zu hoffen.

In der Geschichte von Yakubas Pflegschaft geht es vor allem um die Frage, wer über die Arbeitskraft eines (Pflege-)Kindes verfügen darf und wer über dessen Lebenschancen entscheidet. Die Geschichte illustriert, dass sich die Beteiligten dabei in den verschiedenen Etappen der Pflegschaftsgeschichte auf unterschiedliche Normen berufen: Als das Pflegschaftsverhältnis vor fünfzehn Jahren zustande kam, berief sich Soko auf die traditionelle Pflegschaftsnorm, nach der ein Mann ein Anrecht auf die Kinder seines Bruders besitzt, und sein Bruder Oru widersetzte sich dieser Norm nicht. Dies hingegen tat Dalé, als sie das Pflegschaftsgesuch zunächst ablehnte. Nach der Intervention ihrer *weki moko* sah sie jedoch keine Möglichkeit mehr, sich dem Willen der Verwandtschaftsgruppe ihres Ehemannes zu widersetzen.

Während der Zeit von Yakubas Pflegschaft hält Dalé die für die leiblichen Eltern geltenden Meidungsgebote insofern ein, als sie ihren Sohn nicht im Gehöft des Onkels besucht. Gleichzeitig widersetzt sie sich den geltenden Normen, indem sie Yakuba in ihr Gehöft lässt, sich seine Klagen anhört und ihm regelmäßig Essen zusteckt. Möglich ist ihr dies, weil sie nicht im Gehöft ihres Ehemannes lebt und damit nicht unter der unmittelbaren sozialen Kontrolle ihres Mannes, der Schwiegereltern und ihrer Mitfrauen steht – diese hätten ein solches Verhalten sicherlich nicht toleriert.

Yakuba wiederum beruft sich in seiner Klage über die Behandlung im Gehöft des Pflegevaters auf das traditionelle Gebot der Gleichbehandlung zwischen leiblichen und Pflegekindern, das er in seinem Falle in mehrfacher Hinsicht verletzt sieht. In seiner Not wendet er sich jedoch nicht an den leiblichen Vater – ahnend, dass er von diesem kaum Unterstützung erwarten kann – sondern an die leibliche Mutter.

Der Konflikt kulminiert, als Yakuba im Alter von etwa fünfzehn Jahren in das Gehöft seiner Mutter zurückkehrt. Anders als die traditionelle Norm es verlangt hätte, schickt diese ihn jedoch nicht zum Onkel zurück. Stattdessen nimmt sie ihn bei sich auf, versorgt ihn und findet mit ihrer ältesten Tochter ein Arrangement, durch das Yakuba ein eigenes kleines Einkommen findet.

Dalé hat sich mit ihrem Vorgehen offen gegen die Verwandtschaftsgruppe ihres Mannes gestellt. Eine Sanktionsmöglichkeit, auf die die beiden Männer in dem beschriebenen Fall zurückzugreifen scheinen, besteht in der Verweigerung der Brautpreiszahlung für Yakuba. Nach Überzeugung von Yakuba, Dalé und meiner Übersetzerin werden weder Onkel noch Vater den Brautpreis für den Jungen aufbringen. Dabei werden sie sich, so ihre übereinstimmende Meinung, wiederum auf eine traditionelle Norm berufen, nach der derjenige für das Aufbringen des Brautpreises verantwortlich ist, auf dessen Feldern der Junge gearbeitet hat.

Neben den Ausbildungs- und Behandlungskosten für ein Kind gehört die Zahlung des Brautpreises für einen Jungen bzw. der Aussteuer für ein Mädchen zu den wichtigsten Fragen, anhand derer Zugehörigkeiten von Pflegekindern ausgehandelt werden, und gerade hieran entzünden sich heute zahlreiche Konflikte. So berichten einige meiner Informantinnen, es gebe nicht wenige Pflegemütter, die gezielt Konflikte mit ihren Pflēgetöchtern schürten, wenn diese ins heiratsfähige Alter gelangten. Indem sie die Mädchen mangelnder Arbeitswilligkeit oder mangelnden Respekts bezichtigten und sie mit dieser Begründung zu den leiblichen Eltern zurück-

schickten, wollten sie sich ihrer Verpflichtung zum Aufbringen der Aussteuer für die Pflege Tochter entziehen.⁴⁶

Die Frage, wer die Aussteuer für eine Pflege Tochter bzw. den Brautpreis für einen Pflegejungen aufbringt, entscheidet in hohem Maße darüber, wem sich ein ehemaliges Pflegekind emotional zugehörig fühlt. So berichten einige ehemalige Pflege Töchter, deren Pflegemütter ihre Aussteuer nicht bezahlen wollten oder konnten, von einer emotionalen Wiederannäherung an die leibliche Mutter, nachdem diese die Mitgift für sie aufgebracht hatte – obwohl die Beziehung lange ambivalent und durch gegenseitige Meidung geprägt gewesen war. Materielle Unterstützung in Form von Nahrung, Kleidung, Geld, einem Fahrrad oder der Aussteuer gilt als Zeichen emotionaler Zuwendung und wird von (Pflege-)Kindern auch als solche verstanden.

Yakubas Geschichte ist nur ein Beispiel für zahlreiche Pflegschaftsfälle im Untersuchungsgebiet, in denen es zu Spannungen zwischen Verwandten kam, v.a. zwischen Pflege- und leiblichen Eltern, zwischen Pflegeeltern und Pflegekindern, aber auch zwischen Pflege- und leiblichen Kindern. Sie macht deutlich, dass Pflegschaftsverhältnisse gegenwärtig unter Bezugnahme auf unterschiedliche Normen ausgehandelt werden und dabei auch neue bzw. neotraditionale Formen von Pflegschaftsverhältnissen entstehen. Sie illustriert auch, dass Pflegschaftskonflikte bislang in aller Regel innerhalb der Verwandtschaft geregelt werden und dass lokale oder staatliche Autoritäten wie die *chefs de village*, die *chefs d'arrondissement* oder Vertreter der *gendarmarie* praktisch nicht hinzugezogen werden.⁴⁷

Transformationen der Kindspflegschaftspraxis vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Veränderungen im beninischen Borgu

Die Gesellschaft der Fée basierte über lange Zeit auf der Produktion von weitgehend subsistent wirtschaftenden, auf patrilinearen Verwandtschaftsbeziehungen fußenden und in sich hierarchisch organisierten Haushalten. Den Haushalten stand ein in der Regel männlicher Gehörtchef vor, der über die Feldarbeit, deren Organisation sowie über die Verteilung der erwirtschafteten Güter wachte. Der Bedarf an männlicher Arbeitskraft hing von der Größe der bebauten Fläche ab, die sich wiederum an der Größe bzw. am

46 Bei meinen Erhebungen stieß ich erwartungsgemäß auf keine Pflegemütter, die sich selbst zu einem solchen Vorwurf bekannt hätte, aber auf mehrere Fälle jung verheirateter Frauen, die berichteten, ihre Pflegemutter habe ihnen bei der Hochzeit die Aussteuer verweigert.

47 Interview mit dem *Adjoint du Chef des Brigades de Kandi*, Kandi, 29.11.2005.

Bedarf des Haushaltes orientierte. Land als zentrales Mittel bäuerlichen Wirtschaftens stand damals noch nahezu unbegrenzt zur Verfügung und wurde nicht vererbt, weshalb analog zu Alber (in Bezug auf die Baatombu, 2004a: 109) zu vermuten ist, dass es für den wirtschaftlichen Erfolg einer Person damals relativ unerheblich war, ob sie als Kind im Gehöft der leiblichen Eltern oder eines Verwandten aufwuchs.

Politisch gesehen waren die Fée, wie die Baatombu, in das vorkoloniale Herrschaftssystem der *wasangari* eingebunden⁴⁸ und von der durch häufige Razzien und Fehden bedingten strukturellen Instabilität und prinzipiellen Gewaltoffenheit in der Region betroffen. Alber folgert daraus für die vorkoloniale Pflegschaftspraxis der Baatombu, dass in einer machtpolitischen Situation, in der nicht nur Fremde, sondern auch die eigenen Verwandten von Razzien und Überfällen betroffen sein konnten, der Austausch von Kindern zwischen entfernten Verwandten eine friedensstiftende Funktion besaß (2004a: 105).

Mit der Etablierung der französischen Kolonialherrschaft und den dadurch ausgelösten gesellschaftlichen Veränderungen wandelte sich die Pflegschaftspraxis: Kinder wurden nunmehr häufiger in die Haushalte naher Verwandter gegeben, was auf den Verlust der friedensstiftenden Funktion der Institution und zum anderen auf den Einfluss europäischer Vorstellungen von Familie zurückzuführen sei (ebd.: 105). Als weitere Ursachen für die Transformation der Pflegschaftspraxis und die Veränderung der damit einhergehenden Normenvorstellungen bei den bäuerlichen Baatombu nennt Alber erstens die Einführung der formalen Schulbildung, zweitens die Zunahme der Land-Stadt-Migration und drittens den zunehmenden Einfluss westlich geprägter Diskurse über Kindheit und Familie.

Für das Siedlungsgebiet der Fée sind die drei letztgenannten Faktoren ebenfalls von Bedeutung. Allerdings ist der Einfluss der Institution Schule in dieser Region noch sehr jung.⁴⁹ Auch dürften die Abwanderungsraten wegen der - verglichen mit anderen Teilen des Borgu und Nordbenins - noch relativ guten Einkommensmöglichkeiten und Landverfügbarkeit geringer

48 Vgl. Alber 2000, Kuba 1996.

49 Mit Ausnahme der Regionalhauptstadt Kandi wurden in den meisten Dörfern des Siedlungsgebietes der Fée erst ab den 1980er Jahren Grundschulen eingerichtet. Seit Anfang der 1990er Jahre fand im Kontext internationaler und nationaler Bemühungen um eine Steigerung der Einschulungsraten ein verstärkter Ausbau der schulischen Infrastruktur statt, mit dem Ergebnis, dass im Jahre 2006 in fast jedem Fée-Dorf eine Grundschule existierte. Die einzige weiterführende Schule in der Fée-Region außerhalb der Regionalhauptstadt Kandi wurde im Schuljahr 2002/2003 in Angaradebou eingeweiht. Das Département Alibori gehört jedoch noch immer zu den Landesteilen mit den niedrigsten Einschulungs-, den geringsten Schülerzuwachs- und höchsten Schulabbrecherraten (vgl. République du Bénin 2003).

sein, als dies für andere Teile des beninischen Borgu bzw. der Atakoraregion beschrieben wurde (vgl. Doevenspeck 2005).⁵⁰ Was den dritten Punkt, den Einfluss westlich geprägter Vorstellungen von Kindheit und Familie betrifft, so lässt sich dieser (neben entsprechenden muslimisch geprägten Vorstellungen) am ehesten in der Regionalhauptstadt Kandi beobachten.⁵¹

Neben diesen Faktoren sehe ich für die Erklärung der Transformationen der Kindspflegschaftspraxis noch zwei andere, zeitlich weiter zurück liegende Gründe als zentral an: die Einführung des Baumwollanbaus in der Region und der kommerziellen Feldarbeit von Frauen. Die Einführung der Geldwirtschaft und des kommerzialisierten Baumwollanbaus im Borgu während der Kolonialzeit, die Verbreitung des Ochsenpfluges und die massive Ausweitung der exportorientierten kleinbäuerlichen Baumwollproduktion in den 1980er Jahren (vgl. Bierschenk 1987) schufen den Fée-Bauern Möglichkeiten der privaten Akkumulation und führten zu einer zunehmenden Monetarisierung und Kommerzialisierung der Sozialbeziehungen. Dies wird u.a. an der Monetarisierung und den gestiegenen Ausgaben bei Heiratsfesten sichtbar.⁵² Das Verheiraten eines leiblichen oder Pflegekindes ist

50 Das Muster einer temporären Arbeitsmigration junger Männer (früher besonders nach Ghana, heute v.a. nach Nordnigeria) existiert auch unter jungen Fée-Männern; eine komplementäre Mädchen-Arbeitsmigration, wie z.B. bei den Lokpa (vgl. Alber 2004d), gibt es in dieser Region nicht. Meine Befragung von 182 Personen im Alter von über 50 Jahren ergab, dass 45,1% der befragten Männer temporär außerhalb der Region gelebt hatten (zumeist in Nigeria), während 87,6% der befragten Frauen das Siedlungsgebiet der Fée noch nie verlassen hatten.

51 Alternative Kindheitsbilder werden hier über Medien wie Fernsehen, Radio und Schulbücher, über bestimmte Akteure und Akteursgruppen (Mitarbeiter von NGOs, der Stadtverwaltung, aus dem Süden des Landes stammende Lehrer, westliche Entwicklungshelfer) und über punktuelle, auf Kinder und Jugendliche ausgerichtete Aktivitäten bestimmter Institutionen vermittelt.

52 Im Dorf Angaradebou berichten alte Männer, dass die Brautgabe zum Zeitpunkt ihrer eigenen Verheiratung aus einigen Kolanüssen, Gütern (z.B. traditionell gewebten Baumwollstoffen, einem Paar Schuhe und einigen Metalltöpfen oder Kalebassen) sowie aus Nahrungsmitteln für die Hochzeitsfeier bestand. Gegenwärtig gehören zur Brautgabe im Dorf Angaradebou 60.000 – 70.000 Franc CFA (90 bis 105 €) zum Erwerb von Stoffen, ein möglichst moderner Koffer mit mindestens vier Paar Schuhen, vier Schals, vier Kopftüchern, Unterwäsche und Büstenhaltern, mehrere Packungen Seife, Parfum, Pomade und weitere Kosmetika, 200 Kolanüsse sowie 5.000 Franc CFA für die Korangelehrten. In ähnlicher Weise sind die Bedürfnisse und Aufwendungen für die Aussteuer eines Mädchens gestiegen. Alte Frauen berichten, von ihrer Familie mütterlicherseits zur Verheiratung lediglich einige Töpfe, Kalebassen, Besen und einen Mörser erhalten zu haben, während die Aussteuer heute – neben diesen traditionellen Gaben – aus einem umfangreichen Set an Emaille- und Porzellangeschirr, aus Emaille- und Plastikschüsseln, Thermosbehältern, Wassertonnen, Tablets und weiteren Koch- und Haushaltsutensilien, Goldschmuck, kostbaren Stoffen und Kleidern, Matten und anderen Dingen besteht. Der finanzielle Wert der Aussteuer in Angaradebou liegt gegenwärtig bei etwa 200.000 bis 400.000 Franc CFA

damit zu einer erheblichen finanziellen Belastung für die dafür Zuständigen geworden, und oft entzündeten sich gerade an dieser Verpflichtung Spannungen und Konflikte.

Darüber hinaus wirkten sich die Einführung der marktorientierten Feldarbeit von Fée-Frauen und ihr gestiegenes Engagement im Handel auf die Entwicklung der traditionellen Pflegschaftspraxis aus. Fée-Frauen partizipieren seit ca. Anfang der 1970er Jahre mit eigenen marktorientierten Aktivitäten an der Feldarbeit.⁵³ Bis dahin wurde eine klare geschlechtsspezifische Arbeitsteilung praktiziert und die Aktivitäten der Frauen konzentrierten sich auf die Hausarbeit, das Sammeln von Kariténüssen, die Verarbeitung von Nahrungsmitteln und in wenigen Fällen den Kleinhandel.⁵⁴ Bei der Feldarbeit unterstützten sie ihre Männer bei der Aussaat und Ernte und brachten ihnen das Essen aufs Feld.

Seit mehr als drei Jahrzehnten bebauen Fée-Frauen im arbeitsfähigen Alter eigene Felder, v.a. mit Mais, Sorghum, Hirse, Baumwolle, Bohnen und Erdnüssen, und sie verrichten dabei – mit Ausnahme des Rodens, Pflügens und des Yamsanbaus – alle Tätigkeiten, die bis dahin ausschließlich Männern vorbehalten waren. Die Flächen bekommen sie nach der Hochzeit von ihren Ehemännern zugewiesen. In den ersten Jahren sind die bebauten Flächen zumeist noch klein (ca. 0,25 bis 1 Hektar), im Laufe der Jahre können sie aber auf acht oder mehr Hektar anwachsen. Mit dem Anbau und Verkauf landwirtschaftlicher Produkte generieren viele Fée-Frauen heute einen Großteil ihrer finanziellen Ressourcen.⁵⁵ In einigen Dörfern traf ich Bäuerinnen, die erklärten, durch den Verkauf von Baumwolle, Mais und anderen

(rund 300 bis 600 €). Zwar liegen diese Summen insbesondere in den kleineren Dörfern abseits der Straße deutlich niedriger, doch wird auch dort ein deutlicher Anstieg der Aufwendungen für Hochzeiten beschrieben.

53 Die Einführung der Feldarbeit von Frauen im Borgu steht u.a. mit der Regierungspolitik unter Präsident Kérékou in Zusammenhang. Nach einer deutlichen Erhöhung der Baumwoll-Anbauquoten nach 1972 kam es zu einer Vernachlässigung der Nahrungsmittelproduktion in der Region und in der Folge zu Versorgungsengpässen. Daraufhin wurden die Frauen in den Feldbau auf den Gemeindefeldern (*champs communautaires*) mit einbezogen und sie begannen auch privat, eigene Felder zu bestellen (Ahoyo 1990: 14). In den Dörfern um Kandi wurde darüber hinaus die kommerzielle Feldproduktion von Frauen ab 1992 von der niederländischen Entwicklungsorganisation SNV gefördert (Interviews mit Oru Gani Bachabi, 11.04.2005/Kandi, Abu Bonkano 02.05.2005/Kandi, M. Soko 06.02.2006/Angaradebou, Zaratou Ousman 12.04.2005/Fouet, Albert Houedassou 02.03.2006 u.a./SNV Kandi).

54 Den Aussagen alter Fée-Männer und -Frauen zufolge wurde damals die Norm, nach der 'die Hacke für den Mann und der Kochtopf für die Frau' sei, strikt eingehalten.

55 Brüntrup et al. (1997: 7) haben festgestellt, dass der Anteil der von Frauen in der Landwirtschaft erarbeiteten Einkommen 1991/92 im Norden des Borgu bei 71% lag, gegenüber 20% im Zentrum und 6% im Süden.

Feldfrüchten jährliche Einkünfte in Höhe von mehreren Millionen CFA zu erzielen. Manche Frauen sind damit in der Lage, in Rinder und Kleinvieh zu investieren, einen Pflug zu kaufen, Landarbeiter zu engagieren oder sich im Großhandel mit Mais zu betätigen. Einzelne Frauen sind zudem durch Schulbildung und anschließende Beschäftigungsverhältnisse im formalen Sektor (z.B. in Projekten von Entwicklungshilfeorganisationen, in der Kommunalverwaltung), durch den Handel bzw. durch eine Kombination verschiedener Aktivitäten zu einem relativen Wohlstand gelangt.

Die Tendenz steigender Einkommen bei Frauen zeigt sich nicht nur daran, dass der Wert der Aussteuer für (Pflege-)Töchter gestiegen ist und dass einzelne Frauen Tiere und Arbeitsgeräte besitzen, sondern auch daran, dass einige verheiratete Frauen heute nicht mehr im Gehöft ihres Ehemannes, sondern in eigenen Häusern bzw. Gehöften leben. Wie Dalé oder meine Gastmutter Djobiti wohnen und wirtschaften sie weitgehend unabhängig vom Ehemann, ohne dabei auf ihre soziale Anerkennung als verheiratete Frau verzichten zu müssen.

Insgesamt scheinen mir die neuen Einkommensmöglichkeiten verheirateter Frauen zu einer relativen Stärkung ihrer Verhandlungsposition in ehelichen wie Pflugschaftsangelegenheiten beigetragen zu haben. Diese Veränderung im ökonomischen Gefüge kann zudem zur Erklärung des anhaltenden Interesses und stärkeren Festhaltens verheirateter Frauen im arbeitsfähigen Alter an den traditionellen Formen der Pflugschaftspraxis beitragen: Ihre gestiegenen Einkommen basieren auf landwirtschaftlichen Aktivitäten, denen sie nur neben ihren Verpflichtungen im Haushalt und der Kinderbetreuung nachgehen können. Die gestiegene Arbeitsbelastung – viele meiner Informanten betonen, dass Frauen heute mehr arbeiteten als die Frauen aus der Generation ihrer Mütter und Großmütter – ist ein wichtiger Grund dafür, dass das Interesse dieser Frauen an der Aufnahme 'traditioneller' Pflugschafstöchter nicht abreißt. Auf meine Frage, warum sie dieses oder jenes Mädchen in Pflugschaft genommen hätten, erhielt ich von zahlreichen dieser Frauen als erste und zuweilen einzige Antwort: *'pour travailler!'*.

Schlussfolgerungen

Die soziale Institution der Kindspfugschaft im Siedlungsgebiet der Fée hat sich im Verlauf des vergangenen Jahrhunderts gewandelt; die kolonialen und postkolonialen Transformationen dieser normativen Praxis stehen dabei in engem Zusammenhang mit der Etablierung neuer Institutionen (staatliche Schulen, Kirchen, Entwicklungshilfeprojekte) in der Region und mit Veränderungen im ökonomischen Gefüge.

Das Beispiel der ländlichen Fée zeigt, dass verwandtschaftliches Zusammenleben auch in entlegenen und infrastrukturell vergleichsweise ge-

ring erschlossenen Regionen keineswegs unberührt von äußeren Einflüssen organisiert wird. Vielmehr ist die Kindspflegschaftspraxis heute eingebettet in unterschiedlich starke, teilweise konkurrierende lokale wie globale Diskurse um Kindheit, Elternschaft und Familie. Die Normensysteme, auf denen diese Diskurse basieren – z.B. 'traditionelle', muslimische, christliche oder die der UN-Kinderrechtskonvention –, stellen unterschiedliche, sich nur teilweise überschneidende Referenzsysteme dar, auf die sich die Menschen in den lokalen Gesellschaften beziehen. Aus den Inkongruenzen von Interessenlagen und normativen Bezugssystemen erwachsen auch im Zusammenhang mit Kindspflegschaften zahlreiche soziale Konflikte..

Die mit den Pflegschaftsverhältnissen verbundenen 'traditionellen' Normenvorstellungen weichen zunehmend auf und machen anderen, teilweise neuen Normen Platz. So sind nicht nur in den Städten, sondern auch in den Dörfern Fée-Männer und -Frauen der Meinung, dass Kinder im Falle einer Rückkehr ins elterliche Gehöft nicht mehr zwingend zurückgeschickt werden müssen, dass Pflegschaftsanfragen in bestimmten Fällen auch zurückgewiesen oder an spezifische Bedingungen geknüpft werden können.

Die Richtung zukünftiger Transformationen der Institution Kindspflegschaft im ländlichen Siedlungsraum der Fée erscheint mir jedoch grundsätzlich offen und – auch angesichts des in den vergangenen Jahrzehnten gewachsenen Einflusses des Islam in der Region – keineswegs zwingend in Richtung eines 'Standardmodells' familiären Zusammenlebens nach westlichem Vorbild zu verlaufen, wie dies Vertreter modernisierungstheoretischer Ansätze vermuten. Dass die 'traditionellen' Pflegschaftsformen in Zukunft gänzlich verschwinden werden, wie dies einige meiner Interviewpartner annehmen, halte ich nicht für wahrscheinlich – dazu erscheinen die Motive einzelner Akteure und Akteursgruppen zu vielfältig und das Interesse an der Aufnahme von Kindern zu stark. Ich vermute, dass sich der Prozess der Pluralisierung weiter fortsetzen wird und auch in Zukunft neue Formen von Pflegschaftsverhältnissen bzw. -arrangements entstehen werden, die sich in mehr oder minder starkem Maße an die 'traditionellen' Formen und die dahinter stehenden Handlungslogiken anlehnen.

Zu den noch unzureichend geklärten Fragen der Pflegschaftsforschung gehört die nach den sozialen und wirtschaftlichen Folgen verschiedener Pflegschaftsformen für die betreffenden Kinder. Werden 'traditionelle' Pflegekinder gegenwärtig, wie es Yakubas Mutter befürchtet, in ihren wirtschaftlichen und sozialen Lebenschancen gegenüber Kindern benachteiligt, die die Schule besuchen? Oder verschafft ihnen, wie dies manche behaupten, ihre strengere Arbeitserziehung und die Fähigkeit, Härten im Leben besser zu ertragen, langfristig eher Vorteile gegenüber den 'verwöhnten' und nicht mehr im gleichen Maße an die bäuerliche Arbeit gewöhnten Schulkindern? Die Beantwortung solcher und weiterer Fragen kann uns dabei helfen, die Entwicklung familiärer Arrangements und der Vorstellun-

gen über familiäres Zusammenleben in dieser Region, Gesellschaft und auch darüber hinaus besser zu verstehen.

Literatur

- Ahoyo, N. B. et al. 1990: *Tour de reconnaissance dans le département du Borgou*. Unveröffentlicht. Diskussions- und Arbeitsbericht zum Projekt DRA/UNIHO F2-2, DRA, Cotonou, Rep. Du Bénin
- Alber, E. 2000: *Im Gewand von Herrschaft. Modalitäten der Macht bei den Baatombu (1895-1995)*. Studien zur Kulturkunde, Band 116. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Alber, E. 2003a: Denying biological parenthood: fosterage in northern Benin. *Ethnos* 68 (4): 487-506.
- Alber, E. 2003b: Großeltern als Pflegeeltern. Veränderungen der Pflegeschaftsbeziehungen zwischen Großeltern und Enkeln bei den Baatombu in Nordbenin. *Anthropos* 98: 445-460.
- Alber, E. 2004a: Soziale Elternschaft in Westafrika. In: Egli, E. / Krebs, U. (Hrsg.), *Beiträge zur Ethnologie der Kindheit. Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopsychanalyse*. Münster: LIT Verlag, 101-113.
- Alber, E. 2004b: 'The real parents are the foster parents'. Social parenthood among the Baatombu in northern Benin. In: Bowie, F. (ed.), *Cross-cultural approaches to adoption*. London and New York: Routledge, 33-47.
- Alber, E. 2004c: Grandparents as foster parents: transformation in foster relations between grandparents and grandchildren in northern Benin. *Africa* 74 (1): 28-46
- Alber, E. 2004d: Ethnologische Perspektiven zum Kinderhandel in Benin. In: Beck, K. et al. (Hrsg.), *Arbeit - Konsum - Globalisierung. Festschrift für Gerd Spittler zum 65. Geburtstag*. Köln: Rüdiger Köppe, 145-158.
- Alber, E. 2005: Veränderungen von Kindheit und Elternschaft bei den Baatombu in Westafrika. In: Schnurer, J. et al. (Hrsg.), *Kinder in Afrika*. Oldenburg: Verlag Dialogische Erziehung, 136-155.
- Atto, U. 1996: Verpflichtung, Belastung, Freude: Pflegekinder in Abidjan und ihr Verständnis der Hausarbeit. In: Beck, K. / Spittler, G. (Hrsg.): *Arbeit in Afrika*. Hamburg: LIT Verlag, 225-242.
- Bierschenk, T. 1987: Baumwollanbau und gesellschaftliche Entwicklung in Benin. *Sociologus* 37: 155-174.
- Bledsoe, C. / Iningo-Abanike, U. 1989: Strategies of child-fosterage among Mende grannies in Sierra Leone. In: Lesthaeghe, R. J. (ed.), *Reproduction and social organisation in sub-Saharan Africa*. Berkeley, Los Angeles, London: California Press, 442-474.
- Boesen, E. 1994: Kultureller Eigensinn und gesellschaftliche Dependenz. Über die Beziehungen zwischen FulBe und HaaBe im Borgou/Nordbenin. *Anthropos* 89: 421-431.
- Bourdieu, P. 1979 (1972): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft. Frankfurt, M.: Suhrkamp

- Brüntrup, S. et al. 1997: *Women's economic activities in the rural areas of Borgou/North Benin*. Stuttgart: Hohenheim University.
- Cercle du Moyen-Niger/Subdivision de Guéné 1918: *Notes sur la subdivision de Guéné*. Archives nationales du Bénin, Série 1 E 13/5.
- Colonie du Dahomey/Cercle du Moyen Niger 1918 (?): *Note pour servir de contribution à la monographie du cercle du Moyen-Niger et d'introduction aux notices sur les chefs*. Archives nationales du Bénin, Série 1 E 13/5.
- Colonie du Dahomey et Dépendances 1910: *Cercle du Moyen-Niger, rapport mensuel, mois de Novembre*. Poste de Kandy. Archives nationales du Bénin, Série 1 E 13/4 (3).
- Dahrendorf, R. 1974: *Pfade aus Utopia, Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie, Gesammelte Abhandlungen I*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Doevenspeck, M. 2005: *Migration im ländlichen Benin*. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.
- Elwert, G. 2004: Anthropologische Perspektiven auf Konflikt. In: Eckert, J. M. (ed.), *Anthropologie der Konflikte: Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Etienne, M. 1979: Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé (Côte d'Ivoire). *L'homme* 19 (3-4): 63-107.
- Fischer, H. (Hrsg.) 1998: *Ethnologie. Einführung und Überblick*. Berlin, Hamburg: Dietrich Reimer Verlag.
- Giddens, A. 1988: *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*. Frankfurt/Main: Campus Verlag.
- Goody, E. N. 1982: *Parenthood and social reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, E. N. 2005 [1975]: *Contexts of kinship. An essay in the family sociology of the Gonja of northern Ghana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guichard, M. 1996: So nah und doch so fremd: Über die Beziehungen zwischen Fulbe und Bariba im Borgou (Nordbenin). In: Schlee, G. (Hrsg.), *Inklusion und Exklusion. Die Dynamik von Grenzziehungen im Spannungsfeld von Markt, Staat und Ethnizität*. Köln: Rüdiger Köppe Verlag, 107-132.
- Halene, I. 1999: *Heilkunde in Fouè*. Unveröff. Magisterarbeit am Fachbereich Philosophie und Sozialwissenschaften II., Freie Universität Berlin.
- Kuba, R. 1996: *Wasangari und Wangara*. Hamburg: LIT Verlag.
- Lallemand, S. 1993: *La circulation des enfants en société traditionnelle: prêt, don, échange*. Paris: L'Harmattan.
- Lallemand, S. 1994: *Adoption et mariage. Les Kotokoli du centre du Togo*. Paris: L'Harmattan.
- Lombard, J. 1965: *Structures de type 'féodal' en Afrique noire*. Paris: Mouton & Co.
- Meier, B. 1993: *Doglientiri. Frauengemeinschaften in westafrikanischen Verwandtschaftssystemen, dargestellt am Beispiel der Balsa in Nordghana*. Münster: LIT Verlag.
- Meier, B. 1999: Doglientiri: an institutionalised relationship between women among the Balsa of northern Ghana. *Africa* 69(1): 87-107.

- Notermans, C. 2004: Sharing home, food, and bed: paths of grandmotherhood in East Cameroon. *Africa* 74 (1): 6-27.
- Notermans, C. (forthcoming, 2008): The emotional world of kinship: children's experiences of fosterage in East Cameroon. Accepted by *Childhood*, to be published in volume 15 (2008).
- Page, H. 1989: Childrearing versus childbearing: coresidence of mother and child in sub-Saharan Africa. In: Lesthaeghe, R. J. (ed.), *Reproduction and social organisation in sub-Saharan Africa*. Berkeley, Los Angeles, London: California Press, 401-441.
- Peterli, R. 1971: *Die Kultur eines Bariba-Dorfes im Norden von Dahome*. Basel: Schwabe.
- Reimann, H. et al. 1991: *Basale Soziologie: Hauptprobleme*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- République du Bénin 2003: *Caractéristiques des personnes vulnérables au Bénin*. Cotonou: Direction des Études Démographiques.
- République du Bénin 2004: *Cahiers des villages et quartiers de ville*. Cotonou: Direction des Études Démographiques.
- Roost Vischer, L. 1997: *Mütter zwischen Herd und Markt: das Verhältnis von Mutterschaft, sozialer Elternschaft und Frauenarbeit bei den Moose (Mossi) in Ouagadougou / Burkina Faso*. Basel: Wepf & Co. Verlag.
- Sargent, C. 1988: Born to die: witchcraft and infanticide in Bariba culture. In: *Ethnology* 27 (1): 79-95.
- Schildkrout, E. 1978: Age and gender in Hausa society: socio-economic roles of children in urban Kano. In: La Fontaine, J. S. (ed.): *Sex and age as principles of social differentiation*. London: Academic Press, 109-137.
- Stewart, M. H. 1993: *Borgu and its kingdoms. A reconstruction of a western Sudan polity*. Lewiston u.a.: The Edwin Mellen Press.

Summary

In the settlement region of the Fée in the north east of the Bénin Republic, the fostering of children, i.e. allowing them to be brought up not by their biological parents but by relatives such as their grandmother or aunts and uncles, is a very widespread social practice. Affected by the region's social and economic changes this 'traditional' fostering practice is currently undergoing changes. This is most evident in the decrease in the numbers of 'traditional' fostering, but also in the appearance and spread of new forms of fostering accompanied by the multiplication of norm-concepts for 'giving children away' and their support; which increasingly gives rise to conflicts. The article examines the aspects of change in this social institution in the rural environment from the end of the 19th century up to now and clarifies some causes of the changes it describes.

Keywords

Benin, Borgou, fosterage, family, social change

Résumé

Que les enfants soient élevés, non pas par les parents biologiques, mais par la famille élargie (grand-mère, tante ou oncle), est une pratique sociale très courante chez les Fées au Nord de la République du Bénin. Face aux changements sociaux et économiques dans la région, cette pratique 'traditionnelle' est en train d'évoluer: le nombre des cas d'adoption 'traditionnelle' baisse, tandis que d'autres formes d'adoption apparaissent, la population se réfère de plus en plus à une multitude de normes se rapportant à l'adoption et à l'éducation des enfants et le nombre de conflits relatifs à ces adoptions augmentent. L'article examine certains aspects du changement de cette institution sociale depuis la fin du 19ième siècle jusqu'à nos jours et analyse les causes de ces transformations.

Mots clés

Bénin, Borgou, adoption, famille, changement sociale

Jeannett Martin studierte Ethnologie und Geographie; in ihrer Dissertation setzte sie sich mit Aspekten der (Re-)Migration ghanaischer Bildungsmigranten auseinander. Zum Thema Kindspflegschaften in Nordbenin arbeitet sie gemeinsam mit Erdmute Alber, u.a. im Rahmen des von der DFG geförderten Projektes 'Transformationen sozialer Elternschaft bei den Ethnien im Norden der Republik Benin'.