



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott!“ –
Politische Präsenz und Partizipation muslimischer
Frauen in Nordnigeria

Verfasserin

Julia Harringer

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Afrikawissenschaften

Betreuerin:

Dr. Ingeborg Grau

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, Oktober 2012

Julia Harringer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
1.1. Fragestellung, Gliederung und Quellenlage	7
1.2. Diskurse zu Politikverständnis und politischem Handeln	11
1.3. Feministisches Bewusstsein / (Gegen-) Konzepte und Alternativen zu Feminismen - eine Annäherung	13
2. Entstehen und Wandel politischer Strukturen in den Hausstaaten	21
2.1. Gesellschaftliche und politische Voraussetzungen für das Funktionieren eines Staates	21
2.1.1. „Staat“	21
2.1.2. Drei Dimensionen von Politik: <i>Policy, Politics, Polity</i>	23
2.1.3. Das Verhältnis von Politik und Gesellschaft	25
2.2. Entstehen und Etablierung politischer Strukturen im Gebiet des heutigen Nordnigeria	26
2.2.1. Die „vor-staatlichen“ Perioden	28
2.2.2. Mythen und Realität	31
2.2.3. Charakteristika eines Hausstaates	38
2.3. Politik und Gesellschaft in Kano vor dem 19. Jahrhundert	40
2.3.1. Ursprungsmythen	41
2.3.2. Politische und gesellschaftliche Gegebenheiten – einige Eckpfeiler	42
2.3.2.1. Reformen unter Muhammad Rumfa (reg. 1463-1499)	44
2.3.2.2. <i>Maidaki</i> Auwa	46
2.3.2.3. Das Konkubinat - „ <i>politics of fertility</i> “ und wirtschaftspolitische Schnittstelle am königlichen Hof	49
2.4. Der Jihad unter Usman ḡan Fodio (1754-1817) und seine gesellschaftspolitischen Folgen und Auswirkungen.....	54
2.4.1. Das Lehren und Wirken von Nana Asma`u (1793-1864), Tochter von Usman ḡan Fodio	62

2.4.2. Islam und Politik in Nordnigeria	64
2.5. <i>Indirect Rule</i> im Norden Nigerias	66
2.5.1. Die Auswirkungen von <i>Indirect Rule</i> auf die Emirate-Struktur	67
2.5.2. Abschaffung von Sklaverei und Verbreitung der Seklusion	69
2.5.3. Der Beitrag von <i>Indirect Rule</i> zur religionspolitischen und rechtlichen Positionierung Nigerias	72
3. Regierungspolitik Nigerias bis zur Vierten Republik (1999)	74
3.1. Bildung von politischen Parteien vor der Unabhängigkeit	74
3.1.1. Northern People`s Congress (NPC; gegr. 1951)	75
3.1.2. Northern Elements Progressive Group (NEPU; gegr. 1950)	77
3.1.3. Die Bundeswahlen (1954, 1959)	79
3. 2. Politische Entwicklungen seit der Unabhängigkeit 1960	80
3.2.1. Die Unabhängigkeit Nigerias (1960) und die Gründung der Ersten Republik (1963-66)	80
3.2.2. Die Wahlen von 1964	82
3.2.3. Das Scheitern der Ersten Republik.....	83
3.2.4. Der Putsch von 1966 und die Machtübernahme durch das Militär ...	84
3.2.5. Vorbereitungen für die Zweite Republik	87
3.2.5.1. National Party of Nigeria (NPN; gegr. 1978)	89
3.2.5.2. People`s Redemption Party (PRP; gegr. 1978)	90
3.2.6. Die Zweite Republik (1979-83)	90
3.2.7. Das Scheitern der Zweiten Republik	92
3.2.8. Politics of Transition (1984-99)	93
3.2.8.1. General Ibrahim Babangida (1985-93)	94
3.2.8.2. General Sani Abacha (1993-98).....	98
3.2.8.3. Der Demokratisierungsprozess	99
4. Politische Präsenz und Partizipation muslimischer Frauen in Nordnigeria seit der Unabhängigkeit	100
4.1. Analyse von Parteiprogrammen im Hinblick auf die „Frauenfrage“	100
4.1.1. Parteiprogramme von NPC und NEPU.....	100

4.1.1.1. NPC	100
4.1.1.2. NEPU	107
4.1.2. Parteiprogramme von NPN und PRP	112
4.1.2.1. NPN	112
4.1.2.2. PRP	116
4. 2. Handlungsräume für politisches Handeln von Frauen	120
4.2.1. Seklusion	122
4.2.2. Ausbruch aus der Seklusion	125
4.2.2.1. Flucht aus dem Alltag	126
4.2.2.2. Provokation	127
4.2.2.3. Aushandeln vor Gericht	128
4.2.2.4. Selbstbestimmtes Leben ohne Ehe	128
4.2.3. Ökonomie	130
4.2.3.1. Sozialpolitische Aspekte des Handels	130
4.2.3.2. Sozialökonomische Studie in vier Dörfern im Bundesstaat Kano	133
4.2.4. Religion	136
4.2.4.1. Argumentation mit Hilfe des Qur`an und der Hadithe.....	136
4.2.4.2. Genderaspekte im Bori-Kult	138
4.2.5. Zur politischen Rolle der Frauenorganisationen WIN und FOMWAN	140
4.2.5.1. WIN (Women in Nigeria)	140
4.2.5.2. FOMWAN (Federation of Muslim Women`s Associations in Nigeria)	145
5. Die Sharia-Debatte seit der Zivilregierung Nigerias (1999)	153
5.1. Die Sharia-Debatte seit der Unabhängigkeit	154
5.2. Das islamische Gericht und die Sharia im Strafrecht	157
5.3. Das Shariatsrecht – Strategiemöglichkeit für Frauen?	159
5.4. BAOBAB for Women`s Human Rights	161
5.5. Kritik an gegenwärtigen Genderverhältnissen	162

6. Conclusio	164
7. Bibliographie	168
8. Anhang	186
8.1. Glossar.....	186
8.2. Abbildungsverzeichnis	188
Abstract (Deutsch)	190
Abstract (English)	191
Danksagung.....	192
Lebenslauf	193

1. Einleitung

„*Hilf dir selbst, dann hilft dir Gott!*“ Dieses Sprichwort ist im deutschsprachigen Raum sehr bekannt und wird häufig angewendet.

In ähnlicher Form existiert dieses Sprichwort auch auf Hausa, einer weit verbreiteten Sprache in Nordnigeria: „*Allàà yaa cêê, »Tààshi ìn tàimàkee kà«*“. (vgl. Kraft/Kirk-Greene 1973: 260) Es kann folgendermaßen übersetzt werden: „Allah sagte, »Steh auf, damit ich dir helfe (helfen kann).«“

Dieses Sprichwort wurde als Teil des Diplomarbeitstitels ausgewählt, da es für das Thema, das sich mit politischem Handeln muslimischer Frauen in Nordnigeria befasst, sehr passend erscheint. Sein Inhalt suggeriert keine Ohnmacht, keine Passivität, sondern enthält die Aufforderung, ihr/sein gottgefälliges Leben selbst in die Hand zu nehmen, dann werde Gott das Seinige dazu tun. Es stärkt den Mut und ruft zum Handeln auf. Alle Gläubigen, Männer und Frauen, werden angesprochen - keine/r wird davon ausgeschlossen. Gleichzeitig kann dieses Sprichwort auch noch darauf bezogen werden, dass Frauen oft – in politischen Belangen – immer wieder auf sich selbst gestellt sind, um ihre Wünsche, Forderungen und Ziele zu erreichen bzw. zu erkämpfen.

1.1. Fragestellung, Gliederung und Quellenlage

In dieser Arbeit soll politische Präsenz und Partizipation muslimischer Frauen¹ in Nordnigeria untersucht werden. Ausgangspunkt ist, dass muslimische Frauen des heutigen Nordnigeria seit jeher politisch handeln, sich also auf eine Tradition des Handelns stützen, weshalb in der historischen Darstellung sehr weit ausgeholt werden muss und so auch Bezug auf die prä-islamische Zeit genommen wird. Das primäre Interesse liegt hier bei den Intentionen für ihr Handeln.

Was veranlasst/e muslimische Frauen im Norden Nigerias aber dazu, politisch zu agieren?

¹ Die ethnische Herkunft der Frauen ist zwar relevant, doch geht es hier vordergründig um ihr gemeinsames Handeln als Muslimas.

Diese Fragestellung führt zu weiteren Fragen: Was kann unter politischem Handeln verstanden werden? Welche theoretischen Zugänge für politisches Handeln könnten der politischen Partizipation muslimischer Frauen Nordnigerias zugrunde liegen? Ist es nicht unabdingbar, die Kombination von Islam und Politik in den Definitionen zu berücksichtigen?

Wie definieren muslimische Frauen selbst ihr politisches Handeln? Wie handeln sie? Welche Handlungsräume verschaffen sie sich? Wer unterstützt sie? Was „sagt der Qur`an“ dazu? Und wie wird er ausgelegt?

Für Frauen, die im Norden des heutigen Nigeria leben, ist politische Partizipation nicht neu. Im Zuge vieler historischer Ereignisse wie der zunehmenden Verbreitung des Islam, zunächst aber nur in den elitären Oberschichten; des Jihad im frühen 19. Jahrhundert; der Einführung der Seklusion, also der Trennung der Frau vom öffentlichen Geschehen, die seit dem frühen 20. Jahrhundert nicht mehr auf die Frauen der Oberschicht beschränkt ist; der Kolonialisierung und der politischen Unabhängigkeit wurde aber die politische Teilnahme für Frauen entweder erschwert oder sogar verboten.

Politische Partizipation ist ein weit reichender Begriff, der weder auf Parteipolitik noch auf aktive Machtausübung reduziert werden darf.

Folgende Erkenntnisse werden Bestandteil dieser Arbeit sein:

Religion und Politik sind im Norden Nigerias nicht voneinander zu trennen. Daraus könnte geschlossen werden, dass muslimische Frauen durch eine Vielzahl an Tätigkeiten im Namen des Islam politisch präsent sind. Auf welche Weise das geschieht, muss im jeweiligen Kontext untersucht werden.

Die Etablierung des Islam – vor allem ab dem frühen 19. Jahrhundert – und das britische koloniale Verwaltungssystem *Indirect Rule* in Nordnigeria trugen mit ihren patriachalen Strukturen dazu bei, politische Ämter, welche zuvor von Frauen bekleidet worden waren, in ihrer Relevanz zu mindern, auf Männer zu übertragen oder gar von der politischen Bühne zu verdrängen. Dadurch entstanden

neue Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse. Als Reaktion darauf modifizierten Frauen die bereits bestehenden Nischen bzw. schufen neue für ihr Handeln.

Mit der Unabhängigkeit entstanden dafür erneut Handlungsfelder, wo es galt, sich zu formieren und die bestehenden Verhältnisse in ihrem Interesse zu verändern:

Wenn Frauen auch „gottgewollte“ Aufgaben, wie Kinder und Familie, nicht in Frage stellen, so greifen sie doch zahlreiche Thematiken auf, für die sie sowohl privat als auch öffentlich eintreten. Einige davon sind:

- mehr Selbstbestimmung in Wirtschaft, Recht und Gesellschaft,
- ökonomische Unabhängigkeit,
- bessere Bildungsmöglichkeiten und Förderung für Mädchen und Frauen,
- gegen erzwungene und zu frühe Verheiratungen der Mädchen.

Im weiteren Verlauf der Einleitung wird auf die Begriffe „Politik“ und „Feminismen“ eingegangen.

Im zweiten Kapitel soll der Entstehungsprozess von der langsamen Etablierung politischer Strukturen bis hin zu einer Reihe von politischen und wirtschaftlichen Machtzentren dargestellt werden. Anhand eines Machtzentrums, nämlich Kano, werden seine Entwicklungen in politischen, religiösen und gesellschaftlichen Bereichen bis zum 19. Jahrhundert untersucht.

Islamische Gelehrte brachten die Herrscherdynastien in den Hausstaaten im frühen 19. Jahrhundert zu Fall und übernahmen ihrerseits die Herrschaft. Auf der Grundlage der bereits existenten Ordnung und der etablierten Machtstrukturen bauten die neuen Herrscher ihre religiös-politischen Organisationen und Machtfelder aus. Die britische Administration übernahm im System von *Indirect Rule* ab dem frühen 20. Jahrhundert wiederum die Strukturen der religiösen Oberschicht und setzte darauf ihr eigenes Verwaltungssystem. Dieses längere Kapitel behandelt die zunehmende Erstarkung des Islam und wie Frauen innerhalb der entstandenen Strukturen agierten, ja eigene Strukturen schufen und prägten, ihre Räume fanden und sich hohe Positionen sicherten. Trotz immer wiederkehrender Restriktionen, ließen sich Frauen nicht in die Passivität drängen.

Im dritten Kapitel – zur Regierungspolitik Nigerias – werden die für das Thema relevantesten politischen Ereignisse seit der Unabhängigkeit sowie die Bildung politischer Parteien herausgearbeitet.

Darauf folgt die Analyse einiger Parteiprogramme mit Fokus auf der „Frauenfrage“. Außerdem befasst sich das vierte Kapitel mit der Erörterung diverser Handlungsräume und Nischen, die Frauen beibehalten bzw. modifiziert oder neu geschaffen haben. Darüber hinaus wird auch auf zwei wichtige politische Frauenorganisationen, *Women In Nigeria* (WIN) und *Federation of Muslim Women's Associations in Nigeria* (FOMWAN), eingegangen, die den Frauen ein Forum bieten, um an der Politik teilnehmen zu können und im größeren Rahmen politisch präsent und aktiv zu sein.

Mit der Implementierung der Sharia im Strafrecht seit dem Jahre 2000 drohen in den meisten Staaten Nordnigerias den Frauen in aktiven Rollen stärkere Restriktionen bzw. sind vormalige Freiräume für sie sehr stark eingeschränkt worden. Auf diese Problematik und die Reaktionen der muslimischen Frauen auf die einschneidenden Veränderungen wird im fünften Kapitel eingegangen.

Die Auseinandersetzung mit dieser komplexen Thematik stützt sich folglich auf mehrere wissenschaftliche Teildisziplinen und erfordert eine transdisziplinäre Zugangsweise. Es wird dabei Bezug auf Quellen in Form von Parteibüchern, historischen und zeitgenössischen Selbstzeugnissen, Sekundärliteratur und Internetquellen genommen. Die vielfältige und umfangreiche Sekundärliteratur umfasst nicht nur historische, sondern auch kultur- und sozialanthropologische, politikwissenschaftliche, soziologische, islamwissenschaftliche, feministische und genderthematische Werke.

Eine kritische Annäherung an die Quellen ist dabei unentbehrlich. Aus der Analyse der Quellen sollen die Beantwortung der aufgeführten Fragestellungen und die Tragfähigkeit der aufgestellten Thesen ersichtlich werden.

1.2. Diskurse zu Politikverständnis und politischem Handeln

Der Soziologe Max Weber stellte sich bei einem Vortrag die Frage, was Politik sei. Ein pointierter und humoristischer Auszug sei hier seinem Vortrag bzw. Essay „Politik als Beruf“ entnommen:

„Was verstehen wir unter Politik? Der Begriff ist außerordentlich weit und umfaßt jede Art selbständig leitender [sic!] Tätigkeit. Man spricht von der Devisenpolitik der Banken, [...], von der Politik einer Gewerkschaft in einem Streik, man kann sprechen von der Schulpolitik einer Stadt- oder Dorfgemeinde, von der Politik eines Vereinsvorstandes bei dessen Leitung, ja schließlich von der Politik einer klugen Frau, die ihren Mann zu lenken trachtet.“ (Weber 1919: 271)

Indem er in diesem Ausschnitt bewusst eine sehr weite Begriffsdefinition verwendet², weist er auf die vielschichtigen Definitionsmöglichkeiten von Politik hin, die zahlreich je nach wissenschaftlichen Disziplinen und Intentionen Verwendung finden.³ Außerdem, und das ist im Hinblick auf diese Arbeit sehr wichtig, ist Politik nicht nur ein wesentlicher Bestandteil unseres gesellschaftlichen, sondern auch unseres sozialen Lebens und spiegelt sich auch in unseren zwischenmenschlichen Handlungen und Beziehungen wider.

Nach Weber (1919: 273) erstreben Menschen, die Politik betreiben, Macht. Macht wird benötigt, um Ziele, in idealer oder egoistischer Hinsicht, zu erreichen – oder aber auch um Prestige, das Gefühl an sich, zu genießen. Die Machtverteilung können jedoch sowohl „Gelegenheits“politikerInnen als auch neben- oder hauptberufliche PolitikerInnen beeinflussen. Seiner Ansicht nach sind wir alle „Gelegenheits“politikerInnen beispielsweise bei Abgabe der Wahlzettel oder passiver bzw. aktiver Teilnahme bei „politischen“ Veranstaltungen (vgl. Weber 1919: 279).

Die Sache mit der Politik ist aber keineswegs so einfach, sonst wäre daraus keine wissenschaftliche Disziplin, die Politikwissenschaft, entstanden, welche sich mit dem Phänomen „Politik“ in seinem gesamten Ausmaß auseinandersetzt.

² Weber widmet sich im Folgenden jedoch ausschließlich politischen Analysen, die den Staat als Herrschaftsinstrument thematisieren.

³ einige ausgewählte Definitionen davon, siehe Patzelt 2001: 21f.

Politikwissenschaftlich orientierte Werke machen ebenso auf den offenen Definitionscharakter von Politik aufmerksam, wenngleich jene anschließend (wie bei Weber) relativiert werden.

Stellvertretend seien hier zwei Zitate ausgewählt:

„Politik ist die Gesamtheit der Aktivitäten zur Vorbereitung und zur Herstellung gesamtgesellschaftlich verbindlicher und/oder am Gemeinwohl orientierter und der ganzen Gesellschaft zugute kommender Entscheidungen. So kann in einer ersten Annäherung das Politische in seinem charakteristischen Unterschied zu wirtschaftlichem, kulturellem oder sozialem Handeln beschrieben werden.“ (Meyer 2003: 41)

Meyer (2003: 41) verweist weiters darauf, dass anhand dieser Annäherungsdefinition der – er nennt ihn – “offene Charakter“ politischer Entschlüsse sichtbar wird. Innerhalb des jeweiligen Handlungsraums gibt es immer Alternativen, die den Handelnden selbst bewusst sind. Eine Eigenart des Politischen besteht aber darin, dass, obwohl es während seiner Entstehung an Alternativen nicht mangelt, das endgültige Resultat schließlich für alle verbindlich wird. Diese Doppelgesichtigkeit des Politischen zählt er zu den wesentlichen Merkmalen von Politik.

„Politik ist jenes menschliche Handeln, das auf die Herstellung und Durchsetzung allgemein verbindlicher Regelungen und Entscheidungen (d.h. von ‚allgemeiner Verbindlichkeit‘) in und zwischen Gruppen von Menschen abzielt.“ (Patzelt 2001: 23)

In dieser Definition – Politik ist menschliches Handeln – verbergen sich wichtige und folgenreiche Sachverhalte (vgl. Patzelt 2001: 23 ff.):

- Normen, Interessen, Wertvorstellungen und Weltanschauungen beeinflussen menschliches Handeln.
- Es geht um wechselseitiges Abstimmen von Maßnahmen, was einem „sinngeliteten bzw. sinnhaften Handeln“ entspricht.
- Anhand sozialen Handelns formen sich „Rollen“ oder auch schematisierte Handlungen, die im jeweiligen Kontext Verwendung finden können.
- Durch menschliches Handeln entsteht auch soziale bzw. politische Wirklichkeit. Soziale Wirklichkeit beginnt mit sozialem Handeln. Sie braucht soziales Handeln,

um fortbestehen zu können und genau wie durch soziales Handeln kann sie verändert oder zerstört werden.

Neben dem engen Politikbegriff, der sich nur auf Organe wie Staat, Regierung oder Parteien anwenden lässt und dadurch weite Bereiche der Gesellschaft ausblendet, gibt es eben auch den weiten Politikbegriff. Dieser zieht alle gesellschaftlichen Bereiche als potentiell politisch in Betracht. Dadurch kann beispielsweise das Verhalten zum eigenen Körper in der jeweiligen *peer group* Einzug in den politischen Diskurs finden. Der offensive Charakter des weiten Politikverständnisses zielt auf die Veränderbarkeit bestehender Zustände bzw. Strukturen ab (vgl. May 2007: 86; Pelinka 2004: 19ff).

1.3. Feministisches Bewusstsein / (Gegen -) Konzepte und Alternativen zu Feminismen – eine Annäherung

Als Arbeitsbegriff wurde „feministisches Bewusstsein“ ausgewählt, da dieser Begriff mehr Definitionsspielraum zulässt. Die Zugangsweise wurde dem Werk „Die Entstehung des feministischen Bewusstseins. Vom Mittelalter bis zur ersten Frauenbewegung“ der Historikerin Gerda Lerner (1998) entnommen. Sie vertritt darin die These, dass sich bei Frauen – Lerner bezieht sich auf Frauen aus Europa und Nordamerika – die Entwicklung feministischen Bewusstseins über Jahrhunderte hindurch immer wieder und durch voneinander isolierte Einsichten einzelner Frauen, die miteinander keinen Kontakt hatten bzw. die ihre Ansichten nicht weitergaben oder verschriftlichten, vollzog (vgl. Lerner 1998: 31). Obwohl Frauen in den jeweiligen Kontexten ihr Handeln nicht unbedingt als feministisches Handeln bezeichnet haben mögen, dient er für diese Arbeit als praktisch anwendbarer Zugang, wenngleich dieser erweitert und modifiziert werden muss.

So verwies auch die nigerianische Soziologin Fatima Adamu bei einer Tagung in Berlin auf die Tatsache, dass strategisches Handeln von Frauen in Nigeria keine Neuheit darstellt: „[...] women’s struggle in Nigeria is not a new phenomenon, but labelling it feminism is.“ (Adamu 2006: 5)

Da der Begriff Feminismus eine Vielzahl an Interpretationen in sich birgt, wird an dieser Stelle nur eine Definition angeführt, welche die Intentionen des Feminismus grob charakterisiert.

Es kann allgemein davon ausgegangen werden, dass

„der Feminismus eine politische Theorie und Praxis [ist], die die Befreiung von Unterdrückung, Ausbeutung und Marginalisierung der Frauen bzw. die umfassende Veränderung des von Herrschaft gekennzeichneten Geschlechterverhältnisses anstrebt [...]. Feminismus ist daher sowohl in politisch-theoretischer als auch in praktischer Hinsicht Herrschaftskritik.“ (Sommerbauer 2003: 17)

Feminismus im Singular kann jedoch immer weniger begrifflich eindeutig festgelegt werden. In den feministischen Theorien ist er also als solcher nicht mehr greifbar. Da nunmehr die positive Behaftung von „Unübersichtlichkeit“, von Pluralität und Differenzen überwiegt, friedliche Koexistenzen angestrebt werden und immer neue Strömungen entdeckt werden, ist es logische Konsequenz, von Feminismen⁴ zu sprechen. Dabei bleibt es aber weiterhin eine Notwendigkeit, die gegenseitigen kritischen Auseinandersetzungen und Diskurse aufrecht zu erhalten, um Feminismus als kritische und streitbare Disziplin nicht aus den Augen zu verlieren (vgl. Sommerbauer 2003: 16).

Jutta Sommerbauer (2003:118) plädiert im Zuge ihrer Auseinandersetzung mit Geschlechterverhältnissen für einen Geschlechter-Begriff, „der die Dialektik von Geschlecht und Gesellschaft in den Mittelpunkt stellt“ (Sommerbauer 2003:118) und „gerade die Spannung aushalten [muss], die sich aus der gleichzeitig stattfindenden Individualisierung [...] der Lebensentwürfe von Frauen und Männern ergibt.“ (Sommerbauer 2003: 118) Einen Vorschlag für solch einen Geschlechter-Begriff bleibt sie hier schuldig, sie bietet aber eine Perspektive für eine feministische Theorie und Praxis:

„Als Perspektive für eine feministische Theorie und Praxis könnte das Zitat von Gayle Rubin gelten, die schreibt, dass das Geschlechterverhältnis durch eine »endlose Vielfalt und monotone Ähnlichkeit quer durch die Kulturen und Geschichte« (Rubin 1975: 160, zit. n. Klinger 1995a: 806) charakterisiert ist.“ (Sommerbauer 2003:118)

⁴ Auch Feministisches Bewusstsein wird nicht als Singular-Begriff interpretiert. Wie bereits erwähnt, gestattet er diverse Zugangsweisen.

Doch dieses Zitat ist aus dem herkömmlichen Kontext gerissen. Das Originalzitat aus Rubins Artikel: „The Traffic in Women: Notes on the »Political Economy« of Sex“ lautet:

„There is no theory which accounts for the oppression of women – in its endless variety and monotonous similarity, cross-culturally and throughout history – with anything like the explanatory power of the Marxist theory of class oppression.“ (Rubin 1975: 160)

Aufgrund dieses Ausschnitts könnte angenommen werden, dass Rubin sich der feministischen marxistischen Theorie verschrieben hätte. In der Tat relativiert sie aber im Weiteren die Argumentation, dass nur die marxistische Analyse des Kapitalismus die Unterdrückung der Frau erkläre, indem sie als Gegenbeispiel nichtkapitalistische Gesellschaften am Amazonas und im Hochland von Neu-Guinea anführt, die ihr zufolge ihre Frauen ebenfalls unterdrückten (vgl. Rubin 1975: 163). In ihrem Artikel spricht sie von Unterdrückung der Frauen im sozialen Umfeld des „Sex/Gender-Systems“⁵ (Rubin 1975: 159). Dadurch, dass sie auch die Geschlechterverhältnisse thematisiert, könnte das, wie anfangs angenommen, zweckentfremdete Teilszitat nicht nur im Speziellen auf die Unterdrückung der Frauen, sondern auch auf Geschlechterverhältnisse an sich bezogen werden. Sommerbauers Zugangsweise bietet somit einen plausiblen Ausgangspunkt in feministischen und gendertheoretischen Diskursen.

International gesehen gibt es aufgrund der unterschiedlichen Kulturen und deren historischen Entwicklungen eine unendliche Vielfalt an Unterdrückungsmechanismen, sie können sich aber auch monoton ähneln. Jedoch sind die Unterdrückten keineswegs nur passive DulderInnen. Es wird reagiert – sei es auf die gleiche immer wiederkehrende Repressionsstrategie, sei es auf unendlich neu auftretende Varianten.

In dieser Arbeit ist das politische Handeln und das politische (Selbst-) Verständnis muslimischer Frauen ein wichtiges (Forschungs-) Anliegen. Wie diese Ansätze oft definiert werden, ist vielen Frauen nicht so wichtig. Oder sie haben auch nicht (immer) die Zeit und/oder die Möglichkeit, ihr Handeln in ein theoretisches Handlungsmuster einzubetten. Fest steht nur, dass sie handeln. Die Realisierung ist gegeben, ob individuell oder durch ein kollektives Muster.

⁵ Dieser Begriff wurde von Rubin mangels an Alternativen entwickelt (vgl. Rubin 1975:159).

Dass es auch Definitionen von und Kritik an (westlichen) Zugangsweisen zu Feminismen gibt, steht außer Frage und muss ebenfalls thematisiert werden. Dies ist außerdem für die Aufrechterhaltung von Diskursen um Feminismen unumgänglich. Internationale Solidarität ist zwar ein wünschenswerter und anzustrebender Zustand, aber die Differenzen können nicht wegargumentiert werden. Die Kontexte, die Strategien der „Betroffenen“ und vor allem ihre Kritiken müssen (an)erkannt und respektiert werden.

(Gegen-)Konzepte bzw. Alternativen zu Feminismus

Es soll noch angemerkt werden, dass Gerda Lerner den Umstand anspricht, dass „Frauen [Europas und Nordamerikas] jahrtausendlang sich selbst und anderen ihre Befähigung zum vollen Menschsein und ihre Fähigkeit zu abstraktem Denken immer wieder beweisen mußten.“ (Lerner 1998: 26) Dadurch hätten sich die intellektuellen Auseinandersetzungen der Frauen darauf bezogen, „die alles durchdringenden patriarchalen Behauptungen über ihre Minderwertigkeit und Unvollkommenheit als menschliche Wesen zu widerlegen.“ (Lerner 1998: 26). Bevor sich also Frauen politischen Lösungen für ihre Ziele widmen konnten, mussten sie sich zunächst auch auf die teils repressiven und frauenfeindlichen Elemente – u.a. im kirchlich-religiösen Bereich – konzentrieren (vgl. Lerner 1998: 26f.).

Die marokkanische Soziologin Fatema Mernissi hat in ihrem Werk „Der politische Harem. Mohammed und die Frauen“ (1989) Hadithe⁶ im Zusammenhang mit Fragen, ob beispielsweise Frauen berechtigt seien, MuslimInnen anzuführen, analysiert und miteinander verglichen. Diese Taktik, das Analysieren des Qur`an und der Hadithe bezüglich des politischen und gesellschaftlichen Lebens und Vergleiche mit der gegenwärtigen Situation, ist auch in Nordnigeria verbreitet und wird sowohl wissenschaftlich als auch im täglichen Leben angewendet.⁷

⁶ Hierbei handelt es sich um schriftliche Niederlegungen dessen, was der Prophet im Rahmen unterschiedlicher Ereignisse gesagt habe. Oftmals entstanden verschiedene Versionen derselben Ereignisse (vgl. Mernissi 1989: 48).

⁷ Die nigerianische Sozialwissenschaftlerin Ladi Adamu wendet beispielsweise diese Taktik an.

Sind Frauen in Afrika nicht nur damit konfrontiert, ihr Handeln oft innerhalb ihrer Gesellschaften zu rechtfertigen, so müssen sie oft auch zusätzlich im Hinblick auf ihre eigenen Herangehensweisen ständig Rechtfertigungen und Bekundungen ihres autonomen („feministischen“) Denkens nach außen hin liefern. Molara Ogundipe-Leslie stellt diesen kräftezehrenden Zustand scharfsinnig in Form der Metapher von erdrückenden Bergen dar:

„One might say that the African woman has six mountains on her back : one is oppression from outside (colonialism and neo-colonialism ?), second is from traditional structures, feudal, slave based, communal etc., third is her backwardness (neo-colonialism ?) ; the fourth is man ; the fifth is her colour, her race ; and the sixth is herself.“ (Ogundipe-Leslie 1987: 129)

Diesen Umständen zum Trotz setzen sich viele Afrikanerinnen mit Feminismen (kritisch) auseinander und entwickeln dazu Alternativen oder auch Gegenstrategien, die sie ihren Bedürfnissen und den ihrer *sisters* anpassen.

Stiwanism

„»Stiwa« is my acronym for Social Transformation Including Women in Africa“ (Ogundipe-Leslie 1994, nach Kolawole 1997: 23), so erklärt Ogundipe-Leslie den Begriff ihres Alternativkonzeptes. Indem sie eine neue Zugangsweise schafft, die nicht nur ihr und Gleichgesinnten, sondern auch afrikanischen Männern, die zumeist den Feminismus/Feminismen ablehnen, mehr zusagt, umgeht sie den hegemonialen bzw. implizierten hegemonialen Charakter, dem (westlicher) Feminismus leider oft zu eigen ist bzw. zugeschrieben wird. Außerdem müssten sich Frauen unter Verwendung des neuen Begriffs nicht mehr als verpönte Feministinnen „outen“ (vgl. Ogundipe-Leslie 1994, nach Kolawole 1997: 23). Ihre Argumentation besteht darin, dass die Geschlechterverhältnisse nur im Zusammenhang mit gesellschaftlichem Wandel erneuert werden können. Dieses Konzept sei ausschließlich für Afrikanerinnen. Sie erwähnt nicht dezidiert, ob Männer auch Stiwanisten sein können, doch kann angenommen werden, dass sie in ihrem Konzept die Zusammenarbeit zwischen afrikanischen Frauen und Männern voraussetzt (vgl. Arndt 2000a: 41f.).

Ogundipe-Leslie lehnt den Begriff „Feminismus“ an sich nicht ab. Warum sie sich aber gezwungen sah, einen neuen Begriff zu schaffen, erklärt sie ganz rational:

„This new term describes my agenda for women in Africa without having to answer charges of imitativeness or having to constantly define our agenda on the African continent in relation to other feminisms, in particular, white Euro-American feminisms which are unfortunately under siege by everyone. This new term allows me to discuss the needs of African women today in the tradition of the spaces and strategies provided in our indigenous cultures for the social being of women.“ (Ogundipe-Leslie 1994, nach Kolawole 1997: 23)

Aus diesem Zitat geht hervor, dass handelnde afrikanische Frauen ständig Energien aufbringen müssen, um sich zu verteidigen. Dieser Zustand wird jedoch noch verschlimmert, wenn afrikanischen Frauen eigenständige Ideen und Zugangsweisen oft abgesprochen werden, mit der Argumentation, dass sie diese den westlichen Feminismen zu verdanken hätten bzw. diese imitierten – Anfeindungen in doppelter Hinsicht. Durch die Schaffung eines neuen Begriffs ist es aber möglich, die Energien auf die eigentlichen Ziele zu lenken und die ZweiflerInnen und KritikerInnen eines Besseren zu belehren.

Motherism

Bereits drei Jahre zuvor, im Jahr 1991, prägte Catherine Acholonu das Konzept des *Motherism* (vgl. Arndt 2000a: 45), das sie in ihrem Werk: „*Motherism: the Afrocentric Alternative to Feminism*“ (1995, erstmals 1991 publiziert) vorstellt. In ihrem Werk erläutert sie anhand einiger Beispiele den Status von Frauen (damals und heute) in Afrika, die Bürden der afrikanischen Frauen und ihre gesellschaftlichen Stellungen vor dem islamischen und christlichen Einfluss und die einschlägigen Veränderungen, die der Islam und die christliche Missionierung nach sich zogen. Des Weiteren setzt sie sich so kritisch mit westlichen Feminismen auseinander, dass ihre Ablehnung klar erkennbar wird. Sie bietet für Afrika eine ihrer Meinung nach passendere Alternative an: den *Motherism*. *Motherism* steht für Mutterschaft, Natur und Pflege.

„*Motherism* is a multidimensional theory which involves the dynamics of ordering, reordering, creating structures, building and rebuilding in *cooperation with mother nature* at all levels of human endeavour.“ (Acholonu 1995: 110f.)

Im Zusammenhang mit der Natur ist es die Pflicht für jede/n *Motheristin/en* - auch Männer können *Motheristen* sein – die Familie, das Kind, die Gesellschaft und die Umwelt zu beschützen. Aus diesem Grunde sollen sie sich mit Themen wie beispielsweise Kriegen, Rassismus, Hunger und Unterernährung, politischer und wirtschaftlicher Ausbeutung, Obdachlosigkeit, Kindersterblichkeit und -missbrauch auseinandersetzen und gegebenenfalls handeln bzw. einschreiten. Wichtig ist auch zu betonen, dass eine/r *Motherist/in* jede/n ungeachtet der Hautfarbe, Religion und Ethnie zu respektieren hat (vgl. Acholonu 1995: 110 ff.).

Susan Arndt (2000a: 45-48) analysiert, dass Acholonu die These vertritt, in welcher Frauen und Männer in den traditionell afrikanischen Gesellschaften gleichrangig und gleichberechtigt handelten. Der arabische und westliche Kolonialismus und die Ausdehnung des Islam und Christentums hätten die Vorstellung von der Unterlegenheit der Frau in Afrika verbreitet. Sie sieht in der Marginalisierung der Frau eine Hauptstrategie des Kolonialismus. Obwohl sie die verschlechterten Verhältnisse der Frauen anprangert, lehnt sie westlichen und afrikanischen Feminismus massiv ab. Es ist ihres Erachtens nicht wichtig, die Geschlechtergleichheit zu realisieren, sondern ihre Komplementarität (vgl. Arndt 2000a: 45-48)

African Womanism

Chikwenye Ogunyemi begründet in einem Interview, warum sie westlichen Feminismus⁸ ablehnt und deshalb eine Alternative, den *African Womanism*, schuf. Sie ist der Meinung, dass nicht alle Theorien alles umfassen können. So sind viele AfrikanerInnen mit Armut oder auch mit religiösen Fundamentalismen, Unterdrückung der Frauen durch ihre Männer oder auch durch die Nebenfrauen konfrontiert, weshalb diese Probleme mit Hilfe der *African-Womanist*-Perspektive erörtert werden sollten. Sie fordert, dass Männer bezüglich dieser Umstände sensibilisiert werden müssten (vgl. Ogunyemi, nach Arndt 2000b: 714f.,717)

⁸ Ogunyemi versteht „westlichen Feminismus“ als Singular-Begriff. Diese Verallgemeinerung beeinflusst folglich ihre Argumentation.

Im Begriff Feminismus sieht sie nicht das Problem, aber in der voyeuristischen Art und Weise, wie sich manche VertreterInnen des Feminismus oft einmischen:

„If you want to talk about veiling, if you want to talk about female circumcision, so that I do not talk about other things, where you really can help me, I get annoyed. Because I do not want to be objectified. White Western feminists, too, make us African women put a veil on our private parts. Of course there are certain things that are wrong with Africa. And we are aware of them. There are ways for you to help us in overcoming these things. But I do not like that Western feminists concentrate on issues voyeuristically, so that I cannot talk about anything else.“
(Ogunyemi, zitiert nach Arndt 2000b: 724)

Eine Tatsache, die nicht zu leugnen ist. In dieser Arbeit wird davon Abstand genommen, Vorkommnisse anzuprangern oder gar zu werten. Im Gegenteil, es soll gezeigt werden, dass Frauen, in diesem Fall muslimische Frauen in Nordnigeria, sehr wohl politisch handeln, ohne großspurig ihre Taten zu verkünden. Im Zuge dieser Arbeit wurden sehr viele subtile Strategien entdeckt, die auch hierzulande gut angewendet werden könnten.

Obwohl Objektivität eine Illusion ist, wurde dennoch versucht, etwaige Vorannahmen nicht die Oberhand gewinnen zu lassen.

In diesem Sinne soll noch ein Zitat angeführt werden, welches trotz unterschiedlicher Begrifflichkeiten auf gemeinsame Ziele hinweist:

„For the purpose of this discussion feminism is conceptualised as the awareness of the women’s oppression in society within the family, economy, law, at work, etc. and as the struggle by women and men to change the situation towards a just and fair society. Thus names like Western, black, African, Third World feminism and womanism are all categories of feminism struggling for the positive transformation of the society within a historical and cultural setting.“
(Adamu 2006: 5)

2. Entstehen und Wandel politischer Strukturen in den Hausstaaten

2.1. Gesellschaftliche und politische Voraussetzungen für das Funktionieren eines Staates

In diesem Teil des Kapitels soll einleitend auf das Phänomen Staat an sich, dessen Definierbarkeit und die begriffliche Anwendbarkeit auf politische Systeme der vergangenen Jahrhunderte im Raum von Westafrika eingegangen werden. Damit ein Staat funktionieren kann, bedarf es gesellschaftlicher und politischer Voraussetzungen, die die Stabilität eines Staates gewährleisten und aufrechterhalten. Die drei Dimensionen von Politik, *Polity/Policy/Politics*, sowie die gesellschaftliche Funktion von Politik stellen für das Zusammenleben wichtige Faktoren dar und werden in diesem Zusammenhang in kurzen Zügen thematisiert.

2.1.1. „Staat“

Patzelt (2001: 218) definiert „Staat“ als eine stabile Herrschaftsstruktur, die sogenannte „Staatsgewalt“. Diese setzt auf einem bestimmten Gebiet, dem „Staatsgebiet“, für das darauf lebende „Staatsvolk“ verbindliche Entscheidungen durch bzw. erschafft sie. Die staatlichen Gebilde sind sehr komplex und fragil. Ihre Entstehung ist auf kulturelle Leistungen zurückzuführen, die sich im Laufe der Zeit entwickelt haben. Staatliche Strukturen wurden aber auch immer wieder zerstört und mussten neu aufgebaut werden. Staat ist aber nicht gleich Staat. „Staatssysteme“, die sich ab dem 11. Jahrhundert entwickelt haben, können nicht im zeitgenössischen Sinne verstanden werden. Dennoch spricht die Literatur⁹ von „Hausstaaten“, die sich im Raum des heutigen Nordnigeria entwickelt haben, ohne explizit auf die Bedeutung des Begriffs einzugehen. Das Phänomen, uns vertraute Begrifflichkeiten auf andere Kulturen, aber auch auf Zeiten

⁹ Um exemplarisch und stellvertretend einige Beispiele zu nennen: Hogben/Kirk-Greene 1966, Smith 1976, Isichei 1983, Smith 1997.

wie das Mittelalter anzuwenden, ist nicht neu.¹⁰ Euchner (1972: 427) verweist auf die Definitionsproblematik von „Staat“ im Zusammenhang mit dem europäischen Mittelalter. Eine Definition, die sich auf pluralistische Verfassungsstaaten der Gegenwart bezieht, könne nicht die politischen Systeme des Mittelalters erklären bzw. miteinschließen. Die Unterschiede seien zu groß, um eine Definition zu ermöglichen.

Die Definition von Patzelt, die sich auf zeitgenössische Staatssysteme bezieht, kann auf die „Hausstaaten“, die politischen Systeme der Nordregion Nigerias ab dem 11. bis Anfang des 19. Jahrhunderts, aufgrund der Unterschiede nicht angewendet werden.

Im Folgenden wird so verfahren, wie es aus den bearbeiteten wissenschaftlichen Arbeiten ersehen werden konnte: ohne die Form des Staates explizit zu definieren, erfolgt eine Annäherung an seine Bedeutung, indem die vorhandenen Strukturen beschrieben und analysiert werden.

Auch der Begriff „Hausa“ an sich ist schwierig zu definieren. Der Wissenschaftler Jerome Barkow (1972: 317f.) legt dar, wie weitreichend die Auslegung dieses Begriffes ist:

„»Hausa« is sometimes taken to indicate a single ethnic as well as a language group, but it is perhaps more useful to consider it a general appellation for a number of overlapping subcultures all of which are characterized by mutually intelligible dialects of the Hausa language and often by some variant of a myth of origin known as the Daura (or Bayajidda) legend. These subcultures have to varying degrees been influenced by Islam and most but not all would be described by those who participate in them as »Muslim«.“

In dieser Arbeit wird ebenfalls davon ausgegangen, dass der Begriff Hausa einen Sammelbegriff für viele Subkulturen darstellt, deren Gemeinsamkeit die Sprache mit ihren diversen dialektalen Unterscheidungen ist. Obwohl viele HausasprecherInnen den Islam als Religion und Lebensform angenommen haben, wird der Begriff Hausa nicht als Synonym für muslimisch verwendet.

¹⁰ Dies wird an späterer Stelle anhand des Begriffs „Feudalsystem“ erörtert.

2.1.2. Drei Dimensionen von Politik: *Polity, Politics, Policy*

Obwohl die drei Dimensionen, in denen sich Politik stets vollzieht (vgl. Meyer 2003: 84), dem zeitgenössischen Politikverständnis entsprechen, soll dennoch bereits an dieser Stelle näher darauf eingegangen werden.

Der Bereich der Politik lässt sich mit Hilfe von den drei bereits erwähnten Begriffen genauer erfassen:

- 1) *Policy*- politischer Inhalt
- 2) *Politics*- politischer Prozess
- 3) *Polity* - politische Struktur (vgl. Patzelt 2001: 29)

1) *Policy*

Policy entspricht der inhaltlichen Dimension von Politik. Im Vordergrund stehen zumeist inhaltliche Handlungsprogramme, denen politische AkteurInnen oder auch Instanzen nachgehen, aber auch Ergebnisse von politischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen, die einen Großteil der Menschen im positiven und negativen Sinn betreffen (vgl. Rohe 1994²: 61f.). Der Begriff *Policy* beinhaltet auch die Tatsache, dass „es bei der Politik stets um gesellschaftliche Inhalte, Werte und Interessen geht und daß es deshalb niemals nur um eine Antwort geht, wer an politischen Prozessen beteiligt ist, sondern immer auch darum, *was* dabei für *wen* herauskommt und wer zu den Begünstigten und Belasteten gehört.“ (Rohe 1994²: 62) Aus diesem Grund werden auch Konflikte und Widersprüche innerhalb der unterschiedlichen Politikprogramme sichtbar (vgl. Patzelt 2001: 29).

2) *Politics*

Es handelt sich hier um Prozesse, die durch Auslösung verschiedener Motive und Interessen zum Ziel haben, dass bestimmte Inhalte allgemein verbindlich werden sollen. Patzelt (2001: 29) verweist dabei auf drei verschiedene Prozesse:

- Willensbildungsprozesse: Diese sollen im Verlauf klarstellen, was als allgemein verbindlich festgesetzt werden soll.

- Entscheidungsprozesse: Dabei werden Entscheidungen getroffen und Regeln aufgestellt.
- Implementationsprozesse: Mittels dieser werden die Beschlüsse realisiert.

Politics entspricht also der Umsetzung ausgewählter Handelsprogramme. Politische Grundbegriffe wie Konsens, Konflikt, Legitimation sowie Macht und ihre Entfaltung sind innerhalb dieser Diskurse tragende Elemente (vgl. Meyer 2003: 86, 93).

3) *Polity*

Unter diesem Begriff werden politische Strukturen verstanden, denen politische Inhalte, aber auch politische Werte zugrunde liegen. Das politische Handeln, formell und informell, wird innerhalb von Organisationen oder Institutionen ausgeführt. Als Beispiel dienen hierfür Parteien, Verbände, Parlamente, Regierungssysteme und internationale Organisationen (vgl. Patzelt 2001: 30).

Politische Grundbegriffe wie Verfassung, Menschenrechte, Staat, politisches System und politische Kultur stehen mit *Polity* in direktem Zusammenhang (vgl. Meyer 2003: 93).

Inwiefern nun die drei Dimensionen miteinander verbunden sind, erläutert Rohe schelmisch und merksatzartig:

„Wenn eine gewisse Wortspielerei erlaubt ist, könnte man formulieren, daß Politik die Verwirklichung von Politik – *policy* – mit Hilfe von Politik – *politics* – auf der Grundlage von Politik – *polity* – ist.“ (Rohe 1994²: 67)

2.1.3. Das Verhältnis von Politik und Gesellschaft

„Wir definieren Gesellschaft als den Typ eines sozialen Systems, dessen Kennzeichen ein Höchstmaß an Selbstgenügsamkeit (self-sufficiency) im Verhältnis zu seiner Umwelt, einschließlich anderer sozialer Systeme, ist. Vollkommene Selbstgenügsamkeit wäre jedoch unvereinbar mit dem Status der Gesellschaft als Handlungssystem. Jede Gesellschaft ist hinsichtlich ihrer Erhaltung als System auf die Eingaben (inputs) aus dem Austausch mit Systemen ihrer Umgebung angewiesen. Selbstgenügsamkeit im Verhältnis zur Umwelt bedeutet also Stabilität der Austauschbeziehungen und die Fähigkeit, Austauschvorgänge im Interesse eines guten Funktionierens der Gesellschaft zu kontrollieren.“ (Parsons 2000: 16f.)

Meyer (2003: 44-48) stützt sich auf den Soziologen Talcott Parsons, der in seinem Werk „The Social System“ (1951) vier Grundfunktionen für das Funktionieren einer Gesellschaft definiert hat. Diese vier müssen immer, mehr oder weniger, erfüllt werden, um das Bestehen einer Gesellschaft zu ermöglichen. Keine könne die andere ersetzen. Sie können auch nicht unterschiedlich gewichtet werden, denn alle seien in ihrer Wertigkeit gleichrangig.

Diese Grundfunktionen werden von vier unterschiedlichen Typen des gesellschaftlichen Handelns, nämlich Wirtschaft, Kultur, Solidarität und Politik, ermöglicht:

- 1) Wirtschaftliches Handeln (Ökonomie), das anhand von Gütererzeugungen, deren Erwerb, Verteilen oder Tausch etc. die (über-) lebensnotwendigen Grundbedürfnisse abdeckt;
- 2) kulturelles Handeln (Kultur) übernimmt statt der Natur die Steuerung für das gesellschaftliche Zusammenleben, da die Kultur die Summe aller Leistungen darstellt;
- 3) solidarisches Handeln (Gemeinschaft), das in kleinen Familienverbänden für den Selbsterhalt unentbehrlich ist und sich so auch positiv auf die gesamte Gesellschaft auswirkt;
- 4) politisches Handeln, das diejenigen Regelungen für das gesellschaftliche Zusammenleben schafft, die verbindlich zu gelten haben (vgl. Meyer 2003: 44-48).

2.2. Entstehen und Etablierung politischer Strukturen im Gebiet des heutigen Nordnigeria

Die Geschichtswissenschaft, aber nicht nur sie, hadert immerwährend mit der Quellenproblematik, falls Quellen vorhanden sind, dann ist ihre Echtheit zu überprüfen und die Intention der inhaltlichen Darstellung genau unter die Lupe zu nehmen. Mit Zuhilfenahme anderer Disziplinen ist es aber möglich, sich eine Vorstellung davon zu verschaffen, wie etwas gewesen sein könnte.

Wichtig ist aber, wenngleich eine komplette Ausblendung der subjektiven Interpretation einer Illusion gleichkommt, die uns vertrauten Bedingungen nicht auf Strukturen der vergangenen Jahrhunderte zu projizieren.

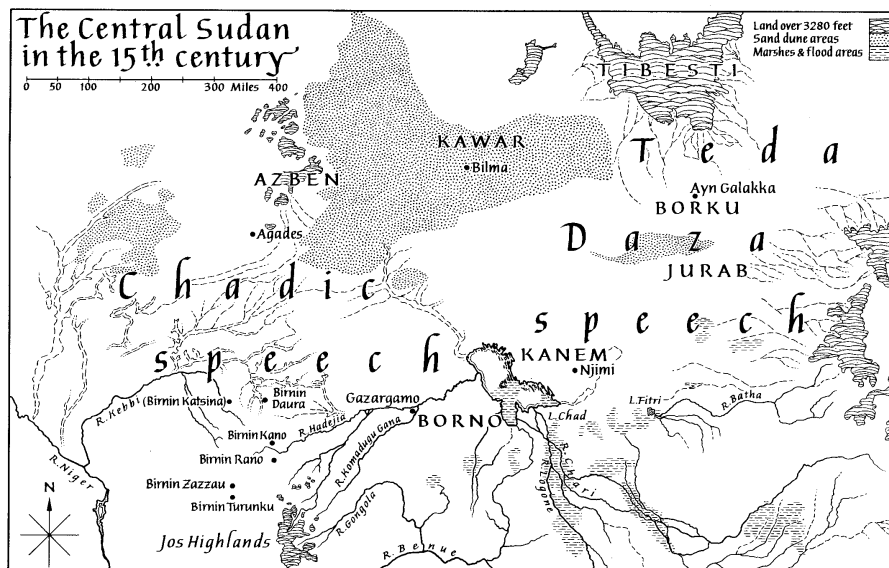
Aufgrund von Kriegen, Migrationen, ausgelöst beispielsweise durch den einschneidenden Machtwechsel ab 1804, der den Sturz und den Machtverlust der damaligen Herrscher über die Hausastaaten – in der Literatur als Jihad von Usman d’an Fodio bekannt – zur Folge hatte, sind viele Quellen verloren gegangen oder zerstört worden. Der Kolonialbeamte H.R. Palmer (1908: 58) nimmt in seinen einleitenden Worten in der von ihm ins Englische übersetzten Kano-Chronik¹¹ sogar an, dass die Intention der JihadistInnen, die Geschichte der Hausastaaten zu tilgen, sie soweit dazu gebracht hat, zahlreiche Bücher und Aufzeichnungen zu vernichten.

Die zunehmende Dehydrierung, die im 7. vorchristlichen Jahrtausend einsetzte, hatte das Entstehen der Sahara, aber auch eine Migration der Bevölkerung zum Teil in den südlichen Zentralsudan zur Folge. Sie ließ sich in den feuchteren Gebieten des Tschad-Beckens und der gut bewässerten Landschaft zwischen dem Tschad und der großen Biegung des Niger-Flusses nieder (vgl. Falola/Adebayo 1985: 67).

Anhand linguistischer Analysen kann festgestellt werden, dass die diversen ethnischen Gruppen innerhalb der Gebiete des Hausalandes und von Teilen Bornos den tschadischen Sprachen angehören. Dabei wird angenommen, dass die EinwanderInnen ihre Sprachen durchsetzen konnten (vgl. Smith 1976²: 157). Diese Migrationen ließen

¹¹ Laut Last (1980: 162) sei bereits in der Mitte des 17. Jahrhundert begonnen worden, die Kano-Chronik niederzuschreiben, indem bereits bestehende Lieder, Königslisten und mündliche Erzählungen miteinbezogen worden waren.

etwa ab dem 1. vorchristlichen Jahrtausend die Hausasprache¹² im westlichen Teil des Gebietes entstehen. Die früheste/n Geschichte/n der Hausa-SprecherInnen ist/sind weitgehend ungewiss. Das von ihnen bewohnte Territorium wird in den Aufzeichnungen als *kasar Hausa*¹³, als Land der Hausa, bezeichnet. Über die Herkunft des Wortes Hausa ist nichts bekannt. Wann die Menschen sich genau in den Gebieten zwischen dem ersten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrtausend niedergelassen haben, kann nicht datiert werden, ebensowenig die Ausdehnung auf die Gebiete (vgl. Smith 1976²: 158, 178). Für Smith (1976²:178f.) ist es aber wahrscheinlich, dass sich die Gesellschaften der Hausa-SprecherInnen von Azben südlich bis zum nordöstlichen Winkel des Hochlands von Jos, von da westlich bis zur großen Biegung des Kaduna-Flusses, von dort nordwestlich bis Gulbin-Kebbi, danach nordöstlich bis Azben, ausgebreitet hatten, als sich zu Beginn des ersten nachchristlichen Jahrtausends staatsähnliche politische Organisationen etabliert haben. Innerhalb dieses Bereichs geben die EinwohnerInnen auch heute noch Hausa als ihre Muttersprache an.



(nach Smith 1976²: 153)

¹² Es wird im Folgenden bzgl. der Hausaschrift eine vereinfachte Variante verwendet: ohne Intonation und Vokallängen.

¹³ *kas* Sg., fem., Pl. *kasashe* = Land, Staat (Herms 1987: 101)

Da es sich im weiteren Verlauf zumeist um Hausabegriffe handelt, werden diese als solche nicht mehr explizit hervorgehoben. Im Glossar sind alle wichtigen Hausabegriffe noch mal zusammengefasst.

2.2.1. Die „vor-staatlichen“ Perioden

Es soll nun kurz auf das Entstehen politischer Strukturen in der Region bis zur Etablierung der Hausstaaten eingegangen werden.

Auch hier dienen vorsichtig abgewogene Interpretationen anhand von „archaic survivals in present day Hausa-speaking society, and from what we know of natural conditions in ancient times“ (Smith 1976²: 179) als Ausgangspunkt für die Rekonstruktion der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse. Das Entstehen der Staaten zog sich über eine lang andauernde Periode hin und durchlebte viele Stadien.

Im Laufe der Zeit entwickelten sich die Zentren der Macht („Haupt“städte) und die künftigen „Hauptstädte“ der einzelnen Staaten, diese wurden/werden *birane*¹⁴ genannt. Diese Entstehung ist von so großer Bedeutung, dass zwischen einer prä-*birane* - und *birane*-Periode unterschieden werden kann (vgl. Smith 1976²: 179).

Die prä-*birane*-Periode

Als prä-*birane*-Ära wird grob gesagt die Periode angesehen, die zwischen der zunehmenden Austrocknung der Gebiete und der Entstehung der *birane* liegt. In dieser Ära hatten sich Familiengruppen zu kleinen agrarischen Gemeinschaften, den *unguwoyi*¹⁵, zusammengeschlossen. Es scheint, dass die vorstehenden Autoritäten zu zweit agierten. Die alleinige Führung (*sarauta*)¹⁶ ging auf einen/eine HerrscherIn¹⁷ *sarki*)¹⁸/ [*sarauniya*]¹⁹ über. Ihre/seine Aufgaben bestanden darin, die gemeinschaftliche Disziplin, hauptsächlich bei ökonomischen Belangen, aufrecht zu erhalten. Der *sarkin*

¹⁴ *birni* Sg., masc., Pl. *birane* = Stadt mit Stadtmauer, Großstadt (Herms 1987: 30)

¹⁵ *unguwa* Sg., fem., Pl. *unguwoyi* = Stadtteil, Stadtviertel (Herms 1987: 167)

¹⁶ *sarauta* Sg., fem., Pl. *sarautu* = Königtum, Herrschaft und Amt (Herms 1987: 141)

¹⁷ Es werden bewusst beide Geschlechter angegeben, da im nächsten Kapitel dargelegt wird, dass nicht nur Männer wichtige Machtpositionen in der politischen Führung innehatten. Obwohl sich die Titel auf männliche Träger beziehen, soll aber doch auf die Möglichkeit hingewiesen werden, dass auch einige Frauen durchaus die entsprechenden Ämter ausgeübt haben könnten. Die prekäre Quellenlage lässt beides offen.

¹⁸ *sarki* masc. / *sarauniya* fem., Pl. *sarakuna* bzw. *sarakai* = Oberhaupt, KönigIn, HerrscherIn (Herms 1987: 141)

¹⁹ Da die Literatur hier nur männliche Titel erwähnt - ob aus patriachal-geschichtsschreibender Tradition, Annahme oder Quellenlage heraus - , werden zusätzlich die weiblichen Formen der Titel hinzugefügt. Aufgrund des spekulativen Charakters werden diese jedoch in Klammern gesetzt.

*noma*²⁰ [*sarauniya noma*], das Oberhaupt der Landwirtschaft, war für die Organisation der dörflichen Landwirtschaft verantwortlich, aber auch für die religiösen Rituale, die auf die jeweiligen Jahreszeiten ausgerichtet waren. Für alle übrigen Belange waren die jeweiligen Familienoberhäupter verantwortlich. Innerhalb der Familienverbände war der [die] *maigida*²¹ das Familienoberhaupt. Er [sie] verfügte praktisch über mehr Macht, da er [sie] als Oberhaupt auf die Treue und Loyalität der Familienmitglieder zählen konnte. Der [die] *maigida* besaß auch die Fähigkeiten zur Besänftigung der Geister (*iskoki*)²² und stellte Verbindungen mit ihnen und den Göttern her. *Ubangiji*²³ ist das Hauswort für eine Gottesbezeichnung und wird mit „Vater des Hauses“ übersetzt²⁴ (vgl. Falola/Adebayo 1985: 69; Smith 1976²: 179f.).

Die Größen der Siedlungen waren unterschiedlich. Nicht alle BewohnerInnen arbeiteten im landwirtschaftlichen Bereich. Es gab HändlerInnen, die zusätzlich den Bedarf von Gütern deckten. Gewisse Siedlungen wurden dabei Zentren für bestimmte Erzeugnisse oder ein Umschlagplatz für allgemeinen Handel. Mit Beginn der Eisenerzeugung, spätestens ab dem ersten nachchristlichen Jahrtausend, begannen die Siedlungen zu wachsen. Das mag mitunter zur Bildung von kleinen Städten, *garuruwa*²⁵, geführt haben. War zuvor noch die allgemeine politische Autorität auf viele Familien im Sinne einer Gemeinschaftsorganisation aufgeteilt, so wird angenommen, dass die politische Autorität in den *garuruwa* auf eine einzige Person überging, den *sarkin gari*²⁶. Sie wurde das Oberhaupt der Stadt und von „BezirksvorsteherInnen“ (*masu unguwa*)²⁷ unterstützt. Im Zuge der Städtebildung war das Amt des *sarki* weiterhin nur auf das Farmland und die Siedlung beschränkt. Die wichtigste (politische) Bedeutung im Alltag hatten nach wie vor die *kinshiprelations* (vgl. Falola/Adebayo 1985: 69; Smith 1976²: 180f.).

²⁰ *noma*, mask., nur Sg. = Landwirtschaft, Bodenbearbeitung; Verbalnomen von *noma* = hacken, pflügen, den Boden bearbeiten (Herms 1987: 128)

²¹ *maigida*, masc., nur Sg. = Hausherr, Ehemann; es kann aber auch eine höfliche Anrede des Mannes durch eine Frau sein (Herms 1987: 114).

²² *iska* Sg., fem., Pl. *iskoki* = Geist, Wind, Luft (Herms 1987: 80)

²³ *Ubangiji*, nur Sg., masc. = Herr Gott, Allmächtiger (Herms 1987: 167)

²⁴ Smith (1976²: 180, Fußnote 102) merkt an, dass dieser Terminus von ChristInnen und MuslimInnen gleichermaßen verwendet wird. Hausasprachige Muslime und Muslimas verwenden jedoch den Ausdruck „Ubangiji Allah“.

²⁵ *gari* Sg., masc., Pl. *garuruwa* bzw. *garurruka* = Stadt (Herms 1987: 65)

²⁶ *sarkin gari* heißt übersetzt „Oberhaupt der Stadt“.

²⁷ *masu unguwa* setzt sich aus dem Plural des Wortes *mai* Sg., masc., Pl. *masu*, welches mit „Besitzer von“ übersetzt wird (Herms 1987: 114) und dem Wort *unguwa* zusammen.

Als *kinship* definiert Giddens (2009⁶: 1123) eine Beziehung,

„which links individuals through blood ties, marriage or adoption. Kinship relations are by definition involved in marriage and the family, but extend much more broadly than these institutions. While in most modern societies few social obligations are involved in kinship relations extending beyond the immediate family, in many other cultures kinship is of vital importance for most aspects of social life.“

Diese Definition macht deutlich, dass es sich hierbei nicht um kleine Kernfamilien, sondern um Großfamilien im weitläufigen Sinn handelt. In der prä-*birane*-Ära war also selbstbestimmtes und weitgehend autonomes Wirken der *kinships* die Norm.

Die *birane*-Periode

Smith (1976²: 181) spricht von einer „Revolution“, als die Autorität der *kinship relations* durch eine Autorität ersetzt wurde, zu deren Hauptaufgaben die Kontrolle des Gebietes beziehungsweise der Menschen eines Gebietes zählte. Außerdem wurde die große Anzahl an kleinen und unabhängigen politischen Einheiten durch Zusammenlegungen vermindert und zentralisiert. Es entstanden Staaten aus ehemals staatlosen Gesellschaften. Diese Veränderung mag einhergegangen sein mit der Gründung von Städten (*garuruwa*) und „Haupt“städten. Diese *birane* bildeten die Zentren der politischen Macht (vgl. Smith 1976²: 181f.).

Der Unterschied zum früheren Typus gesellschaftlicher Organisation besteht auch aufgrund des kosmopolitischen Charakters, der dadurch entstand, dass sich viele Menschen unterschiedlichster Herkunft und oft auch ohne verwandtschaftliche Verbindungen niederließen. Durch Einwanderungen von Einzelnen und Gruppen haben sich die *birane* zunehmend vergrößert und die ökonomischen Aktivitäten in der Landwirtschaft und im Gewerbe ausgeweitet. Beispielsweise ist *birnin Kano*²⁸ in einer fruchtbaren Gegend entstanden, da sich dort der Anbau von Nahrungsmitteln und die gewerbliche Arbeit mit Baumwolle bewerkstelligen ließen (vgl. Smith 1976²: 181f.). Die *birane* waren zum Schutz der Bevölkerung sowie der Äcker und Felder mit einer Mauer umgeben. Die Befestigung bot aber auch Flüchtenden aus der Umgebung Schutz,

²⁸ Die Entstehung des Hausastaates Kano wird in einem eigenen Kapitel geschildert, paradigmatisch für die übrigen (sechs) Hausstaaten. Gründe für die Wahl Kanos sind die bessere Quellenlage und die reichhaltige Forschung darüber.

was auf politische Macht über die Mauern hinaus schließen lässt. Mit der zunehmenden Größe der wirtschaftlichen und strategischen Bedeutung veränderte sich der Typus der politischen Macht (vgl. Smith 1976²: 181f.). Bereits an dieser Stelle ist auf die Bedeutung der Handelsrouten hinzuweisen, die auch als Handelsnetzwerke fungierten. Es entstand ferner auch der Trans-Sahara-Handel, wodurch beispielsweise zwei wichtige Zentren, Kano und Katsina, mit anderen wichtigen Zentren im Westen wie Gao, Timbuktu oder Djenné und im Osten beispielsweise in Kukawa, durch die Sahara hindurch nach Nordafrika Handelsverbindungen unterhielten und diverse Produkte wie Metalle oder Salz importierten bzw. exportierten (vgl. Falola/Adebayo 1985: 79f.). Sowohl *garuruwa* als auch *birane* hatten ihre eigenen Verwaltungsstrukturen, die durch die organisatorischen Forderungen des städtischen Lebens notwendig waren. Die Verwaltung der *birane* wurde komplexer und zeigte sich anhand der zunehmenden Spezialisierung und Hierarchisierung des Beamtentums. So war der *sarkin kasuwa*²⁹ für die Belange des Marktlebens verantwortlich. Aber über allen Ämtern stand der *sarki*³⁰, der *sarkin kasa*, nun Herrscher über das Land. Dieses bezog sich nicht nur auf die jeweilige Hauptstadt *birni* und ihre Äcker, sondern auch auf ein großes Territorium, in welchem viele BewohnerInnen der verschiedenen *garuruwa* und *unguwa* lebten und die den *sarki* als höchsten politischen Machtträger anerkannten. Der *sarki* hatte den politischen Sitz in der jeweiligen Hauptstadt. Diese Organisation entspricht dem Modell eines Hausastaates (vgl. Smith 1976²: 182).

2.2.2. Mythen und Realität

Es mag verwundern, dass Fiktionales und Reales in eine Überschrift gefasst werden, jedoch sind beide teilweise miteinander verbunden: In jedem Mythos steckt auch ein Körnchen Wahrheit bzw. spiegeln die Inhalte, Verwendungszwecke und ihre Verbreitung gesellschaftliche, politische und religiöse Ambitionen wider.

Entstehungsmythen von Gesellschaften und Staaten bieten oft unterschiedliche Varianten. Im ersten schriftliches Dokument zur Erfassung der „Geschichte der

²⁹ *sarkin kasuwa* setzt sich aus dem Hausabegriff *sarki* und *kasuwa* Sg., fem., Pl. *kasuwoyi*, *kasuwai*, *kasuwanni*, der Markt, zusammen (Herms 1987: 90).

³⁰ Die männliche Form *sarki* kann ein Hinweis darauf sein, dass nur Männer diese Ämter ausgeübt haben. Ob dies ausschließlich so war, ist nicht bekannt.

Hausa“ von Mohammed Bello, dritter Kalif von Sokoto und Sohn von Usman dan Fodio aus dem Jahre 1826, wird die Handlung in einen größeren geographischen und historischen Kontext im Zusammenhang mit Entwicklungen im Zentralsudan gesetzt. Der Gründer der *Hausa Bakwai*³¹ war Bawo, ein entlaufener Sklave aus Borno³², der sich Richtung Westen, in das Land der Hausa geflüchtet hatte. Diese Version wurde vom Arabischen ins Englische übersetzt und von den ersten europäischen Reisenden (Denham und Clapperton) 1826 publiziert³³. Doch auch andere europäische Reisende begannen im Zeitraum zwischen dem 19. Jahrhundert bis in die Kolonialzeit hinein Varianten von Ursprungserzählungen zu sammeln. Dadurch versuchten sie mitunter, die Herkunft „der Hausa“ zu rekonstruieren (vgl. Bivens 1997: 1ff.).

Zu der bekanntesten und weitverbreitetsten Version, zählt jedoch die Dauralegende, die trotz ihres Namens „Legende“ als Epos definiert werden kann und generell als „Nationalepos“ der Hausa akzeptiert ist. Französische und englische Quellen, die dieser Legende klar den Vorzug gaben, mögen starken Einfluss darauf genommen haben, dass die Daura/Bayajidda-Legende mit der Unabhängigkeit weiterhin so populär blieb (vgl. Bivens 1997: 2, 25). Auch in diesem Fall gibt es einige Versionen, die in ihrer Erzählstruktur und in der Betonung einzelner Elemente variieren, wobei aber der Erzählkern unverändert bleibt (vgl. Smith 1978: 53).

Anstatt hier viele Versionen davon zu nennen, soll auf die von M.G. Smith³⁴ (1978: 52ff.) recherchierte und etwas ausführlichere Variante der Daura-Legende näher eingegangen werden: Daura erhebt mittels dieses Mythos den Anspruch darauf, der

³¹ *bakwai*, nur Sg. fem. = sieben; *Hausa Bakwai* = die sieben („echten“) Hausastaaten (Herms 1987: 24)

³² Das Reich Kanem-Borno lag teilweise im heutigen Tschad an der Grenze zu Nigeria, wobei Kanem östlich und Borno westlich vom Tschadsee angesiedelt waren (vgl. Stride/Ifeka (1978⁵: 115, 118). Das Reich Kanem-Borno wird zwar oft als ein Reich angesehen, da sie gemeinsame sprachliche, geschichtliche und ethnische Wurzeln haben – Kanuri ist nicht nur eine Sprache, sondern Kanuri wird auch als „ethnische Identität“ verstanden, die die beiden Reiche oft als Einheit zusammenfassen lässt (vgl. Stride/Ifeka 1978⁵: 113) –, jedoch ist das Auftreten der Reiche chronologisch anzusehen. Quellen von arabischen Reisenden und Geographen aus dem neunten Jahrhundert unserer Zeitrechnung belegen die Bekanntheit und politische Einheit des Reiches Kanem. Ab dem elften Jahrhundert übernahm die Dynastie der Sefuwa die Macht. Spätestens seit dieser Zeit wurde in den Führungsschichten der Islam praktiziert. Bereits vor dem zwölften Jahrhundert verließen viele Kanem, wanderten in Richtung Westen und ließen sich westlich des Tschadsees in Borno nieder. Im dreizehnten Jahrhundert konnte Kanem das Reich Borno einnehmen und Ende des vierzehnten Jahrhunderts war die Sefuwa-Dynastie gezwungen, ihren Sitz in Kanem aufzugeben und sich in Borno zu etablieren (vgl. Lange 1984: 238f., 255f., 258).

³³ siehe dazu Bivens 1997: 3, FN 5

³⁴ Der leider bereits im Jahre 1993 verstorbene Sozialanthropologe Michael Garfield Smith hinterließ akribisch analysiertes Material bezüglich der historischen Entwicklungen in den Hausastaaten Daura, Zaria und Kano. Auf letzteres wird noch in dieser Arbeit zurückgegriffen.

älteste und ursprüngliche Hausastaat gewesen zu sein. Schriftliche Belege der Überlieferungen existieren etwa seit dem 16. Jahrhundert. Es ist wichtig anzumerken, dass es sich auch hier um ein „Produkt“ aus verschiedenen heterogenen Elementen handelt, die sich auch auf unterschiedliche Zeitebenen beziehen können. Die Gründung der Stadt und des Staates Daura geht auf die Königin Daura zurück, einer Nachfahrin von Abdul Dar, der das Königtum in Tripolis nicht aufrechterhalten konnte und somit südwärts gezogen war. Er ließ sich in der Gegend des späteren Daura nieder und schuf dort ein Chieftum, dem nach ihm neun³⁵ Frauen³⁶ vorstanden und das sukzessive von ihnen ausgebaut wurde. Diese Frauen trugen den Titel der *Magajiya*³⁷ und es wird vermutet, dass die Nachfolge über die Verwandtschaftslinie der Mutter (Matrilinearität) verlief. Daura soll zu Beginn ihrer Regierungszeit Gebiete außerhalb der Stadt erobert und dadurch ihre Macht erweitert haben.

Der Legende nach hat innerhalb Dauras Regierungszeit eine Schlange den Zugang zur Wasserquelle versperrt und ihn nur freitags freigegeben. Dieser Zustand dauerte an, bis ein Reisender das Tier tötete: Dieser Reisende war Bayajidda, auch bekannt als Abuyazido oder Abuyazid, ein Prinz aus Bagdad, der vor seiner Ankunft in Daura am Hof des *Mai*³⁸ von Borno³⁹ gelebt hatte, ein Reich, das Kontakte zu den Hausstaaten pflegte. Dieser gab ihm seine Tochter, die *Magira*⁴⁰ von Borno zur Frau. Doch der Herrscher, um seine Macht besorgt, wollte ihn töten lassen. Die *Magira*⁴¹ aber warnte ihn und so flohen sie Richtung Westen, wo seine Frau in Garun ta Gabas einen Sohn gebar. Der Held dieser mythischen Erzählung ließ seine Frau mit dem Kind zurück und nahm seine Reise Richtung Westen gemeinsam mit seiner Konkubine auf. Er gelangte über Dalla Rock, wo er eine Gemeinschaft

³⁵ Die Namen der Frauen sind überliefert als: Kufunu, Gufunu, Yakunu, Yakunya, Waizamu, Waiwaina, Gidirgidir, Innagari und Daura (vgl. Smith 1978: 53).

³⁶ Nach Awe (2001²: 8) geben einige Quellen auch siebzehn Königinnen vor Dauras Regierungszeit an.

³⁷ *magaji* Sg.masc./*magajiya* Sg. fem., Pl. *magada* = Erbe, Nachfolger/Erbin, Nachfolgerin (Herms 1987: 112) oder: *Magaji* Sg., masc/*Magajiya* Sg., fem., Pl. *Magazai* bzw. *Magadai* = HerrscherIn, KönigIn (Herms 1987: 113)

³⁸ Bei *Mai* handelt es sich um einen Begriff aus der Sprache Kanuri und ist ein Königstitel der Reiche Kanem und Borno (Cyffer/Hutchison (eds.) 1990: 116). Zu den Reichen Kanem und Borno, siehe FN 33.

³⁹ Stride/Ifeka (1978⁵: 86) nennen stattdessen das Reich Kanem. Dies mag auch damit zusammenhängen, dass sie Kanem als erstes und Borno als zweites Reich ansehen (vgl. Stride/Ifeka 1978⁵: 118) und sie dadurch auf die chronologisch frühere Phase hinweisen wollen, in der Mythen entstanden seien.

⁴⁰ *Magira* bzw. *Mairá* ist ebenfalls ein Begriff aus dem Kanuri und war ein traditioneller Titel für die Königinmutter der Reiche Kanem und Borno. (Cyffer/Hutchison 1990: 117)

⁴¹ Awe (2001²: 9) erwähnt in diesem Zusammenhang *Magira* nicht als einen Titel, sondern als einen Namen.

talentierter Schmiede kennenlernte, die ihm ein spezielles Schwert anfertigten, schließlich nach Daura. Dort bezog er Quartier bei einer alten Frau, die ihm mitteilte, dass Wasser nur an Freitagen aus dem Brunnen geschöpft werden dürfe, da darin eine Schlange, namens *sarki*⁴² oder verkürzt Ki säße und die BewohnerInnen an allen anderen Wochentagen davon abhielte. Er aber köpfte die Schlange mit seinem Schwert und nahm ihren Kopf mit sich. Die Neuigkeit verbreitete sich sehr rasch und so erfuhr auch die Königin vom Tod der Schlange. Daura, die bei Tötung der Schlange ihr halbes Königreich als Belohnung versprochen hatte, wollte nun bei Bayajidda ihr Versprechen einhalten. Doch dieser zog eine Heirat mit ihr vor und nahm den Platz an Dauras Seite ein (vgl. Smith 1978: 52ff.). Zunächst kinderlos brachte ihn Daura mit einer Sklavin zusammen, die einen Sohn gebar. Doch bereits kurze Zeit später bekam auch Daura einen Sohn, den sie Bawo nannten und der nach ihrem Tod die Herrschaft übernahm. Dieser hatte mit drei Ehefrauen sechs Söhne, die die Namensgeber von sechs großen Hausstaaten – *Hausa Bakwai* – wurden. Kano, Daura, Zaria, Gobir, Katsina und Rano; Bawos Halbbruder war der Vater des Namensgebers für den siebenten Staat Biram. Allen sieben Nachkommen Bayajiddas wurden unterschiedliche Aufgaben zugeteilt: der Jüngste, Duma, forcierte in Gobir die Kriegskunst; Kazure, Bawos Nachfolger, in Daura und Kumayau in Katsina schufen den führenden Handel; Bagauda bekam in Kano und Zamnakogi in Rano das Monopol über Indigo-Herstellung und waren somit für die Färberei verantwortlich; Gunguma übernahm in Zazzau die Verantwortung für den Sklavenhandel. Zusätzlich heißt es, dass Bawos anderer Halbbruder, der Sohn der Sklavin, sieben Söhne hatte. Diese gründeten die Staaten Zamfara, Kebbi, Gwari, Yauri, Nupe, Yoruba und Kwararafa - die *Banza Bakwai*⁴³ oder „unreinen“ Sieben.

⁴² Während Wissenschaftler wie Smith (1978: 53) angeben, dass die Herkunft des Titels *sarki* vom Namen der Schlange herrührt, verweisen andere Wissenschaftler wie Hogben und Kirk-Greene (1966: 147f.) u.a. auf den Begriff als linguistische Kreation des Wortes *sare-kia*, das Schlangentöter bedeutet und dessen verkürzte Form, *sarki*, zum Herrschertitel wurde. Das Verb *sara* (ee/i) trans. bedeutet zerhacken, zerbrechen (Herms 1987: 141). Das Wort „kia“, konnte nicht gefunden werden, jedoch der Begriff *sari-ka-noke*, der für eine Schlangenart, aber auch für Terror steht (Herms 1987: 141).

⁴³ *banza*, nur Sg. fem. = Sinnlosigkeit, Nutzlosigkeit; *banza bakwai* bedeutet: die „unechten“ Sieben; Herms (1987: 26) übersetzt es interpretativ mit: die sieben „unechten“ Hausstaaten. Stride und Ifeka setzen *banza bakwai* ebenfalls mit „impure Hausa states“ (Stride/Ifeka 1978⁵: 87) gleich, auch wenn der Begriff an sich dies nicht direkt aussagt. Vielmehr sind mit Ausnahme von Zamfara die angesprochenen Staaten keine Hausstaaten im eigentlichen Sinn gewesen. Ausschließlich hier von „unreinen“ Hausstaaten zu sprechen, scheint deshalb etwas gewagt zu sein.

Bawo und sein älterer Halbbruder, der in Garun ta Gabas geboren worden war, können nicht nur auf eine legitime, die Eltern waren verheiratet, sondern auch auf deren königliche Abstammung vorweisen. So kann angenommen werden, dass sich der Ausdruck der „reinen“ Hausstaaten auf die „reine“ Abstammung der Gründer bezieht (vgl. Awe 2001²: 8ff.; Smith 1978: 54f.; Stride/Ifeka 1978⁵: 86f.).

Die Ehe von Abuyazid und Daura wirkte sich auf die Bevölkerung so aus, dass alle Hausstaaten zwar unabhängig, aber aufgrund ihrer gemeinsamen Sprache miteinander verbunden waren. Daura blieb das spirituelle Zentrum. Mit der Nachfolge von Bawo und seinen Söhnen veränderte sich die politische Struktur. Der Nachfolger war nun ein Mann und die Herrschaft wurde über die männliche Linie weitergegeben. Die Tradition von weiblicher Führung wich der neuen Ordnung aber nicht ganz (vgl. Awe 2001²: 9f.; Stride/Ifeka 1978⁵: 87).

Interessant ist, dass in der Variante von Mohammed Bello Bayajidda gar nicht und Daura nur in der Rolle als Mutter von Bawo Erwähnung finden. Das Nationalepos hingegen spiegelt eine panislamische Metapher für islamische – nicht-islamische Verbindungen wider, die zudem eine literarische Version zur Verbreitung des Islam darstellt (vgl. Bivens 1997: 5, 10).

Stride und Ifeka (1978⁵: 87) deuten den Mythos/das Nationalepos folgendermaßen:

„The tradition that Bayajidda arrived alone mounted on a strange animal indicates that the immigrants were a minority group who intermarried with the indigenes and that they may have introduced the horse or donkey. Initially, some invading groups may have imposed some features of their culture on their hosts. For example, the slaying of the snake may well represent a change in religion, while the marriage to Daura and the importance of male descendants implies a constitutional change from matrilineal to patrilineal succession. However, the later history of the Hausa states shows clearly that indigenous culture triumphed.“

Stride und Ifeka interpretieren anhand dieses Mythos/Nationalepos gesellschaftliche Gegebenheiten und Veränderungen. Dadurch, dass die BewohnerInnen Fremden nicht feindlich gesinnt waren, ja es sogar möglich war, in die Gesellschaft einzuheiraten, dürfte die Besiedlung davor sehr dünn gewesen sein. ImmigrantInnen und ihre Kulturen

waren erwünscht, gewisse Elemente davon wurden übernommen. Auch in Bezug auf die Religion könnten sich durch die Einwanderungen einschneidende Veränderungen ergeben haben.

Wie bereits erwähnt, dient dieses Nationalepos zumeist nicht nur der Einführung in die (politische) Geschichte des Hauslandes, sondern wird außerdem oft als potentielle historische Quelle verwendet (vgl. Bivens 1997: 1).

So ist die Dauralegende eine wichtige Quelle, die auf politische Machtfunktionen von Frauen höherer Schichten hinweist und dadurch ist es weniger überraschend, dass Frauen höheren gesellschaftlichen Rangs in den jeweiligen Hausstaaten wichtige politische Ämter innehatten, wenn sie nicht sogar als Herrscherin fungierten. Bis jetzt gibt es schriftliche Hinweise auf drei Herrscherinnen, welche die Geschicke ihrer Staaten lenkten: zum einen eine Königin aus Zamfara⁴⁴ und zum anderen zwei Königinnen aus Zazzau⁴⁵.

Zamfara galt zwar als „unechter“ »Hausa«staat, er hatte aber sehr lange große Macht inne. Im Hinblick darauf, ob Frauen eine politische Rolle spielten, kann gesagt werden, dass auch im Ursprungsmythos des Hausstaates - ob „echt“ oder „unecht“ - Frauen sehr wichtig waren. Demzufolge gab die Tochter des Königs von Gobir, die Fara genannt wurde, dem Hausstaat Zamfara den Namen. Ihr Sohn wurde der König von Zamfara und bildete somit den Anfang der Könige von Zamfara (vgl. Krieger 1959: 21).⁴⁶

Etwa zu Beginn des 14. Jahrhunderts hat der erste König regiert. Argoje, Tochter von Bakara, war die Vierte in der Königsliste und die einzige herrschende Frau. Viel ist nicht über Argoje bekannt, sie dürfte um 1350 regiert haben. Die Quellen sind laut Krieger (1959: 27) aufgrund ungenauer Datierung und der fehlenden Überprüfbarkeit durch Quellen der Nachbarstaaten mit Vorsicht zu genießen. Fest steht nur, dass als Vierte der Königsliste eine Frau regiert hat und aufgrund ihrer erfolgreichen Kriegsführung sehr gefürchtet wurde (vgl. Krieger 1959: 24-27).

⁴⁴ im östlichen Gebiet der heutigen Provinz Sokoto gelegen (vgl. Krieger 1959: 7).

⁴⁵ alter Name für Zaria

⁴⁶ Bezüglich des Mythos um Fara und der Stadtgründung gibt es viele Versionen, einige davon sind in Krieger (1959: 20-24) angegeben.

Über Königin Amina von Zazzau ist mehr bekannt. Der Name Zazzau bezieht sich auf ein berühmtes Schwert, das von der Bevölkerung verehrt wurde und bereits ihr Zusammengehörigkeitsgefühl prägte, noch bevor dies eine königliche Herrschaft hätte vermögen können (vgl. Hogben/Kirk-Greene 1966: 215, 217).

Die Zaria-Chronik zählt ungefähr 60 HerscherInnen auf, bevor der Jihad unter der Führung von Usman d'an Fodio 1804 begann. Der erste Herrscher war Gunguma, der gemäß der Legende ein Enkel von Bayajidda war. Die Zaria-Chronik besagt auch, dass bereits im späten 15. / frühen 16. Jahrhundert unter der Herrschaft des 18. Königs der Islam eingeführt worden sei. Nohir, der in der Herrscherliste auf Rang 20 angeführt ist, verstarb im Jahre 1535 ohne männlichen Erben. Darauf bestieg sein Bruder Kawanissa den Thron, verstarb aber nach einem Jahr seiner Herrschaft. Die Wahl der Nachfolge fiel auf die Tochter von Nohir, Bakwa Turunku.⁴⁷ (vgl. Abubakr 2001²: 18; Hogben/Kirk-Greene 1966: 215f.; Sweetman 1987³: 24). Ihr Name dürfte „the female stranger belonging to the Toronke people“ (Hogben/Kirk-Greene 1966: 216) bedeuten. Mit und unter der Regierung von Bakwa Turunku im 16. Jahrhundert kam es zu entscheidenden Veränderungen. Sie erkämpfte nicht nur weitere Gebiete, sondern gründete auch eine neue Stadt, die sie nach ihrer zweiten Tochter, Zaria, benannte. Der Hausstaat Zazzau wurde später durch den Namen Zaria ersetzt. Amina, die älteste Tochter, erbte nicht nur den Thron, sondern auch das kriegerische Talent der Mutter (vgl. Hogben/Kirk-Greene 1966: 216; Sweetman 1987³: 24). Amina erhielt im Alter von sechzehn Jahren den Titel *Magajiya*⁴⁸ und später den Titel der *sarauniya*. Aufgrund ihrer Ämter erlangte sie sehr früh politische Fähigkeiten und Kenntnisse, somit - für ihre spätere Laufbahn entscheidend - politische Praxis (Abubakr 2001²: 16-19). Über den Zeitpunkt ihrer Herrschaft gibt es nach Sweetman (1987³: 25) mehrere Versionen. So heißt es, dass Amina den Thron im Jahre 1536 bestieg und bis 1573 regierte, während in einer anderen Version Karama König wurde und Amina wegen ihrer militärischen Erfolge nach seinem Tod 1576 seine Nachfolgerin wurde.

⁴⁷ Interessant ist, dass Callaway (1987: 8f.) Bakwa Turunku als Vater von Amina und Zaria angibt, obwohl sie sich inhaltlich auf Hogben und Kirk-Greene (1966: 216) bezieht, die Bakwa Turunku als Herrscherin bezeichnen.

⁴⁸ Herms verweist auf den historischen Ausdruck *Magajiya*, ein Titel für die Herrscherin in Zaria (Herms 1987: 113). Von der *Magajiya*, wie auch von vielen anderen führenden AmtsträgerInnen, wurde die tägliche Anwesenheit am Hof erwartet (vgl. Abubakr 2001: 18).

Trotz der verschiedenen Versionen bezüglich ihrer Regierungszeit sind sich die Quellen über ihre kämpferischen und militärischen Leistungen einig. Im Laufe ihrer Regentschaft konnte sie nicht nur ihr Gebiet südlich und westlich in Richtung des Flusses Niger ausdehnen, sondern zollten ihr andere Hausstaaten, die sie angegriffen hatte, Tribut. So sandte ihr beispielsweise der Herrscher von Nupe vierzig Eunuchen und 10.000 Kolanüsse. Es ist nicht überliefert, ob sie sich jemals verheiratet hat. Der Legende nach verbrachte sie aber in jeder eroberten Stadt die Nacht mit einem Mann, den sie aber am nächsten Morgen köpfen ließ. Auf welche Weise Königin Amina starb, ist nicht bekannt. Fest steht aber, dass sie sich politischen Respekt bei ihrem Volk, ihren Nachbarn und Feinden verschafft hatte (vgl. Hogben/Kirk-Greene 1966: 217f.; Sweetman 1987³: 25).

2.2.3. Charakteristika eines Hausstaates

Diese Art des Staatstypus baut auf ein Oberhaupt in Form eines Königs oder einer Königin auf. Die Weitergabe der Macht verläuft meist über die Familiendynastie. Smith (1976²: 183) verweist aber auf den „feudalen“ Charakter der Herrschaft:

„[...] it was essentially feudal in nature [...], the power of the king depending on the degree to which he could command the service [...] of supporters of his authority; this degree in turn being dependent on the wealth of the *sarki* which could be used for rewarding his supporters, and on the needs of potential supporters which they might expect that the *sarki* could meet for them.“ (Smith 1976²: 183)

In der Tat ähnelt diese Vorgehensweise auf den ersten Blick dem Usus der Feudalherrschaft bzw. des Feudalismus⁴⁹, der in Europa gebräuchlich war. Ob und inwiefern in Afrika von Feudalismus gesprochen werden kann und inwieweit die Hausstaaten als feudal organisiert bezeichnet werden können, ist in der Literatur jedoch umstritten. Diesen Gedanken greift Jack Goody in seinem Artikel „Feudalism in Africa?“ (1963) auf. Zunächst schildert er die Problematik hinsichtlich der Verwendung des Begriffes. Immer mehr Fachdisziplinen greifen auf ihn zurück, wodurch die Bedeutung bzw. Definition des Begriffs immer weiter ausgedehnt wird. Es gibt eine

⁴⁹ Zur Definition des Feudalismus in Europa und Vertiefung in diese Thematik siehe Bloch (1991).

allgemeine Übereinstimmung, welche besagt, dass die Feudalgesellschaft ein Vasallentum aufweise und das Lehen zumeist in Form von Land gestellt werde. Als Gegenleistung werde militärische Unterstützung und Loyalität verlangt (vgl. Goody 1963: 1ff.).

In der Forschung haben sich zur weiteren Definition zwei Linien herausgebildet:

Die eine legt den Schwerpunkt auf die politische Struktur. Hier wird die Meinung vertreten, dass es sich bei Feudalismus um eine örtlich fixierte Regierungsform handelt, die mit dem Vorkommen von Lehen einhergeht. Die abhängigen Lehen bilden für den Lehensherrn und diejenigen, die sein Gebiet bewohnen, eine örtliche Organisation. Selbst im Hinblick auf Macht dezentralisiert, werden sie aber mit einer schwachen zentralisierten Regierungsform gleichgesetzt, die vom Vasallentum abhängig ist, um militärische Unterstützung zu gewährleisten (Goody 1963:4).

Die andere Linie setzt den Fokus auf ökonomische Aspekte, indem sie darin eine charakteristische Form eines Produktionssystems sieht.

Beide Linien jedoch bedingen einander in der Praxis. Solch theoretische Annäherungen an das System des Feudalismus wurden von verschiedenen WissenschaftlerInnen auch auf präkoloniale Regierungsformen Afrikas übertragen, wobei beispielsweise auch die Staaten Nordnigerias mit diesem politischen System des europäischen Mittelalters verglichen wurden (vgl. Goody 1963: 4).

M.G.Smith⁵⁰ leitet sein Kapitel „Offices and Commissions“ in seinem bereits zitierten Werk „The Affairs of Daura“ folgendermaßen ein:

„As in other Hausa states, the basic unit of government in Daura, both before and since the jihad, is office (*saurata*, pl. *sarautu*), a unique corporation sole, distinguished from similar units by its peculiar designation, the title (also called *sarauta*); its specific functions and jurisdiction; hierarchic alignments; conditions of eligibility and tenure; endowment of fiefs; and various other properties. In all these Hausa states, government is the activity of an elaborate official structure, the peculiar details of which serve to distinguish each from its neighbours“. (Smith 1978: 74)

Daraus geht hervor, dass der *sarki* sich mit einem streng hierarchisierten Beamtenwesen umgab, das je nach Titel und Rang Dienste leistete und Privilegien genoss. So war der

⁵⁰ Goody (1963: 5) verweist im Zusammenhang mit etwaigem Feudalismus in Nordnigeria ebenfalls auf M.G. Smith, zitiert jedoch aus dessen Werk „Government in Zazzau“ (1960).

sarki gezwungen, einen Ausgleich zwischen seinen Interessen als Herrscher und denen/der *masu sarauta*, der LehensherrInnen, zu schaffen. Das Erbprinzip wurde aufgrund der immer mehr erstarkenden BeamtInnen, die als *king-makers* galten, möglich. Durch Machtverlust des *sarki* wurden die Ämter der Lehen innehabenden Personen in späterer Zeit erblich (vgl. Smith 1976²: 183).

Während die politische Autorität in der Frühzeit noch bei den Familienoberhäuptern und Altersklassen lag, entstand nun eine scharfe Trennung zwischen den Mächtigen – *masu sarauta* – und den Untergebenen – *talakawa*⁵¹ –, da *talakawa* grundsätzlich keine Ämter bekleiden durften. Es war deshalb sehr schwierig für die *talakawa*, in die Klasse der „LehensträgerInnen“ aufzusteigen, außer sie wurden für hervorragende militärische Leistungen belohnt. Mit der Etablierung des Königshofes entstand auch der Stand der PalastbeamtInnen, der *fadawa*⁵² und der PalastsklavInnen⁵³, die sich aus der Klasse der *talakawa* rekrutierten. Doch im Allgemeinen gestattete diese starre gesellschaftliche Stratifizierung kaum ein Aufsteigen in höhere Klassen (vgl. Smith 1976: 183f.).

2.3. Politik und Gesellschaft in Kano vor dem 19. Jahrhundert

In diesem Kapitel liegt der Fokus auf innenpolitischen und gesellschaftspolitischen Strukturen, die von Frauen mitgestaltet wurden bzw. in denen Frauen miteinbezogen waren.

In Kano gab es keine einzige Herrscherin, welche die Geschicke des Staates leitete. Warum dem so war, soll anhand der Geschichte dieses Hausstaates untersucht werden. Die fehlende regierungspolitische Macht bedeutete jedoch nicht, dass politisches Handeln der Frauen am Hofe nicht stattfand - ihr politisches Handeln zeigte sich auf bedacht-subtiler Weise. Hier von „bedacht-subtilem Handeln“ zu sprechen, soll es erleichtern, die Handlungsvarianten greifbarer zu machen. Unter „bedacht-subtilem Handeln“ wird eine Zugangsweise verstanden, wodurch Frauen zwar im

⁵¹ *talaka* Sg., masc., Pl., *talakawa* = Arme, „einfacher“ Mensch, Proletarier/in (Herms 1987: 153) *talakawa* wird im Sinne von „gemeines“ Volk verwendet.

⁵² *bafada* Sg., masc., Pl. *fadawa* = Beamte/r, ein/e zum Hof Gehörige/r, RatgeberIn (Herms 1987: 23)

⁵³ Smith (1976: 184, Fußnote 108) weist darauf hin, dass die Sklaverei hauptsächlich dann auftrat, wenn die Staaten begannen, sich gegenseitig zu bekriegen und Nicht-Hausa-Gebiete überfielen. Sklaverei in Afrika umfasste ein anderes Spektrum von Abhängigkeitsverhältnissen als die Sklaverei, die in den südlichen USA und anderen Gebieten wie der Karibik ab dem 16. Jahrhundert eingesetzt hatte. Als weiterführende Literatur siehe dazu beispielsweise Kopytoff /Miers 1979; Meillassoux 1986.

regierungspolitischen Geschehen eher selten eine sichtbare Rolle spielten, die aber dennoch Nischen geschaffen und ausgebaut haben, die es ihnen erlaubten, ihren ökonomischen und auch innerpolitischen Ambitionen nachzugehen, ohne für den Herrscher und seine Beamten, den patriarchalen Staatsapparat, eine machtpolitische Bedrohung zu werden.

2.3.1. Ursprungsmythen

Es gibt zwei Varianten von Mythen, die den Ursprung Kanos zum Thema haben. Beide schließen sich nicht gegenseitig aus, was erneut einen Hinweis auf die multidimensionale Natur der historischen Wahrheit darstellt (vgl. Isichei 1983: 144). Smith (1997: 8) verweist zum einen auf den *Song of Bagauda*, ein Volksgedicht, zumeist von BettlerInnen in der Stadt Kano gesungen, das beispielsweise der Wissenschaftler Mervyn Hiskett aufgenommen, übersetzt und analysiert hat, zum anderen auf die Kano-Chronik, welche Palmer ins Englische übersetzt hat. Das Gedicht über Bagauda steht in einer komplexen Erzähltradition und wurde über Generationen in stereotypisierter Form weitergegeben. Diese oder eine parallele Tradition könnte als Basis für die Kano-Chronik gelten (vgl. Smith 1997: 8).

Bagauda war laut Überlieferung ein tapferer Jäger aus Gaya⁵⁴, der das Gebiet der späteren Stadt Kano urbar machte. Viele Jäger folgten ihm, raubten Frauen, verbanden sich mit ihnen und begannen, das Gebiet zu kultivieren. Doch dann brach eine Hungersnot aus. Zu dieser Zeit kamen auch EinwanderInnen in das Gebiet, die nach Nahrung suchten. Die EinwohnerInnenzahl nahm zu und so auch die Hungersnot. Die Menschen lebten verstreut und hatten folglich keinen Schutz. Schließlich wählten sie Bagauda als ihren Beschützer und unterstellten sich ihm (vgl. Smith 1997: 112).

⁵⁴ ein Gebiet bzw. heute eine Stadt im Bundesstaat Kano.

Gemäß der Kano-Chronik⁵⁵ war Barbushe Nachfahre von einem Jäger namens Dalla, der ein Haus am Dalla-Hügel⁵⁶ bewohnt hatte und dort mit seinen Frauen und Kindern gelebt hatte. Barbushe übertraf seine Vorfahren an kultischem Wissen und religiösen Fähigkeiten. Aufgrund dessen war er der Mächtigste und wurde so zum Oberhaupt über seine Brüder. Dreizehn weitere Männer übernahmen wichtige Funktionen, dienten aber unter Barbushe. Ihr Gott war *Tchunburburai*. Dieser war mit einem Baum namens Shamuz verbunden, welcher von einer Mauer umgeben war. Nur Barbushe konnte sich dem Baum nähern, ohne getötet zu werden. Eines Tages sagte er das Kommen eines Mannes voraus, der das Land einnehmen werde. Eine Generation später erreichte Bagauda mit seinem Heer das Gebiet und wurde der erste *sarki* (nach Palmer 1908: 63f.).

Anhand dieser Erzähltraditionen ist ersichtlich, dass, im Gegensatz zu den Mythen von Daura und Zamfara, Frauen weder eine aktive Rolle übernahmen noch explizit Erwähnung finden. Bagauda ist der Enkel von Bayajidda und Daura. Durch die geänderten Herrschaftsformen, die durch Bayajidda entstanden waren, änderte sich auch die Erzähltradition. Der Fokus lag nun auf der patrilinearen Herrschaftslinie.

2.3.2. Politische und gesellschaftliche Gegebenheiten – einige Eckpfeiler

Der Historiker Aaron J. Gurjewitsch (2000) hat eines seiner Werke, „Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen“ betitelt. „Stumme Zeugen“, eine treffende Bezeichnung. Leider handelt dieses Kapitel nur von der aristokratischen Schicht, denn aufgrund der fehlenden Quellen können kaum Reaktionen der *talakawa* dokumentiert werden.

⁵⁵ Smith (1997: 8) gibt an, dass H.R. Palmer die Kano-Chronik etwa 1906/07 übersetzt hatte, als er als Kolonialbeamter in Katsina tätig war und deshalb mit den Einzelheiten im Hinblick auf die politischen Gegebenheiten in Kano wenig vertraut war.

⁵⁶ Kano dürfte bis zum 15./16. Jahrhundert regional verbreitet noch eher unter dem Namen Dalla bekannt gewesen sein. Während bereits externe Quellen dieser Zeit, wie die vom Kleriker al-Maghili und dem Reisenden Leo Africanus, bereits von Kano sprechen, hat in zeitgenössischen Quellen des Königreichs Borno noch der Name Dalla Verwendung. Es wird außerdem davon ausgegangen, dass die Stadt Dalla/Kano in etwa ab Mitte des 15. Jahrhunderts zur dauerhaften Hauptstadt geworden sei (vgl. Nast 2005: 60f.).

Die Kano-Chronik nach Palmer (1908) listet in der Zeit von 999 bis 1892 insgesamt 48 Herrscher auf. Obwohl sie eine wichtige Quelle der Geschichte des Hausastates Kano darstellt, muss nochmals betont werden, dass sie nicht unkritisch herangezogen werden darf. Es ist hervorzuheben, dass die Mütter der Könige jeweils namentlich erwähnt sind, jedoch enthält die Chronik kaum zusätzliche Informationen über sie.

Im Folgenden sollen hier nicht die Nachfolger von Bagauda akribisch genau aufgelistet werden. Es soll aber erwähnt werden, dass etwa ab dem 12. Jahrhundert die *sarakuna* intensiv damit begannen, die umliegenden Gebiete zu erobern und die Bevölkerung in den Staat einzugliedern. Der Herrscher Usumanu Zamnagawa regierte von 1343 bis 1349. Er ist der erste Herrscher, der mit muslimischem Namen in der Königsliste vermerkt ist, was darauf hinweist, dass er nicht nur Kontakte mit eingereisten Muslimen hatte, sondern auch selbst zum Islam übergetreten war. Es besteht auch die Möglichkeit, dass muslimische Malinke⁵⁷ in Kano eingefallen seien und die Oberschicht dadurch in Kontakt mit dem islamischen Glauben gekommen sei (vgl. Smith 1997: 114ff.).

Die Kano-Chronik erwähnt, dass ab der Regierungszeit von Yaji (1349-1385) *Wangarawa*⁵⁸ aus Mali Einzug im Hausaland hielten und den muslimischen Glauben brachten (nach Palmer 1908: 70). Jedoch kann angenommen werden, dass es sich bei den *Wangarawa* auch um Händler gehandelt hat, die maßgeblich daran beteiligt waren, die Hausastaaten in die Fernhandelsrouten zu integrieren, ein Prozess, der im 16. Jahrhundert abgeschlossen war (vgl. Fuglestad 1978: 328).

Als einer der wichtigsten und größten Herrscher wird Muhammad Rumfa genannt. Er regierte von 1463 bis 1499. Seine wichtige politische Rolle bezog sich nicht nur auf seine Reformen, sondern auch auf die Förderung des Islam. Bereits unter Yakubu⁵⁹ waren u.a. Fulani⁶⁰ aus Mali in das Hausagebiet gekommen und während die meisten nach Borno weiterreisten, blieben einige, um die Lehren über den und vom Islam zu verbreiten (nach Palmer 1908: 76f.).

⁵⁷ Bereits im 11. Jh. haben Malinke das Reich Mali gegründet, das im Laufe der Zeit sehr mächtig wurde. Sprachwissenschaftlich wird ihre Sprache den Mande-Sprachen zugeordnet (vgl. Mabogunje 1976²: 18).

⁵⁸ Der Hausabegriff *Wangarawa* ist der Pl. von *Wangara*. Es ist die Bezeichnung für Händler, die zugleich oft auch religiöse Gelehrte waren. Diese Händler betrieben vom Westen aus in der Region ihre Geschäfte (vgl. Fuglestad 1978: 328; Kaese 2000: 402).

⁵⁹ Die Kano-Chronik erwähnt ihn als Rumfas Vater (vgl. Palmer 1908: 76); andere Quellen verweisen auf ihre Halbbruderschaft nach dem paternalen Verwandtschaftssystem. Die Kano-Tradition unterscheidet jedenfalls zwischen der von Bagauda gegründeten Dynastie und derjenigen, die Rumfa gegründet hat (vgl. Smith 1997: 129).

⁶⁰ Die Hausabezeichnung für die Fulbe.

2.3.2.1. Reformen unter Mohammad Rumfa (reg. 1463-1499)

Unter Rumfas Herrschaft änderte sich der Führungscharakter fundamental.

Aufgrund der kontinuierlichen Zuwanderung und Ausweitung der ethnischen Heterogenität der Hauptstadt, aber auch weil sich Kano zeitweilig dem Reich Borno unterordnen musste und ihm tributpflichtig war, schufen Rumfa und sein BeraterInnenstab einige Programme für die Stabilisierung und Steigerung seiner Macht (vgl. Smith 1997: 129ff.). Von politischer Bedeutung war die Institutionalisierung der *tara*⁶¹ *ta Kano*, der „Kano Neun“⁶², als Rat des Staates, in dem mitunter der *galadima*⁶³ und Inhaber anderer traditioneller Ämter, tagten. Rumfa schuf aber auch neue Ämter, wovon er einige in den Rat aufnahm. Dies tat er, um seine Macht zu stärken und sich so gegenüber den mächtigen Ämtern wie dem des *galadima* zu behaupten. Er ließ für sich einen neuen umzäunten Hof errichten, welcher noch heute existiert, sowie eine neue Stadtmauer. Des Weiteren wurde auf sein Geheiß hin die erste Moschee mit einem Minarett in Kano gebaut. Der geheiligte Baum, Shamuz, - aus Barbushes Zeit – wurde gefällt. Ein Zeichen dafür, dass er mit der traditionellen Religion gebrochen hatte. Er verknüpfte auch politische mit religiösen Interessen, indem er zwei jährlich stattfindende muslimische Feste dafür institutionalisierte, dass nach den Gebeten die AmtsträgerInnen und seine Vasallen im geordneten Ablauf ihre Gefolgschaft, Treue und Loyalität bekräftigten. Dies galt als zentrales öffentliches Regierungsritual, das, wie viele andere seiner Erneuerungen, von anderen Hausstaaten übernommen wurde. Da die Prosperität in Kano zunahm und der Herrscher den reisenden muslimischen Gelehrten Gastfreundschaft gewährte und ihren Rat suchte, vergrößerte sich auch die Anzahl der muslimischen EinwohnerInnen (vgl. Smith 1997: 131-135).

Die schnell größer werdende muslimische Gemeinde, bestehend aus Predigern/Gelehrten und Händlern, beeinflusste Rumfa sehr stark. Deshalb versuchte er, mit ihr eine Allianz zu bilden und, so mutmaßt Fuglestad (1978: 335), dass Rumfa eine „Massenkonversion“ zum Islam anstrebte. Dadurch sollte die Macht der traditionell religiösen *priest-chiefs*, die innerhalb des Volkes große Macht innehatten und

⁶¹ *tara* = neun (Herms 1987: 155)

⁶² Wahrscheinlich hat er dieses Modell von seinem „Oberherrn“, dem *Mai* von Borno, übernommen, der den „Rat der Zwölf“ geschaffen hatte (vgl. Smith 1997: 132).

⁶³ *galadima* Sg., masc., Pl. *galadimomi* ist ein wichtiger traditioneller Titel. Der *Galadima* war der persönliche Stellvertreter (Herms 1987: 63).

bedeutendes Ansehen genossen, geschmälert bzw. ihr ein Ende bereitet werden. Yakubu hatte bereits vor ihm versucht, eine neue politische Autorität zu schaffen (vgl. Fuglestad 1978: 335). Obwohl der Hausastaat vom Handel mit Unterstützung von muslimischen Händlern und Gelehrten profitierte und obwohl Rumfa mit deren Hilfe den Islam als „Staatsreligion“ einführen wollte und der traditionellen Religion entgegentrat, blieb ein großer Machtanteil bei den Priestern (vgl. Fuglestad 1978: 338). Über dieses Dilemma, das sich noch weit nach Rumfas Regierungszeit fortsetzte, resümiert Fuglestad (1978: 338f.):

„Hence they [the kings, J.H.] were left with little choice but to adopt exactly the reverse policy, that of trying to »incorporate«, as it were, the institution of »kingship« into the universe of the animists. Here they apparently failed again. Indeed, it seems as if the Hausa »kings« never wielded much power outside the walls of their respective capitals (or *birane*). Hausaland was and remained characterized by a somewhat stark opposition between a Muslim, hierarchized, cosmopolitan and urban society on the one hand, and a basically egalitarian, animistic and rural society on the other. However, the compromising attitude of the »kings« towards animism⁶⁴ may well have lost them the support of the community of traders and clerics, the community which had in many cases contributed to the establishment of the very institution of »kingship« itself“.

Schon im 15./16. Jahrhundert wurde der Islam zum Politikum und zum Instrument der Machtsicherung, aber eigentlich nur innerhalb des Machtzentrums des *sarki*. Anscheinend blieb die Bevölkerung davon unbeeindruckt und lebte ihre Glaubensformen weiter, weshalb die Priester ihre Macht beibehielten.

Stride und Ifeka (1978⁴: 87) haben in ihrer Analyse der Bayajidda-Legende darauf hingewiesen, dass die indigene Kultur sich durchsetzen konnte, was sich hier anhand der Religionen zeigt.⁶⁵

Ein weiterer wichtiger Faktor ist die Beteiligung am Transsahara-Handel, der durch die Annahme des Islam erleichtert wurde. Bereits im 14./15. Jahrhundert gab es zwei „islamische“ Handelsrouten, die sich ausgehend von Kano einerseits Richtung Osten und Norden (über Königreich Borno nach Ägypten) sowie Süden und Westen (über Zaria nach Gonja) zogen. Diese beiden nur lose miteinander verbundenen und eher

⁶⁴ Die Begriffe „animists“, „animistic“ und „animism“ werden von Fuglestad unkommentiert verwendet, obwohl diese Begriffe vor allem aus religionswissenschaftlicher Perspektive einer Hinterfragung und Klärung bedürfen.

⁶⁵ Unklar ist, ob es für Rumfa Konsequenzen aufgrund des Fällens des heiligen Baumes gab.

konkurrierenden Handelsnetzwerke vereinigte Rumfa während seiner Regierungszeit miteinander, was ihm zu Reichtum und wirtschaftlicher Macht verhalf. In Kano selbst schuf er einen großen zentralen Markt, den Kurmimarkt, der Karawanen und Händler an einem Platz konzentrierte, da von dort aus der Handel besser gesteuert und geregelt werden konnte (vgl. Nast 2005: 60, 62; Smith 1997: 132f.).

Ein Novum war auch die Übertragung von Staatsämtern an Eunuchen. Im Rat der *tara ta Kano* ersetzten sogar Eunuchen das Amt der Königinmutter⁶⁶, die, auch wenn sie weiterhin eine bedeutende informelle Macht beibehielt, fortan keine formale entscheidungstragende Macht mehr innehatte. Rumfa gilt auch als der erste Herrscher, der jede erstgeborene Tochter der ThronsklavInnen für sich beanspruchte. Diese junge Frauen wurden seine Konkubinen und gemeinsam mit seinen Ehefrauen separat, in Seklusion⁶⁷, untergebracht. Er dürfte über tausend Frauen „verfügt“ haben (vgl. Nast 2005: 65; Smith 1997: 132f.).

Im Wesentlichen dient die Seklusion einer Aufteilung des Lebensraumes. Dem Mann sind die zur Kommunikation förderlichen öffentlichen Räume vorbehalten. Für Frauen, Monogamie ist vor allem in der Aristokratie noch heute eine Seltenheit, sind die privaten Bereiche vorgesehen. Dies führt zum gegenseitigen Ausschluss des anderen Geschlechts aus dem Lebensbereich des/der anderen, lässt aber dafür eine maßgebende Unabhängigkeit in der jeweiligen Lebensführung zu (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 85).

In diesem Kontext lässt sich die Seklusion als Machtbetonung, -sicherung und Reichtum verstehen. Mit tausend Frauen und ihren Kindern war ihm eine Festigung seiner Linie und Nachkommenschaft gewiss (vgl. Smith 1997: 132).

2.3.2.2. Maidaki Auwa

Eine wichtige Persönlichkeit unter Rumfas Frauen war Auwa (Hauwa), eine seiner Ehefrauen, die sich eine politische Langlebigkeit sichern konnte. Sie beeinflusste nach Rumfas Tod politische Entscheidungen ihrer Nachkommen direkt und indirekt durchaus

⁶⁶ Die Bezeichnung verweist darauf, dass diesen Titel nicht unbedingt die leibliche Mutter des Herrschenden trug.

⁶⁷ Seklusion bedeutet im wörtlichen Sinne: „Abschließung“, bzw. Abschottung“ Seklusion wird auf Hausa *kulle* genannt. *Kulle* trans.= (zu)schließen, einschließen, einsperren (Herms 1987: 95); *matan kulle* = Hausfrauen, eingeschlossene Frauen (Herms 1987: 120); *mata* Sg. fem., Pl. *mata* = Ehefrau, Frau (Herms 1987: 120)

erfolgreich. In der Literatur ist von hundert Jahren ausgeübter politischer Kühnheit und Schärfe die Rede (vgl. Nast 2005: 65). Die Zeitspanne mag wohl übertrieben lang sein, kann aber als Hinweis für Wertschätzung gelten.

Abdullahi (1499-1509), Sohn von Rumfa und Auwa, wurde Rumfas Nachfolger. Die Kano- Chronik erwähnt, dass Auwas politischer Einfluss auf die Herrscher sehr groß war und sie sich ein Haus errichten ließ, das als „Giddan Madaki Auwa“⁶⁸ [sic!] bekannt wurde (nach Palmer 1908: 78). M.G. Smith (1997: 136) sieht in dieser Erwähnung einen Indikator für die Schaffung eines neuen Amtes. Das Amt der „Königinmutter“, *maidaki* genannt. Dieser Titel entstand entweder noch während Rumfas Regierungszeit oder nach seinem Tod. Er wurde aufgrund des politischen Charismas von Auwa konzipiert, als Vorbild dürfte der Titel der *Magira*, der offiziellen „Königinmutter“ im Reich Borno, gedient haben. Das Amt der *maidaki* war auch mit wichtigen Privilegien verbunden. Sie erhielt eine Residenz (*state compound*), Besitz, der womöglich auch Farmen beinhaltete, Sklaven und Lehen. Smith (1997: 136) nimmt auch an, dass das neue Amt mit Unterstützung des Staatsrates und der obersten Amtsträger institutionalisiert wurde, da sie dadurch die Möglichkeit sahen, die Macht des *sarki* und folglich die zentralisierenden Tendenzen der Herrschaft zu beschränken. Die Kano-Chronik besagt auch, dass Auwa aufgrund ihres großen Einflusses in Kano eine Revolte gegen ihren Sohn verhindern konnte (nach Palmer 1908: 78). Ihr zu Ehren wurde ein Preislied komponiert, das ihre Taten rühmt (vgl. Mack 1991: 113).

Mohamma Kisoki (1509-1565) war der Enkel von Auwa und Sohn von Abdullahi und Lamis. Laut Kano-Chronik soll Kisoki mit seiner Mutter, der *Iya*⁶⁹, Lamis, mit *maidaki* Auwa und deren Bruder Guli gemeinsam regiert haben (nach Palmer 1908: 78f.).

Es wird hier ein neuer Titel, der der *iya*, erwähnt. Smith (1997: 142) schlussfolgert:

„[...] by this date the title of Iya or Magajiya had been separated from that of Maidaki. Abdullahi had introduced the Maidaki title for Hauwa as she was the then ruler's mother. Outliving her son, and having captured the affection and respect of the Kano people, Hauwa retained the title, compound and authority of Maidaki

⁶⁸ Es wird eigentlich *gidan maiḍaaki Auwa* geschrieben und bedeutet Haus der *maiḍaaki* Auwa. *gida* Sg., masc., Pl. *gidaje* = Haus, Gehöft, Heim (Herms 1987: 66); *ḍaki* Sg., masc., Pl., *ḍakuna* ist auch ein Hausabegriff für Haus, aber auch Hütte, Stube, Zimmer (Herms 1987: 51). *maidaki* bedeutet „Eigentümerin“ des Hauses.

⁶⁹ *iyá* ist Yoruba und bedeutet ursprünglich Mutter, unbekannte ältere Frauen werden aber auch so angesprochen (Sachnina 1997: 158). In Daura kam die *iya* im Rang nach der *magajiya* und wurde offiziell als Schwester des *sarki* angesehen (vgl. Smith 1978: 123).

until her death. Thus another title was needed for Kisoke's [sic!] mother Lamis, and perhaps the office of Iya was introduced for her at this time from Daura, Zaria or Katsina, where it is also found. [...] so long as the Maidaki Hauwa and the Iya Lamis were active, Kisoke [sic!] consulted them on decisions of policy. Thus, from its inception at Kano the title of Iya or Magajiya shared some of the powers and prerogatives of the Maidaki office, though to a lesser degree. This relation persisted to Alwali's⁷⁰ day [...].“(Smith 1997: 142)

Obwohl eigentlich der Mutter/“Königinmutter“ von Kisoki der Titel der *magajiya* gebührt hätte, wurde ihr stattdessen ein neuer Titel verliehen. Sie entliehen ihn aus dem Wortschatz sowie „Titelfundus“ der Yoruba und wählten den Titel *iya*. Dies zeigt nicht nur einen flexiblen Umgang mit Titelverleihungen und Titelentlehnungen von anderen Königshäusern, sondern stellt auch einen klaren Indikator von Auwas Macht dar. Den Titel der *maidaki* behielt sie bis zu ihrem Tod.

Aber nicht allen gelang es, ihre politischen Fähigkeiten entsprechend einzusetzen. So gelang es Fasuma, der Gattin oder Konkubine von Shekkarau (1649-1651), nicht, sich politisch zu etablieren. Ihr Mann verstarb nach einer sehr kurzen Herrschaft oder musste sie beenden. Kukuna (1651-1652) folgte ihm nach, wurde aber von Fasumas Bruder, dem *madawaki*⁷¹ Kuma vertrieben. Fasumas Sohn Soyaki wurde der 34. *sarki*. Fasuma erwarb den Titel der *maidaki*, hatte diesen aber nicht lange inne, da Kukuna den Thron mittels Gewalt erneut für sich beanspruchte. Soyaki trat im Jahre 1652 zurück, seine Mutter wurde aus dem Amt verdrängt und aus ihrem Palast vertrieben. Kukuna verlieh seiner Mutter Goro das Amt und herrschte acht Jahre bis auch er vertrieben wurde und ihm Bawo – von dem es hieß, er sei sein Sohn – nachfolgte (nach Palmer 1908: 86f; vgl. Smith 1997: 158f.).

⁷⁰ Alwali II war der letzte Hausaherrscher. Er regierte von 1781 bis 1807 (vgl. Smith 1997: 21).

⁷¹ Es handelt sich hier um einen wichtigen traditionellen Titel; bleibt bei Herms (1987: 112) unübersetzt.

2.3.2.3. Das Konkubinat - „*politics of fertility*“ und wirtschaftspolitische Schnittstelle am königlichen Hof

Die Reformen und Veränderungen während Rumfas Regierungszeit prägten auch das künftige Konkubinat, auf dessen Relevanz und weiteres Fortbestehen weit nach seinem Tod hingewiesen werden soll. Die Wissenschaftlerin Heidi J. Nast zeigt in ihrem Werk: „*Concubines and Power. Five Hundred Years in a Northern Nigerian Palace*“ (2005) auf, dass dieser Mikrokosmos machtpolitisch keineswegs unbedeutend war – im Gegenteil. Nast (2005: 18) räumt in ihrer Einleitung zwar ein, dass Ehefrauen wie Auwa vereinzelt große Macht innehatten und gegenüber den Konkubinen über mehr Privilegien verfügten, im Vergleich zu den Konkubinen aber oft eine geringere Rolle spielten:

„[...] I do not believe that royal wives were as foundational to state formational processes as concubines, either in terms of their contribution to state imagineries of fertility or to territorial representation and state mangement.“ (Nast 2005: 18)

Sie benennt dafür fünf Gründe:

- Die hohe Anzahl an Konkubinen und die Diversität ihrer regionalen Herkunft⁷² garantieren weitreichende regionale Kenntnisse.
- Die Abstammung der Konkubinen stand in keinem Konkurrenzverhältnis zu der Abstammung des *sarki*, weshalb der König weniger Anlass zu Misstrauen hatte.
- Da sie auch einer Schicht von Personen innerhalb des Palastes angehörten, genossen sie eher die Unterstützung der Palastsklaven, die wichtige Funktionen ausübten.
- Der *sarki* konnte sich häufig seine Konkubinen selbst erwählen, wohingegen ihm seine Ehefrauen eher bestimmt wurden.
- Die Kinder von königlichen Konkubinen galten als Freigeborene und erhielten denselben Status wie die Kinder der Ehefrauen (vgl. Nast 2005: 18).

⁷² Obwohl Konkubinen zumeist aus Familien von PalastsklavInnen stammten, die dem *sarki* als Zeichen ihrer Wertschätzung gegeben wurden, gab es auch viele Konkubinen adeliger Abstammung, die als Kriegsbeute in den Palast gebracht worden waren (vgl. Nast 2005: 5).

Mag der Ausdruck „*politics of fertility*“ (Nast 2005:66) bereits im Zusammenhang mit Sicherung der Herrschaftslinie und Machtsicherung der Ehefrau(en) zutreffen, so kann der Begriff im Hinblick auf die Gegebenheiten und Intentionen der königlichen Konkubinen um zusätzliche Aspekte erweitert werden:

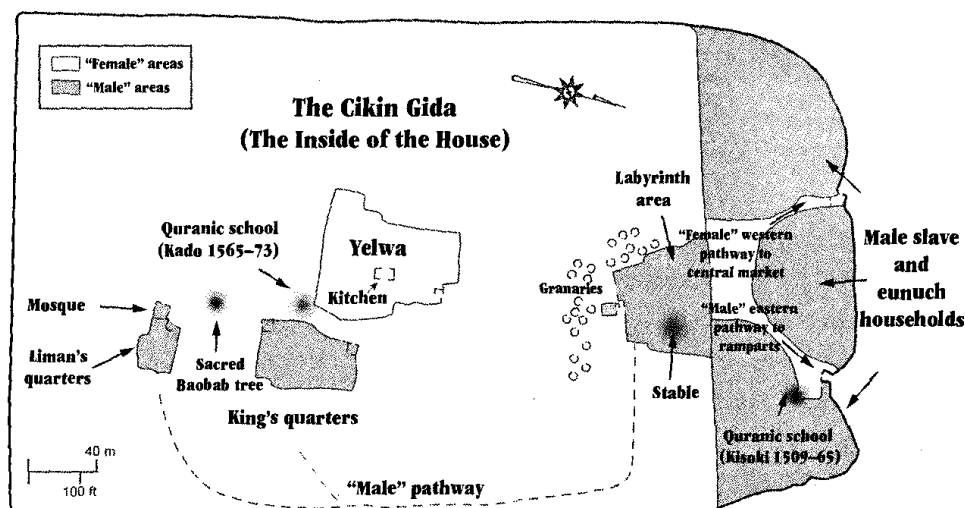
Die königlichen Konkubinen waren sich durchaus bewusst, dass die für sie geltenden islamischen Gesetze den Herrscher dazu ermächtigten, ihre Fruchtbarkeit und ihre Fähigkeiten zu kontrollieren und für seine Zwecke einzusetzen. Gleichzeitig waren ihnen aber auch die Möglichkeiten bekannt, die ihnen die Gesetze boten. Die besagten islamischen Gesetze wurden direkt dem Qur`an und Schriftstücken von Vertretern der malikitischen Rechtsschule⁷³ entnommen. Vor allem die Regeln des nordafrikanischen Gelehrten Sidi Khalil mit seinem juristischem Werk *Mukhtasar* wurden herangezogen. Darin sind die Unterschiede bezüglich Status von freigebohrenen Frauen und Konkubinen aufgeführt. So erlaubt der Qur`an jedem Mann nur vier Ehefrauen, aber eine unbestimmte Anzahl an Konkubinen. Dem Mann war es möglich, sich von seinen Ehefrauen scheiden zu lassen, auch wenn sie ihm Kinder geboren hatten. Bei Konkubinen hingegen lag der Sachverhalt anders. Für Konkubinen, die ihm ein Kind geboren hatten, musste er bis zu ihrem Tod für sie sorgen. Starb der Mann, waren Konkubinen, die ihm Nachkommen geschenkt hatten, künftig freie Frauen. Unfreie Frauen, die keine Kinder zur Welt gebracht hatten, wurden entweder weitervererbt oder verkauft. Die Kinder der Palastkonkubinen Kanos galten alle rechtlich als Freigeborene, wodurch das Gebären von Kindern auch hier zum Politikum wurde. Die Frauen wurden/blieben begünstigt und ihre Söhne, ob Söhne von ehemaligen Sklavinnen/Konkubinen oder Ehefrauen, konnten den Thron für sich beanspruchen (vgl. Nast 2005: 3ff., 9). Ein Brandherd für Intrigen, deren politische Umsetzung aufgrund fehlender Quellen nur erahnt werden kann. Fest steht, dass Konkubinen ihre Gebärfähigkeit für ihre Stellung bei Hof nutzen konnten und durch ihren verbesserten Status als freie Frauen ihren Kindern eine politische Zukunft sichern konnten, sofern sie Rückhalt durch ihre Familien bekamen und taktisch klug agierten (vgl. Nast 2005: 5).

⁷³ Die malikitische Rechtsschule, eine von vier Rechtsschulen im sunnitischen Islam, entstand im frühen 8. Jahrhundert. Benannt ist sie nach dem aus Medina stammenden Rechtsgelehrten Malik b. Anas, auf dessen Lehren sich die Rechtsschule vor allem gründet. In seiner Lehre wird besonderer Wert auf die persönliche Ansicht, das Allgemeinwohl, die Rechtspraxis, die Rechtstradition (*sunna*) und den Konsens gelegt. Die malikitische Rechtsschule verbreitete sich nach Maliks Tod über Ägypten in ganz Nordafrika, in Zentralafrika und Spanien (vgl. Scholz 1996: 13,16).

Nast (2005: 66f.) verdeutlicht auch, dass Konkubinen mittels ihrer „*politics of fertility*“ gemeinsam mit den Eunuchen, die sich aufgrund ihrer „*politics of infertility*“ einen wichtigen politischen Zugang zur Macht verschafft hatten, maßgebend zur Destabilisierung der vormaligen prä-islamischen Gegebenheiten beigetragen haben. Es führte auch dazu, dass die Institution der Königinmutter erschüttert wurde und auch die politischen Möglichkeiten, die zuvor bestanden hatten, von freien Frauen eingeschränkt wurden:

„Matrilineages no longer factored into political power as had been the case previously; women no longer shared formal royal decisionmaking with men; and traditions honoring freeborn women’s matrilineages, common in pre-Islamic African contexts, would have disappeared. Instead, concubines from hundreds of disparate lineages produced children uniquely united and made socially equal through their patrilineage to the king. In this sense, *concubines dispersed and centralized lineage powers away from each other and the Queen Mother.*“ (Nast 2005: 67)

Doch nicht nur die (gesellschafts-) politischen Strukturen änderten sich mit der zunehmenden Dynamik des Konkubinats und ihren Allianzen. Der Ausdruck „*politics of fertility*“ kann sich auch sehr wohl auf den wirtschaftspolitischen Umgang mit der Fruchtbarkeit der Erde beziehen, was Nast im Fall der Palastkonkubinen anhand von Getreide und Kornkammern darlegt.



Diese Skizze stellt das Innere des königlichen Palastes mit den jeweiligen Bereichen dar, etwa um die Zeit nach Rumfa (nach Nast 2005: 63).

Die Abbildung veranschaulicht die für Männer und Frauen bestimmten Aufenthaltsorte. Ersichtlich ist hier nicht nur, dass die Palastfrauen Zugang zu den Kornkammern⁷⁴ hatten, der schon allein für die Versorgung notwendig war, sondern dass sie auch ein eigener Weg vorbei an den Unterkünften der Eunuchen zum Zentralmarkt führte. Dabei dürften Konkubinen auch Kontakt mit der *korama*⁷⁵ gehabt haben. Die *korama* war Trägerin eines Amtstitels, der noch aus prä-islamischer Zeit stammte. Ihre Aufgabengebiete lagen bei der Preis- und Maßregulierung und der Besteuerung des auf den Märkten feilgebotenen Getreides. So wurde durch die *korama* Getreide unter staatliche Kontrolle gebracht. Getreide galt außerdem bis zum 18. Jahrhundert als Steuerzahlungsmittel. Auf jedem Markt, auch in anderen Hausstaaten, war eine *korama* oder eine Person mit ähnlichen Aufgaben beschäftigt. Jedoch brachte die Zentralisierung des Marktes mit sich, dass die für den Zentralmarkt Kurmi zuständige *korama* mit viel mehr Verantwortung und Macht betraut war und sie unter allen *korama* eine herausragende Stellung hatte. Die *korama* war von nicht-königlicher Herkunft und wurde folglich in das Amt gewählt. Der *sarki* bestätigte anschließend ihre Wahl. Das Amt der *korama* ist in der Wissenschaft so gut wie unerforscht und wird in Untersuchungen nur am Rande erwähnt (vgl. Nast 31ff., 36). Nast (2005: 31f.) stellt eher verwundert fest, dass ausländische Reisende eine weibliche mächtige Amtsträgerin, die den Markt kontrollierte, in ihren Aufzeichnungen nicht festhielten. Dabei dürfte das Erscheinungsbild der *korama* durchaus augen- und auffällig gewesen sein. Beschreibungen zufolge⁷⁶ war sie auf einem Pferd unterwegs, trug einen *alkyabba*⁷⁷ und männliche Kleidung. Umgeben von ihren Mitarbeiterinnen und Untergebenen sorgte sie für großes Aufsehen, wenn sie gemeinsam durch den Markt zogen. Diese Schilderung bezieht sich zwar auf die Zeit ab dem 19. Jahrhundert, es kann aber angenommen werden, dass sich ihre Erscheinung und ihr Auftreten auf eine

⁷⁴ Die Kontrolle über die Kornkammer hatte eine sehr mächtige Konkubine inne, die den Titel *mai kudandan* trug. Sie war für die tägliche Zuteilung des Getreides verantwortlich. Sie arbeitete mit der *uwar soro*, dem Oberhaupt der Palastkonkubinen, zusammen. Diese wusste genau, welche Getreidemenge benötigt wurde, um die PalastbewohnerInnen zu verköstigen. Das Amt der *mai kudandan* existierte bis Ende der 1980er Jahre (vgl. Nast 2005: 39f.). Als *kudandami* wird ein runder Speicher aus Lehm und Stroh bezeichnet (Herms 1987: 94). *Uwa* Sg. fem., Pl. *uwaye* = Mutter (Herms 1987: 167); *soro* Sg. masc., Pl. *soraye* = rechteckiges Haus mit flachem Dach (Herms 1987: 148)

⁷⁵ *korama* Sg. fem. Pl. bedeutet Fluss, als *korama* wird aber auch ein „head of the women-traders in cereals and foodstuffs sold by measure“ bezeichnet (Abraham 1977²: 538).

⁷⁶ Das Amt der *korama* existierte etwa bis Mitte des 20. Jahrhunderts (vgl. Nast 2005: 31).

⁷⁷ *alkyabba* Sg., fem., Pl. *alkyabbu* = Burnus, Kleidungsstück von Emiren und *Chiefs* (Herms 1987: 16)

lange Tradition stützten. Dass die *korama* bei Ausübung ihres Amtes männliche Kleidung trug und auf einem Pferd unterwegs war, verweist auf ihre einzigartige Position und ihre bedeutende Stellung. Auch die Erwähnung der *korama* in der Kanochronik (nach Palmer 1908: 79) als „*Madaki Koremma*“, die gemeinsam mit anderen Titelträgern von Kisoki (1509-65) geehrt wurde, zeigt ihre Bedeutung am Hofe des *sarki*.

Quellen, die das 19. Jahrhundert betreffen, belegen eine regelmäßige Zusammenarbeit zwischen der *korama* und den Konkubinen. Aber auch die bereits angesprochene geographische Nähe und ein eigener Weg zum Zentralmarkt geben Anlass dazu, Rückschlüsse auf die Jahrhunderte zuvor zu ziehen:

„In the 1500s and 1600s, then, it appears that the centralization of grain collection and distribution through the granaries and central market were two of the most important, if not *the* most important, political and economic activities of the reorganized state. Tax centralization and marketing, moreover, effected crucial and highly politicized sociospatial linkages between palace concubines and Korama.“ (Nast 2005: 35)

So vermutet Nast (2005: 34), dass die Konkubinen wesentlich an den Besteuerungsprozessen beteiligt waren, da die *korama* den *sarki* täglich aufsuchte, sie somit der Weg vom Zentralmarkt über die Wirkungsstätten der Konkubinen führte, die auch die Getreidelieferungen in den Palast kontrollierten und überwachten. Dabei dürfte es durchaus zu regem Informationsaustausch und gegenseitigen Begünstigungen gekommen sein.

Doch die Palastkonkubinen von Kano beschränkten sich nicht auf die „*politics of fertility*“. Mittels Erhebung von Raumanalysen war es der Wissenschaftlerin gelungen, ihre These zu untermauern, dass Konkubinen ab dem frühen 16. Jahrhundert begonnen hatten, ein Monopol auf die Herstellung und Verteilung von indigo-gefärbten Gewändern zu etablieren. Sie dürften die ersten Färberinnen Kanos gewesen sein, die mit Unterstützung von Sklavinnen und/oder Eunuchen, die mit den Färbetechniken der Mande und Yoruba vertraut waren, einen wichtigen wirtschaftlichen Zweig vorerst für adelige Bedürfnisse entwickelt hatten (vgl. Nast 2005: 85).

„If so, concubines and eunuchs were the first purveyors of Kano's indigo dyeing technology, concubine knowledge being instrumental to state political culture.“
(Nast 2005: 85)

Aufgrund strategischer, technischer und wirtschaftlicher Fertigkeiten erreichten Konkubinen eine ökonomische Macht, die es ihnen erlaubte, am politischen Geschehen aktiv teilzunehmen, ja, sich am Hof soweit zu etablieren, dass die Strukturen über Jahrhunderte erhalten blieben.

2.4. Der *Jihad* unter Usman d'an Fodio (1754-1817) und seine gesellschaftspolitischen Folgen und Auswirkungen

Der *Jihad*, ausgerufen 1804, glich einer Revolution, die von vielen unzufriedenen Gruppen unterstützt wurde und die vorherrschenden politischen und gesellschaftspolitischen Strukturen nachhaltig veränderte bzw. auch zerstörte.

Der Anführer des *Jihad* war der fulophone Usman d'an Fodio. Seine Vorfahren hatten etwa Mitte des 15. Jahrhunderts Fouta Toro (ein Gebiet am Senegal-Fluss im Norden des heutigen Senegal und im Süden des heutigen Mauretanien) verlassen. Geboren im Jahr 1754 in Marata im Hausastaat Gobir, entstammte er einer Familie, die über Generationen hinweg den Gelehrtenrang innehatte (vgl. Blanckmeister 1989: 13, 42).

Schon in seiner frühen Jugend befasste er sich mit dem Qur'an, erweiterte aber seine Studien unter anderem um die Wissensgebiete Recht, Tradition, Geschichte, arabische Grammatik, Rhetorik und Dichtkunst. Bei seinem Onkel Usman Bindu:ri, den er als persönliches Vorbild ansah, studierte er zwei Jahre malikitische Recht. Usman d'an Fodio erwarb sich neben seinem Ruf als Theologe auch einen als Sufi. Durch seine Sprachgewandtheit – er predigte in den Sprachen Hausa und Fulfulde, außerdem verfasste er religiöse Traktate in arabischer Sprache – gelang es ihm, unterschiedliche gesellschaftliche Gruppen anzusprechen. Im Gegensatz zu den meisten Gelehrten sprach er sich auch für die Anwesenheit von Frauen während seiner Predigten aus (vgl. Blanckmeister 1989: 42-46). Als Wanderprediger (etwa um 1774) hatte er zahlreiche Visionen. In sufistischen Kreisen und mit ihnen verbundenen Bruderschaften wie der

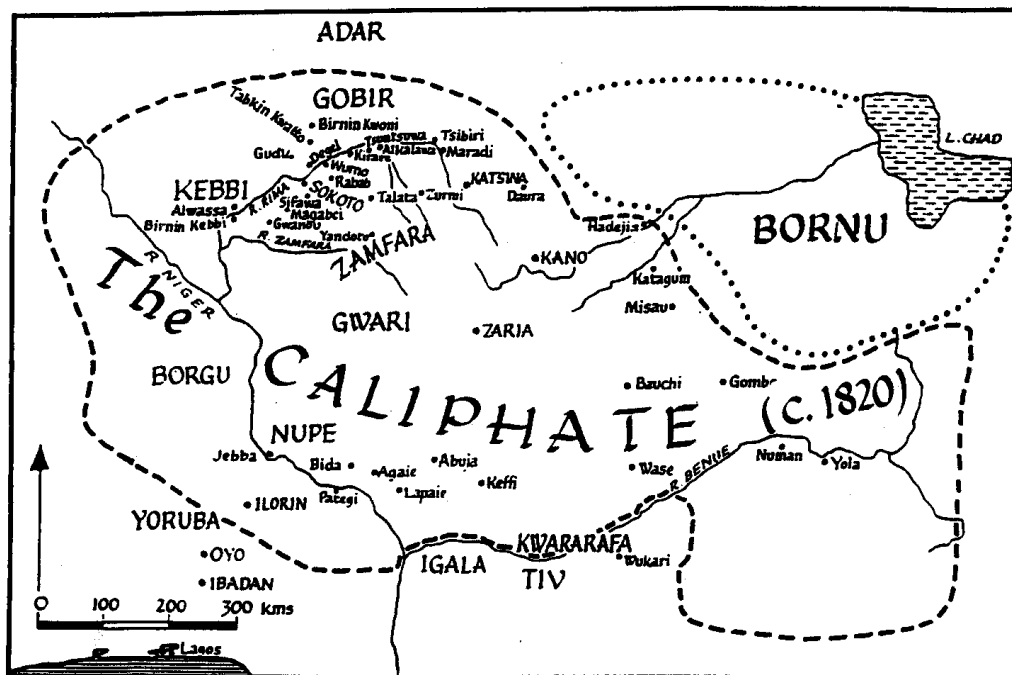
Qadiriyya⁷⁸, zu der er zählte, war dies keine Seltenheit. Im Jahr 1780 trat er vor den *sarki* von Gobir und forderte ihn dazu auf, seine Lebensweise und seine Regierungstätigkeit künftig nur nach den Regeln des Islam zu richten. *Sarki* Bawa Jan Gwarzo kam der Forderung nicht nach, gründete sich doch seine Macht und politische Existenz auch auf der Unterstützung durch die traditionelle Volksreligion. Das synkretistische Prinzip, in diesem Falle eine Kombination aus traditioneller Religion und Islam, sollte weiterhin aufrecht erhalten bleiben. Da Usman d'an Fodio eine Gefahr für ihn darstellte, befahl er seine Ermordung, die jedoch scheiterte. Anschließend Verhandlungen führten zu keinem Kompromiss. Die Situation verbesserte sich auch nach dem Tod des Herrschers (1789) nicht. Seine Nachfolger wollten ebenfalls nicht ganz die religiöse Verbindung zur nicht-islamischen Bevölkerung verlieren, die zumeist im Umkreis der Städte lebte (vgl. Hauck 2001: 101; Hiskett 1984: 159). Als Prediger konnte Usman d'an Fodio immer mehr ZuhörerInnen gewinnen. Er thematisierte in seinen Predigten weniger die ethnischen Differenzen, sondern vielmehr ein wichtiges Ziel - die Durchsetzung der Sharia⁷⁹. Seine ZuhörerInnenschaft bestand zumeist aus Menschen, die unter sozialer Ungerechtigkeit, willkürlicher Rechtsprechung und Besteuerung durch die Herrschenden litten, weswegen ihnen die Sharia als akzeptable Alternative erschien. So identifizierten sie sich mit dem Islam bzw. mit seinen gesellschaftskritischen Aspekten. Usman d'an Fodio kritisierte zwar in erster Linie die religiösen Gepflogenheiten der Hausaherrscher, zahlreiche Fulbe wandelten aber diese Kritiken in „ethnische“ Kategorien um, da sie selbst immer wieder wegen ihrer „Andersartigkeit“ durch die Politik der Hausaherrscher unterdrückt worden waren. Viele Fulbe lebten seit Generationen im Hausaland, waren aber aufgrund ihrer Lebensweise als nomadische Herdenbesitzer bis zum Ende des 18. Jahrhunderts marginalisiert geblieben (vgl. Blanckmeister 1989: 47f.).

Obwohl Usman d'an Fodio einen Bruch zwischen Herrschern und Bevölkerung vermeiden wollte, änderte sich dies, als sich der Konflikt zwischen ihm und Yunfa, dem neuen Herrscher von Gobir, der 1801 den Thron übernommen hatte, zuspitzte (vgl.

⁷⁸ Die Qadiriyya, im 12. Jahrhundert in Bagdad gegründet, hob den Qur'an und das islamische Recht hervor. Die Quellen der Sunna wurden dabei eher mystisch ausgelegt (Hiskett 1984: 244f.).

⁷⁹ Der Begriff Sharia wird häufig mit „islamischem Recht“ gleichgesetzt, weshalb oft zwischen religiösem und staatlichem Recht unterschieden wird. Tatsächlich umfasst die Sharia alle Bereiche des Lebens, wodurch auch das Familienrecht und das Strafrecht einen Teilbereich dessen darstellen (vgl. Popal 2006: 13).

Hauck 2001: 101). Zahlreiche Auseinandersetzungen zwischen ihm und Yunfa, dem Enkel von Bawa Jan Gwarzo, veranlassten Usman d'an Fodio schließlich dazu, mit seinen AnhängerInnen nach Gudu auszuwandern. Gudu lag bereits an der Grenze des Hausastaates und somit konnten sie sich der Gerichtsbarkeit Yunfas entziehen (vgl. Hiskett 1984: 163). Ihren Auszug aus Gobir nannten sie *Hijra*, Flucht, was Hiskett (1984: 163) als bewusstes Parallelenziehen mit der *Hijra* des Propheten und somit als Legitimations- und Rechtfertigungsgrund für den folgenden *Jihad* interpretiert. Der *Jihad*, ausgerufen 1804, wurde anfänglich von Yunfa noch als Rebellion angesehen, weshalb er Truppen nach Gudu entsandte. Damit begannen die zahlreichen Kämpfe, die sich über Jahre hinzogen. Möglich war dies durch den raschen Zuwachs der *JihadistInnen*, die sich aus unterschiedlichsten Gründen Usman d'an Fodio und seinen AnhängerInnen angeschlossen hatten. Zudem weitete sich der *Jihad* auch auf andere Hausastaaten und das Reich Borno aus (vgl. Hauck 2001: 101f.; Hiskett 1984: 163, 165), wobei Borno zwar geschwächt worden war, aber von den *JihadistInnen* nicht übernommen werden konnte (vgl. Burnham/Last 1994: 314). Mit dem Sturz sämtlicher Hausaherrscher und der Errichtung des Sokoto-Kalifats 1812 ebte der Jihad in den ehemaligen Hausastaaten ab. Das Kalifat, in dem nun ausschließlich das islamische Recht galt, wurde in zwei Hälften geteilt. Von Sokoto aus wurde die Osthälfte und von Gwandu aus, das aber Sokoto unterstand, wurde die Westhälfte verwaltet. Der Shehu Usman d'an Fodio war zwar als Kalif formell das Oberhaupt des gesamten Kalifats, konzentrierte sich aber hauptsächlich auf seine theologischen und juristischen Studien. Statt der Hausaherrscher regierten nun ernannte Emire, Fulbe, hauptsächlich religiöse Würdenträger die ehemaligen Hausastaaten, die nun als Emirate bezeichnet wurden. Da es keine zentrale Regierungslinie gab, war es den jeweiligen Emiren überlassen, ihre eigenen politischen Strukturen zu schaffen, wobei in Kano, Katsina und Zaria die vorhergehenden Strukturen hinsichtlich des urbanen Systems und teilweise politischen Systems übernommen worden waren. Mit Ausnahme von Zaria ernannte der Emir seinen Nachfolger auf den Grundlagen des Erb- und Ältestenrechts aus einer Nachkommenslinie (vgl. Burnham/Last 1994: 318f.; Hauck 2001: 102; Hiskett 1984: 165; Nast 2005: 88f.).



Das Sokoto-Kalifat, ca. 1820

(nach Mack/Boyd 2000: 3)

Usman d'an Fodio und seine AnhängerInnen trugen wesentlich zum radikalen Wandel der gesellschaftspolitischen Strukturen bei. Er sah es auch als Pflicht für jeden Mann an, alle Mitglieder seines Haushaltes, somit auch alle Frauen und SklavInnen bezüglich ihrer religiösen Pflichten wie rituelle Waschungen, Gebete und Fasten sowie zusätzlich in geschäftlichen Belangen zu unterweisen (vgl. Werthmann 1997: 194).

In seinem Werk, *Nur al-abab* (1897/98), geht er im Kapitel *Islam and Women* explizit auf die Rechte der Frauen ein:

„Most of our educated men leave their wives, their daughters, and their captives morally abandoned, like beasts, without teaching them what God prescribes should be taught them, and without instructing them in the articles of the Law which concern them. Thus, they leave them ignorant of the rules regarding ablutions, prayer, fasting, business dealings, and other duties which they have to fulfil, and which God commands that they should be taught.

Men treat these beings like household implements which become broken after long use and which are then thrown out on the dung-heap. This is an abominable crime! Alas! How can they thus shut up their wives, their daughters, and their captives, in the darkness of ignorance, while daily they impart knowledge to their students? In truth, they act out of egoism, and if they devote themselves to their pupils, that is nothing but hypocrisy and vain ostentation on their part. [...] Muslim women – Do not listen to the speech of those who are misguided and who

sow the seed of error in the heart of another; they deceive you when they stress obedience to your husbands without telling you of obedience to God and to his Messenger (May God show him bounty and grant him salvation), and when they say that the woman finds her happiness in obedience to her husband. They seek only their own satisfaction, and that is why they impose upon you tasks which the Law of God and that of his Prophet have never especially assigned to you. Such are – the preparation of food-stuffs, the washing of clothes, and other duties which they like to impose upon you, while they neglect to teach you what God and the Prophet have prescribed for you.

Yes, the woman owes submission to her husband, publicly as well as in intimacy, even if he is one of the humble people of the world, and to disobey him is a crime, at least so long as he does not command what God condemns; in that case she must refuse, since it is wrong for a human creature to disobey the Creator. The recompense for a woman who submits to her husband will be double, but only if she has first obeyed God and the Prophet....“

(Usman d'an Fodio 1897/98, nach Hodgkin 1975: 254f.)

Dieser Ausschnitt aus der englischen Übersetzung von Usman d'an Fodios Werk zeigt sehr deutlich, dass er ein gebildeter und umsichtiger Reformler war. Er sprach nicht nur Männern, sondern auch Frauen direkt an. Er fordert und fördert die religiöse Bildung der Frauen, damit sie Allah besser dienen können. Die Frau soll in erster Linie Gott dienen und gehorchen, erst danach dem Mann. Der letzte Abschnitt zeigt dennoch sehr deutlich die patriarchale Tendenz, die trotz des Mantels der liberalen Bildungseinstellung sichtbar wird. Nur wenn eine Frau zuerst Gott und seinem Propheten und danach ihrem Ehemann (in allem, was rechtens ist) zu Diensten ist, erhält sie ihre Belohnung nach ihrem Tod. Weigert sich jedoch der Ehemann, dem Bildungsauftrag nachzukommen, hat jede Frau das Recht und die Pflicht, diesem außerhalb des Hauses nachzugehen. Frauen sollen aber ihr Recht auf religiöse Weiterbildung im Hause nützen. Wie und ob es in der Form, wie er es gefordert hat, realisiert wurde, bleibt ungewiss.

Dan Fodio spricht die Frauen auch ungeachtet ihres Status an, ein wichtiger Punkt. Es kann jedoch angenommen werden, dass zu jener Zeit Frauen der Oberschicht eher das Privileg auf Bildung genießen konnten, da sie keine Arbeiten, beispielsweise auf den Feldern, tätigen mussten sowie für Hausarbeiten SklavInnen beanspruchen konnten. Wichtige Voraussetzungen waren also Zeit und die dafür benötigten Mittel. Beides Dinge, die Frauen kaum erübrigen konnten, wenn sie in der Landwirtschaft arbeiteten. Seklusion galt für sie als ein Privileg für Frauen der Oberschicht. Außerdem geht Usman d'an Fodio von der Bildung der Männer in religiösen Belangen aus, welche nicht innerhalb aller Bevölkerungsschichten vorausgesetzt werden konnte.

Verallgemeinerungen sind jedoch fehl am Platze, da es den Männern und den Frauen oblag, zu lehren oder zu lernen, was Usman d'an Fodio zwar nicht befahl, aber empfahl.

Bis zum Jihad übten nur Frauen der religiösen und weltlichen Oberschicht Sektulion aus. Die Quellen bieten keine Angaben zur Verbreitung der Sektulion zu Zeiten des Jihad (vgl. Werthmann 1997: 194). Es ist auch wenig darüber bekannt, wie die Frauen in Usman d'an Fodios Familie, Freundes – und Bekanntenkreis die Veränderungen ihrer Lebensbereiche und die eingeführten Bekleidungs Vorschriften – lange Gewänder und ein verhüllender Schleier (vgl. Hiskett 1994²: 8) – für Frauen aufnahmen. Jedoch dürfte sich die älteste Ehefrau von Usman d'an Fodio seinem Verbot, den Markt aufzusuchen, widersetzt haben (vgl. Burnham/Last 1994: 327).

Frauen, die der Oberschicht nicht angehörten, war die Ausübung der Sektulion schon aufgrund der ökonomischen Bedingungen nicht möglich. So übte die Mehrheit der Frauen die Sektulion bis ins 20. Jahrhundert nicht aus (vgl. Nast 2005: 95).

Es gibt abgesehen von Reiseberichten kaum Zeugnisse, die auf den Lebenswandel der Frauen Bezug nehmen. Reiseberichte dienen und gelten als wichtige Momentaufnahmen. Doch sind sie niemals wertfrei und müssen je nach ihrem Entstehen und Erscheinen im jeweiligen historisch-politischen, hier zur Zeit des beginnenden Kolonialismus und der Aufteilung Afrikas (*scramble for Africa*), Kontext gesehen werden. Obwohl Reiseberichte nur die Fremdsicht dokumentieren, sind sie trotzdem und gerade auch deswegen wichtige Quellen. So hatte Paul Staudinger 1884/85 die ehemaligen Hausstaaten bereist und seine Eindrücke im 1889 publizierten Werk „Im Herzen der Hausaländer“, geschildert. Obwohl Reisenden oft generell nur das Offensichtliche und das ihren Blicken Gestattete – vor allem den Männern war/ist nur ein oberflächlicher Einblick in das Leben der Frauen vorbehalten – festhalten konnten, bieten ihre Beobachtungen und Interpretationen wichtige Hinweise auf den gesellschaftlichen „Bewegungsradius“ der Frauen:

„Die Frau nimmt in den Haussaländern eine geachtete, ziemlich freie Stellung ein; sie wird nicht, wie bei vielen Stämmen an der Küste, nur als Lastthier oder als Kapitalanlage betrachtet, sie muß auch nicht das freudenlose gefängnißartige Leben der Maurinnen in den Städten der Nordküste führen, sondern sie genießt eine große Anzahl Freiheiten und Rechte. Mit wenigen Ausnahmen bei einigen Königen und Großen, wo die Weiber, manchmal auch die Prinzessinnen, nur

bewacht und mit durch einen Ueberwurf halb verhülltem Haupte, oder erst nach der Dunkelheit ausgehen dürfen, können sie frei und unverschleiert das Haus am Tage verlassen, um Besuche zu machen oder ihren Geschäften nachzugehen. (Staudinger 1889: 560f.)

Diese Schilderung zeigt, dass der Großteil der Frauen nicht in Seklusion lebte, sonst hätten sie sich seinen Beobachtungen entzogen. Dadurch, dass viele Frauen das Straßen- und Gesellschaftsbild prägten, sowie auch Gespräche mit dem Reisenden nicht scheuten, beschreibt er „die Frauen“ folgendermaßen:

„Die Frauen haben im Allgemeinen einen viel besseren Eindruck in Bezug auf ihren Charakter auf mich gemacht, als die Männer. Sie waren meistens nicht so habsüchtig, viel ehrlicher und weniger betrügerisch, außerdem schienen sie recht gutmüthig und gemüthvoll zu sein, sie zeigten sich dankbar und oft von einer großen Aufrichtigkeit; manche Schlechtigkeit ihrer Eheherrn erfuhr ich durch sie. Die Weiber sind reinlich, nicht allzu putzsüchtig und meistens hervorragend fleißig. Schon die Bereitung der Mahlzeiten erfordert viel Zeit, dazwischen beschäftigen sie sich noch mit allerhand häuslichen Arbeiten, Wollezupfen, Spinnen und dergleichen, oder verdienen durch Kleinhandel mit Lebensmitteln, bei welchem sie oft noch eine Nebenbeschäftigung treiben, den Unterhalt der ganzen Familie. Reichere Frauen, die ihre Sklavinnen haben, brauchen sich natürlich nicht so zu quälen, sie verwenden mehr Zeit auf den Putz, machen viel Besuche, tändeln umher und vertreiben sich mit Vorliebe die Zeit durch Schwatzen und Erzählen von Neuigkeiten.“ (Staudinger 1889: 556)

Werden seine zeitgenössischen eurozentrisch-geprägten Zwischentöne aus beiden Zitaten außer Acht gelassen, so stellt er die Frauen durchaus positiv und vor allem als selbstbewusst dar. Demnach übten sie vor Fremden durchaus Kritik an ihren Ehemännern und machten ihrem Ärger Luft, was darauf schließen lässt, dass sie Konsequenzen kaum zu befürchten hatten bzw. nicht scheuten.

Während in Staudingers Aufzeichnung explizit kaum ethnische Zuschreibungen bezüglich der Seklusion erfolgen, verweist Hiskett (1994²: 25f.) darauf, dass Hausfrauen in der Regel den Marktplatz als Sozial- und Kommunikationszentrum nutzten. Muslimischen Fulani-Frauen hingegen war der Marktbesuch untersagt, – die praktische Umsetzung bzw. Nichtumsetzung, lässt sich jedoch, wie das Beispiel der ersten Ehefrau von Usman d'an Fodio zeigt, nicht allgemein festmachen – ebensowenig das Arbeiten in der Öffentlichkeit und Verwandtschaftsbesuche ohne Schleier und Erlaubnis des Ehemannes.

Für die Königshöfe hatte der Jihad nachhaltige Folgen. Dadurch, dass die Könige gestürzt und oft durch islamische Gelehrte ersetzt worden waren, kam es zu zahlreichen Veränderungen. Auch unterschieden sich die herrschenden Emire in ihrer Regierungsweise von ihren Vorgängern (vgl. Burnham/Last 1994: 318), wie im Falle von Kano aufgezeigt werden soll.

Sarki Alwali (1781-1807) wurde seines Thrones enthoben und durch einen Emir ersetzt. Dieser bzw. seine religiösen Mitstreiter führten Reformen durch, welche die Frauen mehr und mehr ihrer politischen und ökonomischen Beteiligung am Leben der Gesellschaft entband. Doch das Konkubinat und die auf *kinship* basierenden Strukturen blieben erhalten, da sich die territorialen Allianzen über Jahrhunderte gefestigt hatten.

Der erste Emir Kanos, Suleiman, verwendete trotz gegenteiliger Instruktionen Usman dan Fodios weiterhin Hausatitel. Er ließ die Färbegruben abschaffen und enteignete somit die königlichen Frauen, welche die Kontrolle über die Färberei von Stoffen hatten und davon profitierten. Die Abschaffung wirkte sich auf ihr ökonomisches, politisches und kulturelles Schaffen negativ aus (vgl. Nast 2005: 90ff., 102; Smith 1997: 114f.).

Suleimans Nachfolger wurde Ibrahim Dabo (1819-1846). Seine Frau bzw. Konkubine Shekara⁸⁰ verschuf sich politischen Einfluss. Als Tochter eines *sarki* von Daura lief sie weg und wurde gefangengenommen bzw. wurde entführt.⁸¹ Als streng gläubige Muslima unterstützte sie Dabo bei seinen religiösen Aktivitäten. Sie lebte in eigenen Gemächern, die an Dabos persönlichem Raum für seine Qur'anstudien grenzten. Es war auch Shekara, die veranlasste, dass ihre Tochter bei ihrer Vermählung als „Lehen“ Gebiete zugewiesen sowie auch den angesehenen Titel der *Magajiya* verliehen bekam. Von ihren Söhnen errangen drei nacheinander die Herrschaft. Ihren politischen Einfluss konnte sie 47 Jahre aufrechterhalten. Shekaras politisches Handeln kam nicht nur ihr und ihrer Familie zugute, sondern auch künftigen Palastfrauen. Denn viele Konkubinatshierarchien und die Institution der Königinmutter wurden wieder etabliert. Als Königinmutter hat sie Ländereien für sich beansprucht und eine Residenz, die ihrem Amt entsprach - Rechte, wie vor dem Jihad (vgl. Nast 2005: 99ff.).

Doch auch wenn Konkubinatshierarchien weiterhin bestanden haben, wurde mit den neuen Machtsystemen – selbst bei den unterschiedlichen individuellen Handhabungen der Emire – ihre *politicics of fertility* sehr stark eingeschränkt. Denn es wurde ihnen

⁸⁰ Es gibt diesbezüglich unterschiedliche Quellen, siehe (Nast 2005: 100).

nicht nur das Monopol auf das Färben von Stoffen entzogen, auch das Aufgabengebiet der *mai kudandan* wurde stark eingeschränkt. Obwohl angenommen werden müsste, dass die *koramas* entweder ihres Amtes enthoben worden oder der Großteil ihrer Macht und Verantwortung auf ein männliches Pendant übertragen worden seien, blieb ihr Amt interessanterweise erhalten. Zwar war ein männliches Amt – von einem Sklaven ausgeübt – für Getreidebelange unter Dabo geschaffen worden, doch die Position der *korama* mitsamt ihrer Macht und Verantwortung blieb erhalten bzw. gewann mehr und mehr an Relevanz. Dies mag damit zusammenhängen, dass sich die Bevölkerung Kanos verdoppelt hatte und etablierte Ämter sowie ihre routinierten Koordinierungen dafür eine absolute Notwendigkeit darstellten (vgl. Nast 90f, 113f.). Die Emire verringerten jedoch beträchtlich die Anzahl der Konkubinen und unterzogen sie zudem einem Auswahlkriterium. Sie legten nun Wert auf deren ethnische Zugehörigkeit zu den Fulbe. Besonders Dabo pflegte „*kinship producing powers*“ (Nast 2005: 98), die ihm zu Allianzen mit anderen mächtigen Fulbe verhalfen. So profitierten Emire finanziell von den Verbindungen und schufen und sicherten sie gemeinsam mit ihren Frauen Fulbe-Dynastien, weshalb nun die strategischen Verheiratungen zu einem besonderen Politikum wurden (vgl. Nast 2005: 98f., 109).

2.4.1. Das Lehren und Wirken von Nana Asma`u (1793-1864), Tochter von Usman d`an Fodio

Die Frauen in Usman d`an Fodios Familie waren sehr gebildet. Hier sei seine Tochter Nana Asma`u hervorgehoben, die aufgrund ihrer aktiven religiösen Rolle und Schriften einen nachhaltigen Eindruck in Nordnigeria hinterlassen sollte. Die Wissenschaftlerinnen Jean Boyd und Beverly Mack haben nach langen detaillierten Recherchen das Leben und die Wirkungsweise von Nana Asma`u nachgezeichnet.

Usman d`an Fodio hatte mit seinen Ehefrauen und Konkubinen insgesamt vierzig Kinder. Im Jahre 1793 gebar seine Ehefrau Maimuna Nana Asma`u und ihren Zwillingsbruder Hassan. Bei Zwillingen war es Tradition, die Kinder nach Mohammeds Zwillingen, Hassan und Hussein/Husseina, zu nennen. Ihr Bruder wurde Hassan genannt, doch seine Schwester wurde von Usman d`an Fodio – die Namensvergabe

⁸¹ zu den unterschiedliche Varianten, siehe Nast (2005: 206, FN 32)

oblag dem Vater – nach Asma bint Abubakar benannt. Diese lebte im siebten Jahrhundert und war die Tochter eines der ersten Muslime. Sie erlangte Berühmtheit, da sie ihren Vater und Mohammed bei deren Flucht vor Feinden unterstützte, indem sie sie in ihrer Zufluchtsstätte mit Nahrung versorgte. Im Arabischen bedeutet Asma auch „schön“ oder „beachtenswert“. Der spätere Ehrentitel Nana⁸² unterstrich ihre Achtbarkeit. Sie genoss eine klassisch-islamische Erziehung, was nicht nur Rezitation des Qur`an beinhaltete, sondern auch islamisch-philosophische Gebetstexte, Mystik, Texte zu rechtlichen Angelegenheiten und islamischem Recht (vgl. Mack/Boyd 2000: 4, 7). Für Nana Asma`u und ihre Familie war Islam die Grundbasis ihrer Erfahrungswelt. Mit ihrem Vater teilte sie die Passion für das Lehren. Ihr Ziel war es, den Menschen von/über Gott zu berichten, damit diese dann selbst ihren Zugang zu Gott finden konnten. Im Jahre 1807 wurde die 14-Jährige mit Gidado dan Laima, dem späteren obersten Ratgeber (*Waziri*) des Sokoto-Kalifats, verheiratet. Drei Jahre nach dem Tod ihres Vaters, veröffentlichte sie 1820 ihr erstes Werk, „Der Weg der Frommen“, das sich der Moral widmet. Doch sie kümmerte sich auch um die Manuskripte ihres Vaters. Gemeinsam mit anderen strebte sie eine neue muslimische Gemeinschaft im Kalifat an. Sie schrieb, wiewohl Mutter von sechs Söhnen, neben ihren religiösen Schriften viele Gedichte und Prosawerke, die sich mit dem Krieg, mit der Sunna und mit der Rolle der Frauen in der Quadiriyya-Gemeinschaft auseinandersetzten. Der Jihad sorgte für steten Zuwachs für die muslimische Sufi-Gemeinschaft und so arbeitete Asma`u in einem sozialen Netzwerk, das sich den moralischen Aktivitäten innerhalb des islamischen Glaubens widmete und somit die neuen Gläubigen in ihren Anfängen unterstützte. Sie beherrschte die Sprachen Fulfulde, Hausa, Tamashek und Arabisch. Nana Asma`u unterrichtete Frauen und bildete auch Lehrerinnen aus (vgl. Mack/Boyd 2000: 8-12). Die beiden Autorinnen Mack und Boyd (2000: 11) betonen außerdem die Bedeutung von Nana Asma`us Beitrag bezüglich der – nicht nur – religiösen Bildung von Frauen. So bildete Nana Asma`u noch unverheiratete Mädchen und Frauen, die nicht mehr im gebärfähigen Alter waren, zu Lehrerinnen aus. Gemeinsam zogen sie von Dorf zu Dorf und lehrten Frauen in deren Häusern nicht nur die religiösen Pflichten:

⁸² Naná ist ein Begriff aus dem Kanuri und bedeutet Tochter des Shehu oder eines Distriktleiters. (Cyffer/Hutchison 1990: 128) Shéhu war eigentlich der Titel des Königs von Borno. Er wurde/wird aber auch traditionell religiösen Gelehrten verliehen (Cyffer/Hutchison 1990: 160).

„These women and girls, known as *`yan-taru* (women disciples), were led by women teachers appointed by Asma`u. Together they disseminated their acquired knowledge among their less-educated sisters in their neighborhoods. Their lessons ranged from instruction in the chapters of the Qur`an, prescribed prayers, and accounts of Sufi women in history, to reports of battle victories, elegies for pious individuals, and a biography of the Prophet Muhammad. They also were tutored in how to pray. [...] They then traveled home and shared what they had learned with isolated rural women, who were in this way able to receive an education without leaving their homes. They also were prepared to pass their knowledge on to their children, both boys and girls. In this way, the community`s women were educated at a wide range of levels, from loftier, esoteric concerns to basic instruction in issues like daily prayer times, modes of dress, and how to trade honestly when selling the thread they had spun, each according to her needs.“
(Mack/Boyd 2000: 11f.)

Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass die *`yan-taru* (religiöse Gelehrte) intensiv zur Verbreitung der islamischen Lehren, die der Quadiriyya, beigetragen und auch vor allem den Grundstein für die Bildung von Frauen und Mädchen gelegt haben. Im Alter von 71 Jahren verstarb Nana Asma`u im Jahre 1864. Sie wurde in der Nähe ihres Vaters in Sokoto begraben. Es ist wichtig hervorzuheben, dass sie von den Anführern der Gemeinschaft innerhalb und außerhalb des Sokoto-Kalifats wegen ihres Engagements geschätzt wurde. Nana Asma`u mag bereits wegen ihrer familiären Abstammung und Verbindungen großes Ansehen genossen haben, doch hat sie sich die Anerkennung von vielen aufgrund ihres Intellekts, ihrer Spiritualität, literarischen Fähigkeiten und ihren Verdiensten als Lehrende auch selbst erworben (vgl. Mack/Boyd 2000: 12 ff.).

2.4.2. Islam und Politik in Nordnigeria

Loimeier (1993: 26f.) nimmt an, dass sich neben der Einführung des Sufismus auch die Einführung der malikitischen Rechtsschule „im Zuge eines historisch tieferen und umfassenderen Islamisierungsprozesses im Hausaland“ bereits im 16. Jahrhundert weitreichend durchsetzen und etablieren konnte.

Im Zuge des Jihad wurden die Hausaherrscher mitsamt ihrer synkretistischen Zugangsweise in religiösen Belangen gestürzt. Stattdessen führte je ein Emir die Geschicke der jeweiligen Hausstaaten unter der Oberherrschaft des Sokoto-Kalifats.

Politik und Religion waren seitdem in Nordnigeria⁸³ untrennbar miteinander verbunden; somit wurde das Politikverständnis durch die Islamisierung einem grundlegenden Wandel unterzogen.

Der Islam wurde für die Menschen und ihre (politische) Identität bedeutender als die Zugehörigkeit zur eigenen ethnischen Gruppe. So begann sich nun ab dem 19. Jahrhundert im Norden eine eigene islamisch-politische Kultur herauszukristallisieren, die eng mit dem islamischen Recht verknüpft wurde und die die muslimischen BewohnerInnen weitgehend einte.⁸⁴ Die Reformer verwendeten dabei die Einhaltung des islamischen Rechts als Grundlage und Rechtfertigung für den Kampf gegen muslimische Herrscher des Hauslandes und von Borno. Das islamische Recht wurde also zu einer Ideologie erhoben, die außerdem die Autorität der herrschenden Schicht des Sokoto-Kalifats sicherstellte (vgl. Abun-Nasr 1993a: 5; Abun-Nasr 1993b: 202). „Das dezentralisierte politische System erhielt [...] seinen Zusammenhalt und seine Kohärenz aus der Betonung des islamischen Rechts als Grundlage der politischen Autorität, und zwar in Sokoto selbst ebenso wie in den Emiraten.“ (Abun-Nasr 1993b: 202)

Obwohl das islamische Recht als Grundlage, Ideologie und Zusammenhalt dient(e), muss erneut in Erinnerung gerufen werden, dass der Islam selbst kein einheitlicher Block ist. Im Gegenteil, gerade in Nordnigeria ist das islamische Feld sehr mannigfaltig und heterogen. Während sich einige islamische Bruderschaften und Organisationen bereits seit dem 19. Jahrhundert - wenn nicht schon vorher - behaupten konnten und sich weiterentwickelten, etablierten sich andere erst zur Zeit der Dekolonialisierung. Je nach Fokus sind sie lokal zentriert, andere wiederum beteiligen sich an westafrikanischen Entwicklungen oder pflegen weltweit Beziehungen zur islamischen Welt. Es werden auch einige Organisationen unterstützt, die der staatlichen Macht großen Nutzen bringen (können). Anderen Organisationen wiederum wird keine Unterstützung zuteil und diese stehen zumeist dem Staat oppositionell gegenüber (vgl. Kane 2006: 155f.).

⁸³ Es muss jedoch angemerkt werden, dass die Verbundenheit von *din wa-dawla*, Religion und Staat, nicht in allen muslimisch dominierten Gebieten oder Ländern angestrebt bzw. praktiziert wird, wie es in Nordnigeria der Fall ist (vgl. Eickelman und Piscatori 1996).

⁸⁴ Doch Konflikte zwischen den unterschiedlichen islamischen Bruderschaften und Ausrichtungen blieben bestehen, sie setzen sich auch in der Gegenwart fort bzw. entstanden/entstehen neue Konflikte; siehe dazu Loimeier 1993.

2.5. *Indirect Rule* im Norden Nigerias

Im Jahre 1900 wurde der Norden zum *Protectorate of Northern Nigeria* erklärt, dies geschah aber nicht ohne Widerstand der Emire und der Bevölkerung. Kano fiel 1903, Sokoto folgte kurz darauf. Sir Frederick, später Lord, Lugard wurde zum *High Commissioner* des Protektorats ernannt (vgl. Crowder 1984: 132ff., Okafor 1981: 37).

In einem Vortrag vor den Mitgliedern der *Royal Geographical Society* am 4. November 1903, publiziert 1904, brachte er nicht nur die geographische und demographische Beschaffenheit sowie Informationen über Geschichte und die BewohnerInnen der Nordregion zur Sprache, sondern auch seine Zugangsweisen, was die Handhabung der eroberten Region betraf. So war er der Meinung, „the future of the virile races of the protectorate [...]“ liege hauptsächlich „in the regeneration of the Fulani.“ (Lugard 1904: 8). Die Fulbe könnten aufgrund ihrer Hautfarbe, ihrer Lebensgewohnheiten und Lebensweise die Bevölkerung der Nordregion eher ansprechen als die direkte Herrschaft durch die Briten (vgl. Lugard 1904: 8).⁸⁵ Die Aufgabe der Kolonialbeamten bestehe ferner darin:

„to regenerate this capable race, to mould them to ideas of justice and mercy, so that in a future generation, if not in this, they may become worthy instruments of rule under British supervision. I do not hope for any very great success in the present generation, but the tradition of British rule has ever been to arrest disintegration, to retain and build up again what is best in the social and political organization of conquered dynasties, and to develop on the lines of its own individuality each separate race of which our great Empire consists. That has been our policy in India, and Northern Nigeria, though many centuries behind the great Eastern dependency, still presents to my imagination many strangely parallel conditions.“ (Lugard 1904: 8f.)

In diesem Vortrag legt er die Grundzüge des Konzeptes „*Indirect Rule*“ dar. So sollen unter Führung der britischen Administration willfährige Fulbe, allen voran Emire und hohe Machtträger, die Geschicke der BewohnerInnen des Nordprotektorats leiten. Da seines Erachtens in Nordnigeria manch ähnliche Gegebenheiten wie in Indien

⁸⁵ Die Kolonialbeamten eigneten sich jedoch nicht Fulfulde als Kommunikationssprache an, sondern Hausa, die lingua franca in Nordnigeria und Handelssprache in vielen Gebieten außerhalb des heutigen Nigeria.

herrschten und das Konzept in Indien bereits erprobt worden sei, solle dieses nun auch auf Nordnigeria übertragen werden.

Unerwähnt lässt er jedoch, dass *Indirect Rule*, also „rule through the existing institutions of the people“ (Ikime 1970: 8) auch dadurch zustande kam, dass die britische Krone ihm nur eine begrenzte Anzahl an Beamten zur Verfügung stellen konnte. Dadurch waren er und die Beamten auf die Zusammenarbeit mit den örtlichen Institutionen angewiesen, wobei die ausgewählten Emire und Machttträger künftig der *British Authority* unterstanden. So wurden bereits 1903 die Steuern eingeführt, die die Emire gemeinsam mit britischen Beamten einheben mussten (vgl. Ikime 1970: 6, 8f.).

2.5.1. Die Auswirkungen von *Indirect Rule* auf die Emirate-Struktur

Indirect Rule ist eine komplexe Kolonialform, die hier nur in groben Zügen anhand einiger Aspekte dargelegt werden kann, jedoch werden die Auswirkungen auf die Emiratestrukturen und gesellschaftliche Strukturen einer genaueren Betrachtung unterzogen. Im Jahre 1914 wurden das nördliche Protektorat, das südliche Protektorat und die *Colony Lagos* von den Briten zusammengelegt und unter dem Namen Nigeria verwaltet. Dem lag die Idee zugrunde, dass sich das Land selbst, und zwar ohne die Unterstützung des „Mutterlandes“, finanzieren sollte (vgl. Schicho 2001: 78).

Die britische Kolonialadministration bewertete viele unterschiedliche islamische Gruppierungen im Hinblick auf ihre islamische Bildung und Frömmigkeit, ihre Herkunft, falls dieser außerhalb Nordnigerias war, und ob sie eine Gefahr für die religiöse Autorität der Oberschicht darstellten. Je nach Ergebnis wurden sie kategorisiert und in „Gute“ und „Böse“ unterteilt. Mit Hilfe dieser Unterteilungen wollte die britische Kolonialadministration Einfluss auf das politische und religiöse Geschehen beibehalten und ausüben. Die Ansichten von Frederick Lugard bezüglich des Islam wirkten sich auch auf seine Beamten und Nachfolger aus. Seiner Meinung nach war der Islam zwar im Vergleich zum Christentum eher minderwertig, aber gut genug für AfrikanerInnen und bot deshalb eine bessere Alternative als die barbarischen traditionellen Religionen (vgl. Reynolds 2001: 602f.). Des Weiteren war sich die britische Administration durchaus des Einflusses des Islam in der Nordregion bewusst, weshalb ihre diesbezügliche Politik darin bestand, sich in die religiösen Belange nicht

direkt einzumischen. Die Emire mussten zwar einen Loyalitätsschwur auf die britische Krone leisten, doch dieser galt nicht, wenn sie ihrer Religion zuwider hätten handeln müssen (vgl. Reynolds 2001: 603f.). Schon zu Beginn der *Indirect Rule* war die Bevorzugung der Qadiriyya seitens des britischen Verwaltungsapparates ersichtlich, da die meisten *masu sarauta*, die Oberschicht und die traditionellen Anführer, dieser islamischen Bruderschaft angehörten. Die Qadiriyya galt ihrer Meinung nach als eine im Wesentlichen staatsfreundliche und nicht-fanatische Form des Islam. Deshalb wurde diese nicht nur von ihnen unterstützt, sondern wurde auch als möglicher Grundstein einer regional-islamischen Orthodoxie in Erwähnung gezogen. Aber trotz der Zugeständnisse gab es dennoch einige traditionelle Anführer, die der Qadiriyya angehörten und sich nicht mit der *Indirect Rule* arrangierten. Viele aber kooperierten und nutzten die Vormachtstellung zu ihrem Vorteil (vgl. Reynolds 2001: 605f.).

Generell alle Nicht-Qadiriyya-Gruppierungen, aber vor allem die Tijaniyya oder die Mahdisten, sahen die britische Verwaltung als Bedrohung der „legitimen“ Verwaltung durch die Emire an. Sie würden Auffassungen und Interessen vertreten, die dem Staat gegenüber feindlich gesinnt wären und folglich speziell den britischen Kolonialismus gefährden könnten. Indem sie den Argwohn der britischen Kolonialbeamten auf sich gezogen hatten, wurden sie als die „Bösen“ klassifiziert. Ihre Befürchtungen gegenüber diesen Gruppen waren aber nicht unbegründet. Viele hatten sich nicht mit der Fremdherrschaft abgefunden. Die Tijaniyya lehnte nicht nur die Briten, sondern auch die Qadiriyya ab, weshalb es z.B. während der 1940er Jahre zu heftigen innerislamischen Zusammenstößen kam (vgl. Reynolds 2001: 608f., 617f.).

Aufgrund der Beibehaltung der Strukturen und der Begünstigung der Qadiriyya förderte die *Indirect Rule* nicht nur den Islam in Nordnigeria, sondern zeichnete auch für einschneidende Veränderungen – positiv wie negativ – verantwortlich, wie Hiskett (1994²: 14) feststellt:

„The consequences of this intrusion were complex: some, such as the establishment of internal security, good communications, and even urbanization, tended to help the spread of Islam; others, such as the curtailment of slavery, the introduction of new material goods, new ideas and patterns of behaviour, were all inimical to the Islamic *status quo*. The result was that, while Islam received no permanent set-back, the older generation experienced change in its way of life, but the new generation grew up accustomed from the start to conditions that differed considerably from what had been familiar to its fathers. Yet the memory of the

Shehu [Usman d'an Fodio, J.H.] and what he stood for was not expunged. [...] The heritage of the *jihad* went on working as a leaven in Hausa society, influencing moral, political, and intellectual attitudes down to the present day.“

Trotz der vielen strukturellen, administrativen und auch sozial-gesellschaftlichen Veränderungen blieb die religiöse, soziale und gesellschaftliche Moral den Lehren von Usman d'an Fodio verhaftet. Dies zeigt sich auch im Folgenden im Umgang mit dem Sklavereiverbot.

2.5.2. Abschaffung von Sklaverei und Verbreitung der Seklusion

Vor dem britischen Kolonialismus diente die Sklaverei oft auch dazu, Frauen außerhalb des Sokoto-Kalifates zu erwerben. SklavInnen zu besitzen, wurde mit Reichtum gleichgesetzt. Sklavinnen waren wichtig, um den Haushalt zu führen oder auf den Feldern zu arbeiten. Von besonderer Relevanz aber waren sie als Konkubinen. So konnten durch die Konkubinen und ihre Kinder beispielsweise die Aristokratie gestärkt und die Haushalte von reichen Händlern erweitert werden (Lovejoy 1988: 245).

Als die Briten erklärten, dass nach dem 1. April 1901 geborene Kinder frei seien, hieß dies jedoch nicht, dass die Sklaverei in ihrer Gesamtheit abgeschafft worden war oder sich die SklavInnen von ihren „BesitzerInnen“ emanzipieren konnten. Die britische Administration akzeptierte diese patriarchale Struktur und somit wurden das Konkubinat und die Unterordnung von Frauen in das Kolonialsystem eingebunden. Das islamische Recht unterscheidet zwischen Ehefrauen und Konkubinen. Ehefrauen galten zwar dem islamischen Recht nach als unmündig, doch waren Konkubinen Slavinnen und dadurch noch eine Stufe unter ihnen. Sklavinnen durften weder heiraten noch hatten sie persönlichen Besitz noch verfügten sie über Erbrecht (vgl. Lovejoy 1988: 245f.).

Zwar waren Kinder, die nach dem 1. April 1901 zur Welt kamen, frei, nicht jedoch Kinder vor dem Stichtag. Sie waren als Sklavinnen und Sklaven geboren. Der Besitz von SklavInnen wurde zunächst lange nicht unter Strafe gestellt. Es wurde weiterhin mit Kindern und im Speziellen mit vielen Mädchen, die als künftige Konkubinen in Betracht gezogen wurden, gehandelt (vgl. Lovejoy 1988: 248).

Die britische Administration billigte keineswegs Flucht aus der Ehe und noch weniger Flucht von SklavInnen. Sie ging sogar soweit, aufgrund zunehmender Massenfluchten,

Lovejoy (1988: 249) spricht von einem „mass exodus of slaves“, entlaufene SklavInnen aufzufordern, zu ihrem Sklavendasein zurückzukehren. So geschah es beispielsweise in Bauchi im September 1902. Viele SklavInnen, die meisten waren Frauen, liefen weg. Lovejoy (1988: 249) ist der Ansicht, dass Frauen die Unterordnung in einer Ehe oder als Konkubine eher ertrugen, als weiterhin Sklavinnen zu sein.

Flüchteten SklavInnen, machten Gesandte sie auf Geheiß der Briten ausfindig, um sie zur Rückkehr zu bewegen. In einigen Fällen wurde auch nicht vor Inhaftierung zurückgeschreckt. Wurden entlaufene Frauen aufgegriffen, mussten sie, nach britischem Rechtsverständnis, Reparationszahlungen an ihren „geschädigten“ Herren leisten – wobei dies oft nur dann möglich war, wenn sie einen Mann/Ehemann fanden, der diese Zahlung übernahm - oder ein Zertifikat vorweisen, welches ihren Freiheitsstatus darlegte. Konnten sie es nicht, wurden sie zurückgesandt oder inhaftiert. In extremen Fällen – wie nach Misshandlungen oder bei vehementer Weigerung – wurden Frauen nicht zur Rückkehr bewegt. So widersetzte sich etwa eine Frau namens Agunge dem Befehl zurückzukehren, da sie keinen „Krüppel“ heiraten wollte. Sie wurde inhaftiert, blieb aber bei ihrem Entschluss. Als sie freigelassen wurde, musste sie schließlich ihren ehemaligen Herrn nicht entschädigen. Ehemalige Sklavinnen, die sich von Männern freikaufen ließen, begaben sich „freiwillig“ in deren Abhängigkeit. Die Alternative wäre Rückkehr oder Inhaftierung gewesen (vgl. Lovejoy 1988: 249ff.).

Viele SklavInnen konnten in andere Landesteile fliehen, wo sie sich eine neue Existenz aufbauten. Sie arbeiteten auf den Feldern und gründeten auch neue Dörfer, obwohl die britischen Beamten diese Vorgänge unterbinden wollten. Sie hätten es lieber gesehen, wenn die korrekt freigekauften oder freigelassenen SklavInnen als LohnarbeiterInnen zur Verfügung gestanden wären. Versteckter Sklavenhandel und –verkauf endete schließlich erst im Laufe der 1930er Jahre (Werthmann 1997: 198).

Viele ehemalige Sklavinnen wollten in der Folge ihren Statuswandel verdeutlichen, indem sie sich mehr oder weniger freiwillig in die Seklusion begaben. War die Seklusion zuvor nur eine Lebensform, die – als Privileg – in der religiös-aristokratischen Oberschicht ausgeübt wurde, begann sich diese nun auch in der übrigen Bevölkerung auszubreiten. Das Praktizieren der Seklusion hob nicht nur den eigenen Status und den der Familie hervor, sondern sie verhinderte auch die Beanspruchung der Frauen als Arbeitskräfte durch die Kolonialadministration. Da mit der Abschaffung der

Sklaverei und durch die Entstehung der *Cash-Crop*-Ökonomie zahlreiche billige Arbeitskräfte gebraucht wurden, wären Frauen als Billigarbeitskräfte herangezogen worden. Teilweise wurde ihnen dieses Los auch zuteil. Dennoch kann nicht daraus geschlossen werden, dass nur wegen der Abschaffung der Sklaverei die Seklusion Verbreitung fand, obwohl dies einen wesentlichen Faktor darstellte (Kleiner-Bossaller 1993: 86; Werthmann 1997: 199).

Ayesha Imam (1994: 126ff.) sieht in der Ausdehnung des Islam und der Seklusion eine antikoloniale Widerstandsbewegung. Der Übertritt zum Islam und die Seklusion als Identifikation mit dem Islam wurden als vorkoloniale Traditionen proklamiert, um dem kolonialen Wandel entgegenzuwirken. Sie bot auch die Möglichkeit, mit der Demütigung, den Schwierigkeiten und dem aufgedrückten Stempel des Kolonialismus umgehen zu können. Durch die Seklusion konnte den Kolonialbeamten der Zutritt zu den Gehöften verweigert werden. Dies erschwerte die Steuereinhebung und die Ermittlung der im jeweiligen Haushalt lebenden Personen. Viele der Arbeiten, die von Frauen erledigt werden sollten, konnten nun im Gehöft verrichtet werden. Frauen konzentrierten sich umso mehr beispielsweise auf das Spinnen von Baumwolle und das Verarbeiten von Erdnüssen. Beide den Frauen vorbehaltene Arbeitsbereiche waren wesentlich in der Kolonialökonomie. Wie viele Frauen aber daran beteiligt waren, blieb den Kolonialbeamten unbekannt (vgl. Imam 1994: 126ff.).

Auch auf die Palastkonkubinen wirkte sich *Indirect Rule* spürbar aus. Das königliche Konkubinat blieb unangetastet, da die britische Administration diese „Geste“ als Respektsbekundung gegenüber traditionellen Herrschern entgegenbrachte. Den Konkubinen selbst wurde aber jegliche wirtschaftliche und politische Macht entzogen. Dadurch, dass die Ländereien der Emire enteignet worden waren, die Geldwährung eingeführt worden war und somit auch in den Steuergeschäften mehr und mehr an Bedeutung gewann, verloren sie ihre etablierten Einnahmequellen. Auch die Tatsache, dass die PalastsklavInnen freigelassen worden waren und diejenigen, die geblieben waren, nun entlohnt wurden, brachen die Machtstrukturen innerhalb des Palastes zusammen. Sie waren fortan auf sich allein gestellt und mussten neue Wege für wirtschaftliches und eventuell politisches Vorankommen entwickeln (Nast 2005: 164f.).

2.5.3. Der Beitrag von *Indirect Rule* zur religionspolitischen und rechtlichen Positionierung Nordnigerias

Während der Phase von *Indirect Rule* wurde das islamische Recht als *native law and custom* angewendet, doch dessen Gültigkeit eingeschränkt, indem muslimische Gerichte von den Kolonialbehörden kontrolliert wurden.

Trotz der Einschränkungen konnte sich das nördliche Gebiet Nigerias mit Hilfe des *Indirect Rule* eine relative Autonomie bewahren (vgl. Abun-Nasr 1993a: 5ff.). Mit dem Erlass der *Native Courts Proclamation* im Jahre 1906 wurde allerdings nicht-autorisierte Rechtssprechung zur strafbaren Handlung. Nur noch Richter, die von der Kolonialverwaltung gutgeheißen wurden, waren befugt, islamisches Recht zu sprechen, wodurch die Autorität der muslimischen Herrscher massiv beschnitten war. In den 1950er Jahren erwirkten die Briten in Verhandlungen mit führenden Persönlichkeiten des Nordens das Zugeständnis, dass auch ab dem Zeitpunkt der Unabhängigkeit (1. Oktober 1960) auf die Sharia im Straf- und Strafrechtsverfahren verzichtet werden würde. Ein Zugeständnis dafür war, dass der Norden den Ost- und Westteil der künftigen Föderation jedenfalls an Fläche bei weitem übertraf. Zudem wurde der Nordregion die Errichtung des *Muslim Court of Appeal* genehmigt, der bereits 1954 in der Verfassung vorgesehen und im Jahre 1956 eingerichtet wurde. Im Strafrecht dienten nun zwei für den Norden neu geschaffene Rechtskodizes: der *Penal Code* und der *Criminal Procedure Code*. Um eine Vereinheitlichung im nigerianischen Strafrecht gewährleisten zu können, wurden in den *Penal Code* alle schwerwiegenden Straftaten aus dem nunmehr irrelevant gewordenen *Criminal Code* übertragen. Zusätzlich wurden aber Strafen wie Alkoholenuss oder außerehelicher Geschlechtsverkehr, die im Qur'an festgelegt waren, im *Penal Code* berücksichtigt. Sogar die Bestrafung außerehelichen Geschlechtsverkehrs durch Stockschläge wurde verankert. Das islamische Strafrecht, wie in der malikitischen Rechtsschule verfolgt, wurde nun vom *Penal Code* abgelöst (vgl. Abun-Nasr 1993b: 201, 213).

Gestützt auf *Indirect Rule* kam es während der Kolonialzeit zu einem „Schutz“ der Nordregion vor externen Einflüssen – im Gegensatz zur wirtschaftlich florierenderen Südregion. Vor allem im Bildungsbereich schottete sich der Norden ab. Gemäß der Ausbildungsordnung von 1916 durften nur noch in nicht-muslimischen Gebieten

Missionsschulen errichtet und folglich auch besucht werden. Die Briten wollten sich nicht den Unmut der Emire zuziehen, da diese die Autorität der Briten stützten.

Damit hatten Missionsschulen als Bildungseinrichtungen im Norden wenig Entwicklungsmöglichkeiten. Schon diese wenigen Aspekte der differenten Entwicklungsmodelle von Nord und Süd lassen den entstehenden Antagonismus zwischen den beiden Regionen erahnen (vgl. Abun-Nasr 1993a: 7).

Das Streben nach Unabhängigkeit ging von den PolitikerInnen und politischen AkteurInnen aus dem Südosten und dem Südwesten aus. Der Norden zögerte das Inkrafttreten der Unabhängigkeit lange hinaus, da er eine Dominanz des Südens befürchtete, obwohl die Zugeständnisse der Briten ihm eine sehr gute Ausgangsposition bot (vgl. Loimeier 1993: 20).

3. Regierungspolitik Nigerias bis zur Vierten Republik (1999)

3.1. Bildung von politischen Parteien vor der Unabhängigkeit

Unter der britischen Kolonialherrschaft waren in Nigeria bis zur Unabhängigkeit 1960 insgesamt drei koloniale Verfassungen und vier Verfassungen⁸⁶ im Zuge der Dekolonialisierung wirksam. Die drei kolonialen Verfassungen bis zum Jahre 1946 waren autoritär ausgerichtet. Die koloniale Verwaltung räumte den einheimischen Eliten keine aktive Teilnahme bei Entscheidungen ein, sondern nur eine untergeordnete Teilnahme beim Erwirken von Gesetzen (vgl. Gieler 1993: 92, FN 4; Schicho 2001: 80).

Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte die Phase der Dekolonisierung ein, weshalb in der vierten Verfassung, der *Richards-Constitution* (gültig bis 1950), grundlegende Veränderungen verankert wurden. Zu diesen Veränderungen zählte die regionale Aufteilung Nigerias in eine Nord-, Ost- und Westregion. Alle drei Regionen (Nord, West, Ost) bekamen jeweils ein *House of Assembly*, eine Regionalversammlung, deren Abgesandte die Interessen im Bundesparlament vertraten. Die damalige Hauptstadt Lagos genoss dabei einen Sonderstatus (vgl. Gieler 1993: 92f.; Schicho 2001: 80). Daraus wird ersichtlich, dass bereits politische Formierungen und Bestrebungen zu Parteigründungen existierten. Tatsächlich waren bereits in den 1940er Jahren sowohl in der Westregion als auch in der Ostregion Organisationen bzw. Vereine geschaffen worden, die in Parteigründungen mündeten. Hier soll auf die beiden wichtigsten Parteien der beiden Regionen verwiesen werden: Zum einen entstand bereits im Jahre 1944 die Konföderation aus Gewerkschaften und politischen Gruppen – der *National Council of Nigeria and the Cameroons* (NCNC). Der NCNC, gegründet von Nnamdi Azikiwe und Herbert Macaulay, wurde erst Ende der 1940er Jahre zu einer Partei. Zum anderen handelt es sich um die *Action Group* (AG), die von 1945 bis 1951 ein Kulturverein war. Sie wurde von Chief Obafemi Awolowo gegründet und wurde ab

⁸⁶ Näheres zu diesen Verfassungen siehe Gieler 1993: 92-96.

1951 zunehmend als „Yorubapartei“ verstanden. Da sich viele Yoruba ab 1951 der AG zuwandten, wurde auch der NCNC zu einer regional und ethnisch orientieren „Igbopartei“ und Südpartei (vgl. Schicho 2001: 80).

Die *Richards-Constitution* legte aber noch zusätzlich eine neue Richtung fest: Der Norden sollte besser in den Staat Nigeria integriert werden. Das war trotz der Amalgamierung von 1914 kaum verwirklicht worden (Abun-Nasr 1993a: 9).

Die britische Kolonialmacht hatte zwar die politische Einheit Nigeria kreiert, aber diese nicht als Einheit verwaltet, sondern vielmehr dazu beigetragen, die regionalen und ethnischen Antagonismen zu verstärken. Im Süden wurden westliche Bildung samt englischer Sprache und christlicher Religion vermittelt und teilweise auch unterstützt, im Norden aber wurden kaum Einflüsse von außerhalb der Region zugelassen. Dies wirkte sich auch auf die Intentionen der Parteien aus, wen sie vertraten und was sie vertreten wollten. Unter anderem deshalb fanden im Norden manche der politischen Entwicklungen etwas verzögert statt (vgl. Brunner 2000: 280).

„Mit der Verlegung des „House of Assembly“ von Sokoto nach Kaduna im Jahre 1950/51 und den Vorbereitungen zu den ersten Parlamentswahlen im Norden im Jahre 1951/52 begann in Nordnigeria die Etablierung politischer Parteien und die Politisierung des öffentlichen Lebens.“ (Loimeier 1993: 94) Zunächst wurde im Norden das Gründen von politischen Parteien weder von den Emiren noch von den britischen Behörden in Betracht gezogen. Schließlich entwickelten sich im Norden aber Anfang der 1950er Jahre zwei Parteien, der *Northern People's Congress* (NPC) und die *Northern Elements Progressive Union* (NEPU), aus Kulturvereinen, die bis dahin nur als solche angemeldet und zugelassen worden waren (vgl. Abun-Nasr 1993a: 10).

3.1.1 Northern People's Congress (NPC; gegr. 1951)

Der NPC entstand aus der im Jahre 1948 in Kano und Kaduna gegründeten Organisation *Jam`iyyar Mutanen Arewa*⁸⁷ (vgl. Abun-Nasr 1993a: 10; Loimeier 1993: 94).

⁸⁷ Übersetzt: *Northern People's Congress* (nach Abun-Nasr 1993a: 10). *Jam`iyya* Sg., fem., Pl. *jam`iyyoyi* = Partei, Vereinigung, Kongress (Herms 1987: 81). *Mutane* ist der Plural von *mutum* Sg., masc. und bedeutet Mensch, Leute (Herms 1987: 125). *Arewa* fem. nur Sg. = Norden (Herms 1987: 19)

Wegen der Befürchtung, dass die *Northern Elements Progressive Union* eine Mehrheit in der Parlamentswahl im Jahre 1951/52 erwirken könnte, formierte sich der NPC am 1. Oktober 1951 zu einer Partei (vgl. Loimeier 1993: 94). Dem NPC wäre sonst die Teilnahme an den Wahlen für das *Northern House of Assembly* verwehrt geblieben (vgl. Abun-Nasr 1993a: 10).

Die Parteigründer waren hauptsächlich Absolventen des *Katsina Teacher Training College*, einer Gruppe von ausschließlich jungen Männern aus Nordnigeria, die aber enge Kontakte mit dem nördlichen Herrschaftssystem pflegten, denn viele unterstanden dienstlich den *Native Authorities*. Zu den Gründungsmitgliedern zählten auch drei Persönlichkeiten der künftigen nigerianischen Politik: Alhaji Ahmadu Bello, der künftige Premier der Nordregion und *Sardauna*⁸⁸ von Sokoto (1954-1966), der künftige Bundespremier Abubakar Tafawa Balewa (1957-1966) und der spätere zivile Präsident Nigerias Shehu Shagari (1979-1983). Der NPC war nicht daran interessiert, die Wählerschaft auf südliche Gebiete auszudehnen, sondern vielmehr daran, den im Vergleich zum Süden bestehenden ungleichmäßigen sozialen und politischen Entwicklungen des Nordens durch eine von ihnen als „*Northernization*“, bezeichnete Strategie gegenzusteuern (vgl. Abun-Nasr 1993a: 9f.; Gieler 1993: 111-114).

Mit der Wahl des *Sardauna* von Sokoto, Ahmadu Bello, im Jahre 1954 zum Präsidenten des NPC, intensivierte sich der Kontakt mit den *Native Authorities* und konsolidierte sich zudem die konservative Parteilinie des NPC (vgl. Abun-Nasr 1993a: 10). Ihre konservative Parteilinie betraf auch ihre Ansichten im Hinblick auf die politische Teilnahme von Frauen. Ihrer Meinung nach gestatte es der Islam den Frauen nicht, dass sie an politischen Prozessen aktiv teilnehmen. Ihnen sollten weiterhin die „traditionellen Rollen“ vorbehalten bleiben (vgl. Reynolds 1998: 64).

Ab 1954 besaß, trotz einer starken Oppositionspartei, der NPC im Norden die politische Macht, da er auf die Unterstützung der meisten Emire und auch der Kolonialverwaltung zählen konnte (vgl. Abun-Nasr 1993a: 10).

⁸⁸ „Herr der Leibwache“ (Loimeier 1993:19); Sultan, traditioneller Titel des Herrschers in Sokoto (Herms 1987: 141).

3.1.2. Northern Elements Progressive Union (NEPU; gegr. 1950)

Obwohl sich die NEPU⁸⁹ nicht als Großpartei etablieren konnte, ist sie – in ihrer Rolle – als Opposition von wesentlicher Bedeutung. Am 8. August 1950 wurde die *Northern Elements Progressive Union* in Kano gegründet und kann somit als älteste Partei des Nordens bezeichnet werden, da der NPC erst im Jahre 1951 zur politischen Partei wurde (vgl. Gieler 1993: 114; Sklar 2004: 94).

Loimeier und Reichmuth (1993: 54) geben als Gründer dieser links-populistischen muslimischen Partei Aminu Kano (1920-1983) und Sa`adu Zungur (1915-1958) an.⁹⁰ Abun-Nasr (1993a: 10) hingegen vermerkt, dass die NEPU aus der *Northern Teachers Association* (NTA) hervorging, die 1947 Aminu Kano aufgebaut hatte. Sklar (2004: 94, FN 17) wiederum listet die Parteigründer namentlich mit Herkunft und Beruf auf; weder Aminu Kano noch Sa`adu Zungur sind jedoch aufgeführt. Darunter befindet sich außerdem nur ein Lehrer. Aminu Kano, der zu jener Zeit die Verantwortung für das *Government Teacher Training College* in Sokoto hatte, konnte aufgrund seiner Stellung öffentlich nicht Mitglied einer Partei sein. Drei Monate nach der Parteigründung verließ er seinen Posten und trat der Partei bei.

Wer auch immer für die Parteigründung letztendlich verantwortlich war, fest steht, dass im Folgenden Aminu Kano eine herausragende Rolle in der NEPU spielen sollte.

Malam Aminu Kano, er trug den religiösen Titel Malam, kannte von seiner Ausbildung und späteren Tätigkeit her auch die Mitglieder des (späteren) NPC. Ihre Verbindungen mit den *Native Authorities* und die Zusammenarbeit mit der britischen Kolonialmacht missfielen ihm. Diese Ablehnung wurde auch eine wichtige Grundlage des politischen Programms. Beide, die Kolonialmacht selbst und mit ihr kollaborierende Emire, lehnte er nicht nur ab, sondern prangerte sie auch in seinen Schriften an. Darin bezeichnete er die Emire wegen ihrer Zusammenarbeit mit der Kolonialmacht als Verräter an Usman ḍan Fodios Erneuerungsbewegung und das autoritäre politische System als unislamisch. Er sprach sich dezidiert für die Gleichheit der Menschen im Islam aus. Aminu Kano

⁸⁹ auf Hausa *Jam`iyyar Neman Sawaba*. (Sklar 2004: 94) *Nema* nur Sg. masc. Verbalnomen = Suche, Versuch (Herms 1987: 128); *Sawaba* nur Sg. fem. = Freiheit, Erleichterung (Herms 1987: 143). *Sawaba* galt als das Schlagwort in der Partei bzw. war die Partei auch unter dieser Bezeichnung bekannt (Sklar 2004: 95, FN 17).

⁹⁰ Loimeier (1993: 94) nennt ebenso Aminu Kano (einer Gelehrtenfamilie aus Bauchi entstammend) und Sa`adu Zungur (einer Familie von Notabeln, auch aus Bauchi stammend) als Gründer der Partei.

gehörte außerdem der Tijaniyya-Bruderschaft an; doch gelang ein Bündnis zwischen der NEPU und der Tijaniyya erst 1965 (vgl. Abun-Nasr 1993a: 10; Loimeier 1993: 94; Loimeier/Reichmuth 1993: 54).

Mit ihrer Gründung und Etablierung setzte die NEPU einen wichtigen Schritt, um so auf die konservative Haltung der *Jami`yyar Mutanen Arewa* (dem späteren NPC) zu reagieren, ihrer Abneigung gegenüber den traditionellen Autoritäten gezielt Ausdruck zu verleihen und einen Wandel innerhalb der gesellschaftlichen Struktur einzufordern (vgl. Gieler 1993: 114f.).

Durch ihren links-populistischen Grundton wurde die NEPU nun zur Anlaufstelle der muslimischen Linken. Sie führte nicht nur verbale Attacken gegen die britische Kolonialmacht, sondern auch gegen die Emire der Nordregion durch. Da die Führungspersonlichkeiten, allen voran Aminu Kano, redegewandt und ambitioniert waren, hatten sie als Partei der *talakawa* vor allem in Kano, Zaria, Bauchi und Katsina regen Zulauf (vgl. Loimeier/Reichmuth 1993: 54). Die „Befreiung“ der *talakawa* - „der einfachen Leute“ - galt für sie als wichtigstes Ziel. Dies sollte anhand von Reformen der autoritären autokratieähnlichen politischen Institution im Norden erwirkt werden. Im Gegensatz zu anderen kleinen Parteien vertrat die NEPU keine ethnischen Minderheiten (vgl. Gieler 1993: 115).

Seit ihrer Gründung positionierte sie sich zudem als muslimische Partei, was sie auch in ihrem Motto betonten: *Girman-Ubangiji*⁹¹, *Gama-Kai*, *Taimakon-Juma*.⁹² Loimeier und Reichmuth (1993: 54) übersetzen diesen Wahlspruch mit: „Achtung vor Gott, Zusammenarbeit, Dienst an der Allgemeinheit“. Ihre religiöse Bindung zeigte sich auch in ihren politischen Reden, die grundsätzlich mit Zitaten aus dem Qur`an und mit Anspielungen auf den Islam angereichert waren (vgl. Loimeier/Reichmuth 1993: 54). Das Engagement der NEPU blieb jedoch auf nördliche Interessen – ihr hauptsächlicher Aktionsradius und Schwerpunkt lag um Kano herum (vgl. Loimeier 1993: 100) – und war auf die Belange der nicht-elitären Bevölkerung der Nordregion konzentriert (vgl. Gieler 1993: 115). Deshalb kam der Großteil ihrer Mitglieder und AnhängerInnen aus

⁹¹ Interessant ist, dass hier Gott nicht als Allah oder Ubangiji Allah bezeichnet wird, sondern allein mit dem Hausabegriff Ubangiji.

⁹² *Girma* nur Sg., masc. = Größe, Ansehen, Ruhm (Herms 1987: 67), *Gama kai* = zusammenarbeiten (Herms 1987: 63). In Herms (1987: 152) ist anstatt *taimakon juma*, *tamaikon juna* zu finden und bedeutet gegenseitige Unterstützung. *Taimako* nur Sg., masc. = Hilfe (Herms 1987: 152), *Juna* = gegenseitig, einander (Herms 1987: 84).

ärmeren Schichten. Sie waren zumeist Handwerker, Leute aus dem Kleinhandel, FarmerInnen und SchneiderInnen etc. (vgl. Shawulu 1990: 42). Trotz ihres Einsatzes blieb ihr Erfolg immer weit hinter dem des NPC zurück (vgl. Gieler 1993: 115).

Die NEPU ist in diesem Kontext äußerst wichtig, da sie dazu aufrief, die Frauen aus ihren traditionellen Rollen zu befreien. Nur so können sie eine neue ihnen gemäße (politische) Verantwortung übernehmen. Denn der Islam erlaube eine Vielzahl an Möglichkeiten für Frauen, sich politisch zu betätigen. Auch hier zeigt sich deutlich eine zur Politik des NPC konträre Haltung (vgl. Reynolds 1998: 64). Doch zunächst konnten sie trotz Bemühungen das Wahlrecht für Frauen im Norden noch nicht durchsetzen.

3.1.3. Die Bundeswahlen (1954, 1959)

Nach der in London im Jahre 1954 erarbeiteten *Lyttleton*-Verfassung verlor die Zentralregierung zu Gunsten der Regionen an Rechten. So entschieden auch die jeweiligen Regionalparlamente die Frage der Selbstregierung. Die *Action Group* (AG) hatte zwar Lagos für die Westregion beansprucht, doch Lagos unterstand weiterhin der Föderation. Die Allianz der „Südparteien“, der AG und des *National Council of Nigeria and the Cameroons* (NCNC), wurde beendet (vgl. Schicho 2001: 81).

Den Sieg in den Wahlen von 1954 trugen der NPC mit 79 und der NCNC mit 61 von 184 Sitzen im Bundesparlament davon. Verfassungskonform stellte die *Action Group* die Opposition. Trotz der unterschiedlichen Parteilinien hielt die Koalition des NPC und NCNC. Während bereits 1957 die Südpfeilprovinzen eine Selbstregierung anstrebten, stellte sich die Nordregion erst zwei Jahre danach nicht mehr gegen die Unabhängigkeit der Föderation (vgl. Schicho 2001: 81f.). Ab 1954 bestand in Lagos und in der Ostregion das universelle Wahlrecht für Erwachsene auf Regional- und Bundesebene. In der Westregion galt das universelle Wahlrecht für Erwachsene auf Regionalebene ab 1957 und auf Bundesebene ab 1959. In der Nordregion durften ab 1959 männliche Erwachsene ihre Stimme abgeben (Sklar 2004: 30-34). Die Wahl der ersten unabhängigen Bundesregierung wurde 1959 noch unter britischem Vorsitz durchgeführt. Das Ergebnis ermöglichte erneut eine Koalitionsregierung zwischen dem NPC und dem NCNC, half aber weiterhin nicht über den Nord-Süd-Antagonismus hinweg. Der NPC konnte seine dominante Rolle behaupten. Präsident der künftigen

jungen Republik Nigeria wurde Nnamdi Azikiwe, den der NCNC stellte, Premierminister wurde Abubakar Tafawa Balewa (NPC).

Als Oppositionsführer stand Obafemi Awolowo an der Spitze der AG (vgl. Gieler 1993: 116ff.).

3.2. Politische Entwicklungen seit der Unabhängigkeit (1960)

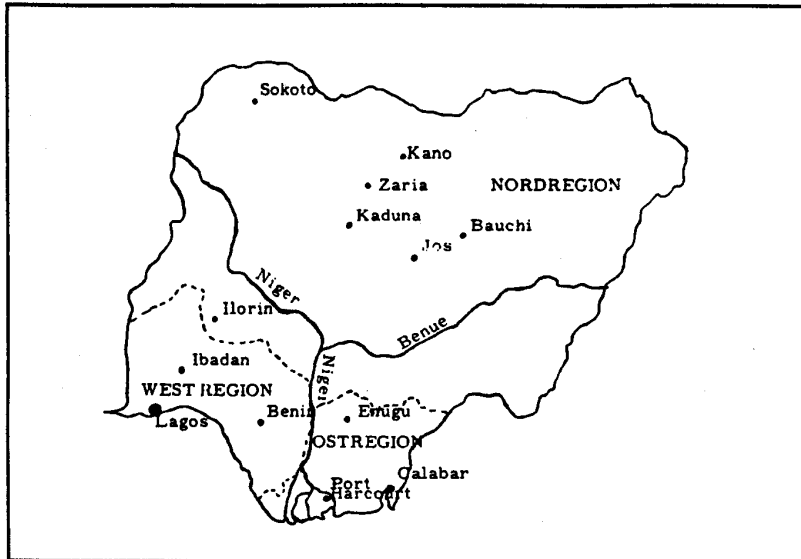
Das Streben nach Unabhängigkeit ging von den PolitikerInnen und politischen AkteurInnen aus dem Südosten und Südwesten aus, bis der Norden ab 1959 dem Inkrafttreten der Unabhängigkeit nicht mehr im Wege stand. Die Nordregion hatte eine Dominanz des Südens befürchtet, die die hegemoniale Stellung des Nordens und somit auch den Zugriff auf das wirtschaftliche Einkommen des Südens beendet hätte (vgl. Abun-Nasr 1993a: 12, 16; Loimeier 1993: 20; Schicho 2001: 82).

3.2.1. Die Unabhängigkeit Nigerias (1960) und die Gründung der Ersten Republik (1963-66)

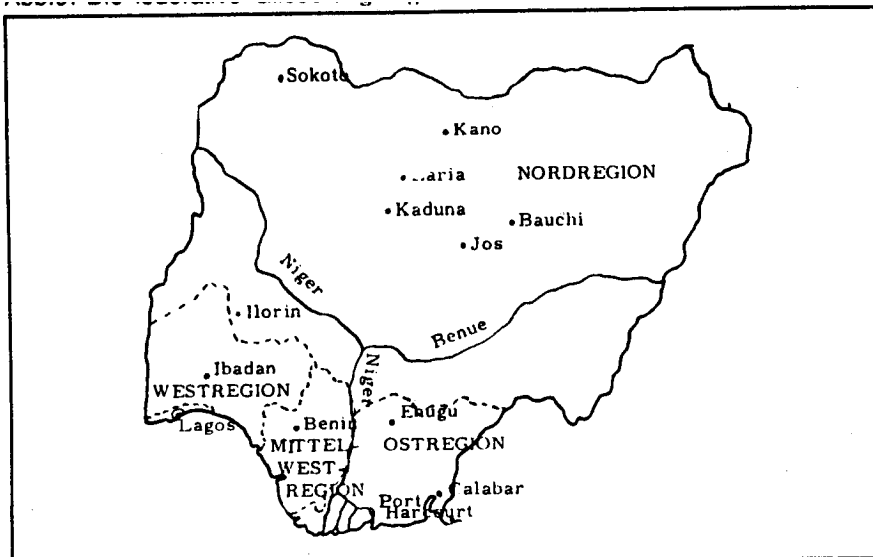
Nigeria wurde am 1. Oktober 1960 politisch unabhängig und drei Jahre danach eine Republik. Das Staatsoberhaupt des jungen Staates blieb noch bis 1963 die britische Königin Elisabeth II. (vgl. Gieler 1993: 101).

Nigeria war nun eine Föderation mit drei großen Bundesstaaten, verbunden durch eine wenig starke Zentralregierung. Nach britischem Vorbild war jeweils das Regierungs-, Parteien-, und Gewerkschaftssystem aufgebaut. Die Wirtschaft lag hauptsächlich in den Händen von ausländischen Firmen und Banken (vgl. Schicho 2001: 82). Der neue Staat präsentierte sich als „ein funktionierendes Modell einer föderativen und demokratischen Republik“ (Schicho 2001: 82). Im August 1963 wurde aus der Westregion eine vierte Region, die *Mid-West*-Region, geschaffen (vgl. Schicho 2001: 85).

Die föderative Gliederung Nigerias 1960-63 (Barbour/Oyemelukwe/Nwafor 1982, nach Gieler 1993: 100)



Die föderative Gliederung Nigerias 1963-1967 (Barbour/Oyemelukwe/Nwafor 1982, nach Gieler 1993: 101)



Die Befürchtungen der Nordregion um den Machtverlust nach der Unabhängigkeit blieben wohl auch wegen der territorialen Zugeständnisse der britischen Kolonialmacht an den Norden, den sogenannten *Middle Belt*, unbegründet. Des Weiteren hatte Abubakar Tafawa Balewa (NPC) das Amt des Premierministers inne. Während in der Nordregion weiterhin die Politik im Einklang mit dem Islam formuliert und ausgeübt wurde, definierten sich die politischen Eliten im Süden nicht über eine gemeinsame Glaubensrichtung. Zwar gehörten viele, vor allem im Südosten, dem christlichen Glauben unterschiedlicher Richtungen an, doch sollte die Trennung von Religion und Staat bzw. von Kirche/n und Staat beibehalten bleiben. Stattdessen wurde die ethnische Herkunft ein wesentlicher Faktor für die Identitätsbildung. Hatte bereits die britische Kolonialadministration mit ihrer Systematisierungs- und Kategorisierungspolitik den Grundstein dazu gelegt, mündete dies nun in *ethnic politics*. Im Norden einte der Glaube und überwand oberflächlich die Hausa-Fulani-Differenzen, im Süden einte und trennte die ethnische Zugehörigkeit. So traten im Norden muslimische Parteien, allen voran der NPC als „Partei des Nordens“, und im Süden ethnisch orientierte Parteien, der NCNC als „Igbopartei“ und die AG als „Yorubapartei“ zu den Wahlen 1964 an (vgl. Adigwe/Grau 2007: 86f.).

3.2.2. Die Wahlen 1964

Koalition und Opposition, die sich durch die Bundeswahlen 1959 geformt hatten, bestanden bis zu den Wahlen 1964. Das wichtige Ereignis der ersten freien Wahlen in Nigeria wurde von Wahlmanipulationen überschattet. Schon im Vorfeld der Wahlen wurden WählerInnenlisten besonders im Norden und Westen manipuliert, Wahlveranstaltungen wurden vereitelt, es gab Bestechungen und Parteimitglieder schüchterten politische Gegner ein. Es herrschte Gewalt, die auch nicht vor Brandstiftung und Mord haltmachte. Präsident Azikiwe sah sich dazu genötigt, vor der Gefährdung der staatlichen Einheit zu warnen. Die Ergebnisse der Wahl vom 30. Dezember 1964 erforderten eine Nachwahl. Die Nachwahlen, die im März 1965 stattfanden, führten zum Sieg des NCNC/AG-Bündnisses, das sich bereits in der Vorbereitungszeit für die Bundeswahlen gebildet hatte (vgl. Schicho 2001: 85).

Im Herbst 1965 gefährdeten Wahlen, die das Parlament der Westregion festlegen sollten, erneut das politische Klima. Wahlbetrug führte zu Unruhen und zur Annullierung der Ergebnisse, wodurch der bestellten Regierung mehr und mehr die Kontrolle entglitt. Ein 1966 durchgeführter Putsch beendete die Erste Republik (vgl. Schicho 2001: 86).

3.2.3. Das Scheitern der Ersten Republik (1963-66)

Gieler (1993: 123ff.) sieht mitunter einen wesentlichen Grund für das Scheitern der Ersten Republik in der Verfassung. Darin sei zu wenig die Problematik des Nord-Süd-Antagonismus beachtet worden. Der erwünschte Machtausgleich innerhalb des Staates sei mit dem Schaffen einer vierten Region, der *Midwest*-Region, nicht gelungen. Der NPC konnte deshalb seine hegemoniale Macht noch ausdehnen. Die politischen Auseinandersetzungen galten als ein Kräfteressen zwischen den Anführern des Nordens und des Südens. Die Bevölkerung sei dabei kaum in den politischen Meinungsbildungsprozess miteinbezogen worden. Der Staat Nigeria sei wegen der ethnischen und regionalen Heterogenität nicht als Einheit erkannt bzw. angesehen worden, was einen *Nation-Building-Prozess* verhindert habe. So wählten die Wahlberechtigten nicht im Hinblick auf die Zukunft der Föderation Nigeria, sondern versuchten vielmehr, das Wohlergehen der eigenen Ethnie bzw. Region zu sichern. Das Zugehörigkeitsgefühl zur lokalen Einheit bestimmte zumeist die Wahlentscheidung.

Für Brunner (2000: 285) sind zwei wesentliche Punkte für das Scheitern der Ersten Republik ausschlaggebend: Die regionale Aufteilungspolitik der britischen Kolonialmacht in Form von drei – später vier – ungleich großen Gebieten, verschuf der Nordregion einen weitreichenden Vorteil gegenüber den drei südlichen Regionen. Als zweiten Punkt nennt er das fehlende demokratische Verhalten der jeweiligen politischen Eliten, welches das Konfliktpotential mehr genährt habe als eine Einigung im politischen System zu erzielen.

Schicho (2001: 81) gibt als Grund für das Scheitern unter anderem die Verfassung an: „Die Verfassung von 1954 war im wesentlichen die, unter der Nigeria bis zum Putsch von 1966 regiert wurde, oder genauer, sich in die Unregierbarkeit dahinschleppte.“

Abun-Nasr (1993a: 12, 16ff.) legt außerdem dar, wie sich das politische Bewusstsein im Norden zwischen 1954 und 1966 während der Herrschaft des *Sardauna* von Sokoto Ahmadu Bello, dem Premier der Nordregion und Parteivorsitzender des NPC, verändert hat.

Ahmadu Bello habe durch die regionale Einteilung Nigerias 1954 um die hegemoniale Macht des Nordens gewusst. Die Einheit als Nordregion sollte deshalb aufrechterhalten bleiben, was sich in seinen politischen Intentionen widerspiegelt habe. Eine Gefährdung der dominanten Rolle der Nordregion durch den Süden habe er verhindert, indem er der britischen Kolonialmacht gegenüber zu Zugeständnissen bereit gewesen sei und er sie dabei unterstützt habe, das islamische Straf- und Strafrecht durch moderne Kodizes abzulösen. Obwohl sich aber Ahmadu Bello auf einen Kompromiss in rechtlichen Belangen mit den Briten eingelassen habe, sei der Islam im Norden Basis für die politische Integration geblieben. Bello habe seine Autorität auch davon bezogen, dass er seine Abstammung von Usman d'an Fodio belegen konnte. Er habe sich für die Idee stark gemacht, dass die Religion, der Islam, zugleich die politische Grundlage der Muslime und Muslimas bilde. Bello habe drei Komponenten betont, die auch nach seinem Tod Bestand hatten (vgl. Abun-Nasr 1993a: 17f.):

- ein geschlossenes Auftreten als Muslime im politischen Alltag, ohne dass das Auslegen der religiösen Gebote ihre Vormachtstellung gefährden könne;
- die Einheit der MuslimInnen als religiöse Gemeinde solle die politische Dominanz im föderativen Nigeria garantieren;
- Beibehaltung und Förderung von Beziehungen zu anderen islamischen Staaten wie dem Sudan, Ägypten oder Saudi-Arabien.

3.2.4. Der Putsch von 1966 und die Machtübernahme durch das Militär

Am 15. Jänner 1966 putschte eine Gruppe junger Armeeeoffiziere höheren Ranges und beendete so die Erste Republik (vgl. Isichei 1983: 471). Die Erklärung für den Putsch proklamierte ein Igbo aus der Mittelwestregion, Major Chukwuma Nzeogwu, wie folgt:

„Our enemies are the political profiteers, swindlers, the men in high and low places that seek bribes and demand 10 per cent, those that seek to keep the

country permanently divided so that they can remain in the office as Ministers and VIPs of waste, the tribalists, the nepotists.“ (nach Isichei 1983: 471)

Die Putschisten töteten den Premier der Nordregion Ahmadu Bello und den Präsidenten Abubakar Tafawa Balewa, weiters den Premier der Westregion Samuel Akintola, den Finanzminister Festus Okothie-Ebo, sowie einige höhere Offiziere. Die überlebenden, jedoch diskreditierten Politiker flüchteten und tauchten unter. Doch der Putsch missglückte und die Anführer wurden gefangengenommen. Major-General Aguiyi Ironsi, der ranghöchste Offizier, nun Chef der Armee und selbst ein Igbo, stand plötzlich an der Spitze des Staates, umgeben von seinen Ratgebern, die ebenfalls Igbo waren (vgl. Isichei 1983: 471f.; Gieler 1993: 134).

Der Norden nahm zunächst eine abwartende Haltung ein, die sich aber bald durch Befürchtungen änderte, die Igbo könnten das Land dominieren. Außerdem führte Ironsis Zögern und das Verschieben der gerichtlichen Anklage gegen die Putschisten, die Ahmadu Bello und Tafawa Balewa ermordet hatten, zu massiven Protesten. Die friedlichen Proteste entwickelten sich zu Straßenkämpfen, als Ironsi verkündete, dass er eine Einheitsregierung schaffen und die Föderation außer Kraft setzen wolle. Es führte zu Angriffen vor allem auf im Norden lebende Igbo, die in Zaria begannen und sich auf andere Städte ausdehnten (vgl. Muhammadu/Haruna 1981²: 27f.).

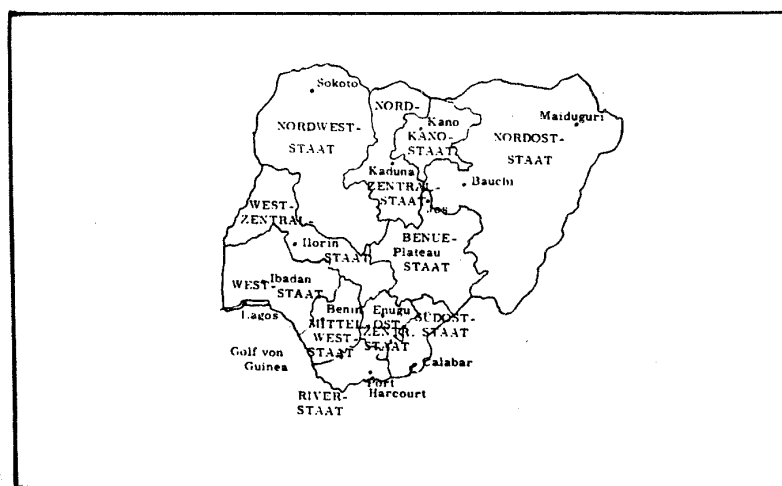
Die Unruhen dauerten bis Oktober an. Tausende wurden getötet und Hunderttausende flohen zurück in ihr Ursprungsgebiet. Gerüchte, dass Ironsi Kenntnisse vom Putsch gehabt habe, der vermeintliche Beweis, dass kein hoher Igbo-Politiker während des Putsches ums Leben gekommen sei und der Protest gegen das Einigungsdekret, führten zu einem Gegenputsch. Ironsi wurde am 29. Juli 1966 im Zuge des Putsches ermordet. Die Führung übernahm der aus dem *Middle Belt* stammende Oberstleutnant Yakubu Gowon. Als Christ war er in Zaria aufgewachsen und hatte die Bekanntschaft mit Ahmadu Bello gepflegt (vgl. Abun-Nasr 1993a: 20).

Wichtig hervorzuheben ist, dass unter Gowons Regime bereits die Mitgliedschaft Nigerias bei der *Organization of Islamic Conference*⁹³ (OIC) geplant war – sogar auch die Registrierung als Vollmitglied. Auf die dadurch entstehenden Komplikationen aufmerksam gemacht verfügte Gowon, dass die bereits abgereiste Delegation nur als

⁹³ „Die OIC ist eine zwischenstaatliche internationale islamische Organisation. [...] Grundlage des Zusammenschlusses in der OIC ist der Islam. Die OIC ist die einzige zwischenstaatliche Organisation, die auf der Basis der Zugehörigkeit zu der gleichen Religion gegründet wurde.“ (Schöne 1997: 11)

Beobachter am Treffen der OIC teilnehmen dürfe (Adigwe/Grau 2007: 88). Es hätte sonst massive Proteste seitens Nicht-MuslimInnen zur Folge gehabt, die erhebliche Einschränkungen ihrer politischen Möglichkeiten bei einer vollen Mitgliedschaft voraussahen. Der Norden reagierte darauf mit erneuter Verfolgung von Menschen aus dem Süden, vor allem aus dem Südosten (vgl. Adigwe/Grau 2007: 88). Am 27. Mai 1967 verkündete Gowon eine neue Aufteilung Nigerias. Aus den bisher vier bestehenden Regionen (Nord-, West-, *Midwest* und Ostregion) wurden zwölf. Der Norden wurde in sechs, der Osten in drei Regionen geteilt, der Westen bestand nun aus *Midwest*, West und Lagos (vgl. Adigwe/Grau 2007: 88; Schicho 2001: 87).

Gliederung Nigerias 1967-1976 (Barbour/Oyemelukwe/Nwafor 1982 nach Gieler 1993: 143)



Die Verfolgungen im Norden und die Entscheidung Gowons führten drei Tage danach zur Sezession der Ostregion. Der ehemalige Militärgouverneur der Ostregion, Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu, rief die Republik Biafra aus. Denn durch die neue Gebietseinteilung wären der Zugang zum Meer und die Kontrolle über die Erdölvorkommen verloren gewesen. Die Föderation Nigeria reagierte mit einer Kriegserklärung, die Gowon als „Polizeiaktion“ abtat. Die Republik Biafra kapitulierte schließlich nach 30 Monaten im Januar 1970. Der Bürgerkrieg forderte über eine

Million Menschenleben (vgl. Adigwe/Grau 2007: 88; Gieler 1993: 147; Schicho 2001: 87).

Als Gowon im Juli 1975 an einer Versammlung der *Organisation of African Unity* (OAU) in Kampala/Uganda teilnahm, fand in seiner Abwesenheit ein unblutiger Staatsstreich statt. Gowon kehrte nicht nach Nigeria zurück, sondern reiste zu seiner Familie nach Großbritannien (vgl. Gieler 1993: 156; Schicho 2001: 91).

Der aus dem Norden stammende Muslim Brigadier Murtala Muhammed wurde neuer Staatschef. Zu seinen ersten Amtshandlungen zählten die Amtsenthebung der Militärgouverneure des Gowon-Regimes, strukturelle Umverteilungen des politischen Machtapparates und ein massives Vorgehen gegen Korruption. Tausende wurden ihres Dienstes in der Polizei, im Militär, an den Universitäten oder anderen staatlichen Stellen enthoben. Er ließ ein *Corrupt Practices Investigation Bureau* errichten, um künftige Korruption zu vermeiden. Sein Schaffen stieß in der Bevölkerung großteils auf positiven Widerhall. Am 1. Oktober 1975 präsentierte er bereits ein Programm, das die Rückkehr zur Demokratie genau vier Jahre später vorsah. Doch Murtala Muhammed wurde am 13. Februar 1976 bei einem Putschversuch verletzt und verstarb am folgenden Tag (vgl. Gieler 1993: 156-159; Schicho 2001: 91).

3.2.5. Vorbereitungen für die Zweite Republik

Der stellvertretende Regierungschef General Olusegun Obasanjo übernahm als Oberhaupt die Staatsangelegenheiten Nigerias. Obasanjo, ein Christ aus der Westregion, versprach, Muhammeds Plan für den Übergang zur Zweiten Republik umzusetzen. Im April 1976 kam er – gemäß den Vorstellungen Murtala Muhammeds – den Forderungen der Minoritäten nach und schuf neue Bundesstaaten. Nigeria war nun in 19 Bundesstaaten gegliedert. Der Norden bestand aus zehn, der Osten aus vier und der Westen aus fünf Bundesstaaten. Die vormalige Hauptstadt Lagos wurde von Abuja, einer neu zu errichtenden Stadt im Landesinneren, abgelöst. Außerdem wurde begonnen, eine neue Verfassung nach amerikanischem Vorbild für die kommende Zweite Republik auszuarbeiten. Der Präsident, der stellvertretende Präsident und die Gouverneure sollten künftig vom Volk gewählt werden (vgl. Adigwe/Grau 2007: 91; Gieler 1993: 161; Schicho 2001: 91f.).

Doch die Vorbereitungen zur neuen Verfassung ließen auch die Sharia-Debatte zum Thema werden. Von Politikern aus dem Norden wurde die Einführung der „vollen Sharia“, also auch im *Personal and Criminal Law* gefordert; folglich das islamische Strafrecht und Strafverfahrensrecht, welches Ahmadu Bello als Zugeständnis an die britische Kolonialmacht fallen gelassen hatte, um die Hegemonialpolitik des Nordens weiterhin betreiben zu können (vgl. Abun-Nasr 1993a: 17f.; Adigwe/Grau 2007: 91). Die nigerianische Verfassung sah nur Sharia-Gerichtshöfe für Muslime und Muslimas in der Nordregion bezüglich der Rechtssprechung im Familien- und Erbrecht vor, nicht aber im Strafrecht. Die muslimischen Mitglieder ließen von ihrer Forderung nicht ab. Nur mit Hilfe von Obasanjos Intervention und nach langen Verhandlungen war ein Kompromiss erarbeitet worden (vgl. Adigwe/Grau 2007: 91f.).

„After negotiations a sub-committee was set up, which finally tabled a draft proposal for the members to consider. This draft was accepted and duly inserted in the proposed constitution. It stated that, instead of having a separate Federal Sharia Court of appeal [sic!], which might appear to be on a par with the Supreme Court, the Supreme Court should comprise some members learned in Islamic Law to hear appeals from State Sharia Courts of Appeal.“ (Kukah 2003, nach Adigwe/Grau 2007: 92)

Obwohl damit die Konflikte um die Sharia-Debatte vorübergehend beigelegt worden waren, blieb seither das Verhältnis von bzw. der Umgang mit Religion und Politik ein brisantes Thema zwischen ChristInnen und MuslimInnen in Nigeria (vgl. Adigwe/Grau 2007: 93).

Das Verbot politischer Konflikte wurde im September 1978 aufgehoben und auch damit der Weg zu einer Zivilregierung vorbereitet (vgl. Callaway 1991:152). Die neue Verfassung sah grundsätzliche Veränderungen im Regierungssystem und der Parteienstruktur vor. So musste die Partei für jede/n zugänglich sein. Weder ein ethnischer noch regionaler noch religiöser Rahmen durfte in den Parteien maßgebend sein. Folglich mussten sie bundesweit agieren können. Künftige Parteien wurden nur dann von der *Federal Electoral Commission* (FEDECO) akzeptiert und zugelassen, sofern sie sich in wenigstens 2/3 der 19 Bundesstaaten etablieren konnten (vgl. Gieler 1993: 164f.).

Ein Dekret der Militärregierung im Jahre 1976 gab Frauen der Nordregion erstmals das Wahlrecht, weshalb nun nach der Aufhebung des Parteienverbotes (1978) Frauen als

WählerInnenpotential für die kommenden Bundeswahlen 1979 erkannt wurden und dazu mobilisiert wurden, um für den Norden zu stimmen. Es galt nun, die Parteien so zu strukturieren, dass sie sich für die anstehenden Wahlen des folgenden Jahres „wähler/innentauglich“ präsentieren konnten (vgl. Callaway 1991: 152).

Mehr als 50 verschiedene Parteien und Vereinigungen wurden von der FEDECO überprüft, jedoch schafften es nur fünf Parteien, den Vorgaben gerecht zu werden:

- Die *United Party of Nigeria* (UPN): Den Vorsitz übernahm der Präsidentschaftsanwärter und vormaliger Parteivorsitzende der AG, Chief Obafemi Awolowo.
- Die *Nigerian People`s Party* (NPP): Dr. Nnamdi Azikiwe, ehemaliger Vorsitzender des NCNC, bewarb sich um das Amt des Präsidenten.
- Die *Great Nigerian People`s Party* (GNPP): An der Spitze dieser Partei, einer Abspaltung der NPP, stand Alhaji Ibrahim Waziri, der bereits in der Ersten Republik wichtige politische Ämter bekleidet hatte.
- Der NPN (*National Party of Nigeria*), Nachfolgepartei des NPC.
- Die PRP (*People`s Redemption Party*), vormals NEPU.

Die beiden Parteien NPN und PRP werden im Folgenden als ehemalige „Nordparteien“ kurz erläutert (vgl. Gieler 1993: 172f., 179).

3.2.5.1. National Party of Nigeria (NPN; gegr. 1978)

Die NPN rekrutierte sich aus dem *National Movement of Nigeria* (NMN). Diese Pro-Sharia-Bewegung hatte sich zu einer politischen Vereinigung formiert (vgl. Okpu 1985: 193). In den Führungsausschüssen saßen aufgrund der neuen Parteiregelungen nicht nur traditionelle feudale Eliten aus dem Norden, sondern außerdem Politiker und Geschäftsleute aus anderen Gebieten Nigerias. Den ersten Vorsitz der NPN übernahm der frühere NPC-Politiker Alhaji Shehu Shagari. Er wurde auch als Präsidentschaftskandidat aufgestellt (vgl. Gieler 1993: 173ff.).

Justin Labinjoh (1981: 199f.) ist der Meinung, dass die NPN keine spezifische Ideologie im Hinblick auf Mensch und Gesellschaft entwickelt und vorgeschrieben habe, aber im Allgemeinen eine kapitalistische Richtung einschlug. Wie die vier anderen

zugelassenen Parteien, schuf die NPN ein spezifisches Wahlprogramm, das den Vorgaben der FEDECO entsprechen musste. Die propagierten Grundsätze waren Gleichheit, Gerechtigkeit, Freiheit, nationale Autonomie und Fortschritt. Dies war Voraussetzung, um sich im politischen System zu etablieren und legitimieren.

3.2.5.2. *People`s Redemption Party (PRP; gegr. 1978)*

Gegründet wurde die Partei am 21. Oktober 1978. Wie auch bei der NEPU entstand die PRP als Reaktion auf die politischen Einstellungen einer eher konservativen Vereinigung, in diesem Falle die der NMN. Die Partei setzte sich aus linksorientierten Gruppen und Intellektuellen der Ahmadu Bello Universität in Zaria zusammen. Ihre Aktivitäten beschränkten sich hauptsächlich auf den Norden. Der Partei fehlte lange Zeit ein charismatischer und erfahrener Vorsitzender, bis Aminu Kano, ehemals Vorsitzender der NEPU, die Führung übernahm (vgl. Gieler 1993: 177; Okpu 1985: 193). Ihre Forderungen bezogen sich u.a. auf einen radikalen Wandel der Gesellschaftsordnung. Obwohl sie sich als Oppositionspartei der NPN deklarierten, schlossen sie für kurze Zeit eine Verbindung mit jener nicht aus, um mit ihrer Unterstützung die Verankerung des Schariatsrechts in der Verfassung Nigerias zu erwirken. Ihre WählerInnenschaft beschränkte sich hauptsächlich auf die Bundesstaaten Kano, Kaduna und Minoritätengebiete im Nordosten (vgl. Gieler 1993: 177f.).

3.2.6. Die Zweite Republik (1979-83)

Die Wahlen waren durch eine hohe Wahlbeteiligung der Bevölkerung charakterisiert. Dies hängt auch damit zusammen, dass viele Frauen aus der Nordregion erstmals ihre Stimmen abgeben konnten. Nur eine kurze Zeit davor hatten die meisten muslimischen Politiker das Wählerinnenpotential erkannt. Das Wahlrecht ebnete den Frauen im Norden den Weg zu aktiver Beteiligung am politischen Leben, obwohl bereits zuvor viele Frauen in den Frauenflügeln der NEPU, des NPC u.a. politisch aktiv gewesen waren (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 119).

Alhaji Shehu Shagari (NPN) übernahm am 1. Oktober 1979 als Präsident die Regierungsgeschäfte. Die NPN ließ dem Präsidenten bei der Schaffung eines nationalen

Konsenses insofern wenig Spielraum, indem sein Bestreben dafür durch das Patronage-System begrenzt wurde. Dieses System sah für die Förderer der NPN Ämter oder den Zuschlag für gewinnbringende Geschäfte vor, da auch Geschäftsleute der NPN beigetreten waren. Shagari hat wohl formal den vier übrigen Parteien eine Teilnahme in der Bundesregierung in Aussicht gestellt, doch übernahm die NPN die Regierungsbildung und Verteilung der übrigen Ämter auf Grundlage des Patronage-Systems. Eine parlamentarische Opposition konnte sich weder aufgrund des politischen Systems noch des fehlenden oppositionellen Konsenses durch die vier Parteien bilden (vgl. Abun-Nasr 1993a: 30f.). Ab 1979 steuerte Nigeria einer wirtschaftlichen Krise zu, deren volles Ausmaß 1982 zum Tragen kam. Aufgrund der Rezession und den folgenden Sparmaßnahmen der Industriestaaten nahmen die Erdölkäufe ab. Zudem unterwanderten erdölproduzierende Länder wie Großbritannien, Norwegen und Mexiko, die nicht der OPEC angehörten, das Rohstoffkartell. Nigeria als schwächstes OPEC-Mitglied hatte kaum Handlungsmöglichkeiten (vgl. Schicho 2001: 94). Unter der Zivilregierung von Shehu Shagari erlitt Nigeria noch zusätzliche wirtschaftliche Einbußen, da die Importgeschäfte von mächtigen politischen Persönlichkeiten weit über den Rahmen der staatlichen Zahlungsbilanz hinausgingen. Dies hatte zur Folge, dass die Grundnahrungsmittel für die Bevölkerung schier unbezahlbar wurden, was eine wachsende Kriminalitätsrate nach sich zog, da viele die Lebenshaltungskosten nicht mehr durch Arbeit abdecken konnten. Diebstahl, Intrigen und Gewalttaten, die schon während der Militärregierungen aufgetreten waren, wurden nun zum Alltag in der Bevölkerung (vgl. Abun-Nasr 1993a: 32f.). Der Innenminister Ali Baba reagierte darauf, indem er „illegalen“ ArbeiterInnen aus Ghana, Togo, Niger, Kamerun und dem Tschad die Schuld an den Missständen gab. Dies führte sogar so weit, dass binnen zwei Wochen über eine Million Menschen des Landes verwiesen wurden. Die erhoffte Wirkung blieb aus. Es zog sogar wirtschaftliche Probleme nach sich, da es vor allem in Kleinbetrieben nun an Fachkräften mangelte. Die Produktionen nahmen ab, die hohen Arbeitslosenzahlen aber nicht (vgl. Schicho 2001: 94). Die Wahlen wurden im August 1983 von einer Stimmung steigender Intoleranz und Gewalt dominiert. Die NPN mit ihrem Spitzenkandidat Shagari erreichte zwar die absolute Mehrheit, doch die politischen Wirren und die schlimmen wirtschaftlichen Verhältnisse, führten zu einem militärischen Putsch zu Silvester desselben Jahres. Der neue Machthaber war nun

Muhammadu Buhari. Die Bevölkerung begrüßte anfänglich diesen militärischen Machtwechsel (vgl. Brunner 2000: 288).

3.2.7. Das Scheitern der Zweiten Republik

Neben Wahlmanipulation, Misswirtschaft, Korruption und wirtschaftlichen Schwierigkeiten thematisiert Loimeier (1997) jedoch in seinem Artikel: „Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria“ andere Probleme und Umstände, die auch für die zunehmende Unzufriedenheit mit der Regierung mitverantwortlich waren.

Loimeier (1997: 8f.) geht u.a. auf die Bewegung der *Muslim Students` Society* (MSS)⁹⁴ ein, die 1954 in Lagos gegründet worden war. Innerhalb weniger Jahre konnte sich die MSS bereits ab den 1960er Jahren als größte muslimische Organisation an Universitäten, Hochschulen aber auch an Schulen etablieren. Nachdem in den 70er Jahren die Sharia-Debatte im Zusammenhang mit der angehenden neuen Verfassung zum Thema geworden war, nahmen die MSS-Verbände im Norden, vor allem an den Universitäten in Kano, Sokoto und Zaria, eine radikale politische Haltung ein. Die radikale Haltung unter den jungen Muslimen und Muslimas sowie ihre Forderung eines neuen Jihad rechtfertigten sie mit dem Erfolg der Iranischen Revolution im Jahre 1979. In dieser hatten Muslime und Muslimas mittels Jihad das autoritäre Regime des Shah zu Fall gebracht. Gemeinsam mit anderen radikalen muslimischen Gruppierungen warfen sie dem nigerianischen Staat vor, kein islamischer Staat zu sein und rechtfertigten damit gemäß des islamischen Argumentationsschemas einen Jihad. Ein Jihad – in Form von Kriegshandlungen gegenüber anderen muslimischen Gegnern – war nur dann möglich, wenn ein Abfall vom islamischen Glauben vorlag. Die Anklage wegen Unglaubens (*Takfir*) konnte als Legitimation für einen Jihad verwendet werden, da sich dies wiederum auf die Argumentationslinie von Usman dan Fodio bezog, der von MuslimInnen bis heute in Nordnigeria geschätzt und verehrt wird.

Die Verfechter des Jihad stießen mit der Parallele zu Usman dan Fodios Jihad auf ein offenes Gehör, anders als bei ihrer Agitation, welche die Iranische Revolution zum

⁹⁴ Im Artikel wird auch auf andere muslimische Oppositionsbewegungen Bezug genommen. Die MSS wurde als Bewegung beispielhaft herangezogen, um die Dynamiken und die Kritik am nigerianischen Staatssystem zu veranschaulichen. Im Gegensatz zur MSS waren aber viele andere Gruppierungen nicht militant.

Vorbild machte (vgl. Loimeier 1997: 8ff.). Aus den MSS-Verbänden gingen auch neu gegründete Gruppen hervor. So kann als Beispiel für eine radikale, aber nicht-militante Gruppe die *Hodaybiya* betrachtet werden, die sich aus dem Kreis der *Muslim Sisters*, dem Frauenflügel der MSS, gebildet hatte. Bei *Hodaybiya* handelt es sich um einen Ort, an dem der Prophet Mohammed im Jahr 626 einen auf zehn Jahre befristeten Waffenstillstand mit den Leuten aus Mekka erwirkt hatte, damit die Muslimas und Muslime ihre Pilgerreise unternehmen konnten. Die Gründerinnen der neuen Gruppen waren die ersten muslimischen Hochschulabsolventinnen und zudem Töchter von politischen und religiösen Persönlichkeiten (vgl. Loimeier 1997: 10ff.).

Das *Islamic Movement* ist eine militante Abspaltung von der MSS. Diese Gruppierung propagierte die Notwendigkeit von gewalttätigen und militanten Aktionen. Neben ihrer Kritik am „unislamischen“ nigerianischen Staat, verurteilten sie auch die „unislamische“ Lebensweise am Universitätscampus, wodurch es immer wieder zu Ausschreitungen und Proteste kam (vgl. Loimeier 1997: 14). Die wirtschaftlichen Misstände und die Ausweglosigkeit der Jugendlichen verhalfen ihnen ab den 1980er Jahren zu regem Zulauf und gewaltbereitem Publikum und Anhängern (vgl. Loimeier 1997: 14).⁹⁵

3.2.8. The Politics of Transition (1984-99)

Diese Ära war durch eine sechzehn Jahre andauernde Militärherrschaft gekennzeichnet und geprägt von abwechselnden Staatschefs und zahlreichen Versuchen und Versprechungen, die Dritte Republik einzuleiten.

Das Militär beendete zum Jahreswechsel 1983/84 die Zweite Republik. Viele zivile Politiker wurden inhaftiert, sofern sie nicht ins Ausland fliehen konnten; Generalmajor Muhammed Buhari wurde Staatschef. Doch auch unter Buhari verbesserten sich die wirtschaftliche Lage Nigerias und das Schuldenproblem des Staates keineswegs. Verhandlungen wurden mit dem Internationalen Währungsfonds (IWF) und Großbanken geführt und Sparmaßnahmen sowie Steuerhöhungen veranlasst. Gehälter und Sozialleistungen wurden gekürzt und Tausende der öffentlich Bediensteten

⁹⁵ Loimeier (1997: 14ff.) verweist auf eine hohe Anzahl an Protest- und Widerstandsaktionen muslimischer oppositioneller Gruppierungen, wobei er auf einige genauer eingeht.

entlassen. Der Armee aber blieben die Kürzungen erspart. Dieses Messen mit zweierlei Maß und Buharis Versagen bei der Staatssanierung schürten zunehmend den Unmut der Bevölkerung und die Kritik der Medien. Nach zwanzig Monaten endete Buharis Machtausübung. Generalmajor Ibrahim Babangida übernahm am 27. August 1985 die Macht (vgl. Schicho 2001: 94f.). Noch etwa zwei Monate zuvor hatte die Militärregierung am 13. Juni 1985 zumindest eine Übereinkunft, aber kein Gesetz unterzeichnet und ratifiziert, die sich gegen jedwede Form von Diskriminierung gegenüber Frauen ausspricht. Politische Programme und Inhalte hätten außerdem die Lebensumstände von Frauen verbessern sollen (vgl. Effah-Attoe 2011).

3.2.8.1. General Ibrahim Babangida (1985-93)

General Ibrahim Babangida putschte am 27. August 1985 gegen Buhari mit dem Vorwurf, dessen Administration habe einen tyrannischen und autoritären Charakter angenommen. Die Rufe nach einem Übergang von einer Militär- zu einer Zivilregierung waren lauter geworden (vgl. Olagunju (u.a.) 1993: 25f.). In seiner Antrittsrede rechtfertigte sich Babangida folgendermaßen:

„And so it came to be that the same government which received a tumultuous welcome now became alienated from the people. To prevent a complete erosion of our given mandate, therefore, we had to act so that hope may be rebuilt.“
(Babangida 1985 nach Olagunju (u.a.) 1993: 26)

Noch im selben Jahr stimmte Babangida den Strukturanpassungsmaßnahmen des IWF zu, nahm aber keinen Kredit von ihm an. Mit Umschuldungen und einem groß angelegten Sparprogramm wollte er die wirtschaftliche Lage verbessern. Dies hatte, wie bereits bei seinem Vorgänger, Kürzungen der Gehälter und Sozialleistungen, Steuern auf Importe etc. zur Folge. Die Bevölkerung spürte von den Maßnahmen wiederum vor allem die negativen Folgen der Sanierung. Die Lebenshaltungskosten waren kaum mehr leistbar, da auch die Inflationsrate auf bis zu 50% angestiegen war. Arbeitslosigkeit und Kriminalität nahmen zu und die Infrastruktur brach zusammen (vgl. Schicho 2001: 96f.). Auch unter Babangida nahm die Sharia-Debatte eine wichtige Stellung ein. Noch unter Buhari waren Bestrebungen in Gang gesetzt worden, entsprechende Änderungen in der Verfassung vorzunehmen. Obwohl Babangida als zweiten Mann im Staat Ebitu

Ukiwe, einen Christen aus dem Süden, in seine Administration geholt hatte, wurden die Befürchtungen der ChristInnen vor einer Dominanz des Islam nicht entkräftet. Darüber hinaus verfolgte er einen Beitritt Nigerias zur OIC, was 1986 zu einer Mitgliedschaft führte⁹⁶ (vgl. Adigwe/Grau 2007: 94f.).

Im selben Jahr stellte Babangida in Aussicht, dass im Jahr 1990 eine Zivilregierung gewählt werden solle (vgl. Schicho 2001: 97). „The architect of the politics of transition“ (Mama 1999: 5) verkündete aber am 1. Juli 1987, dass das Übergangsprogramm der Militärregierung um zwei weitere Jahre ausgedehnt und somit die Übergabe erst am 1. Oktober 1992 stattfinden solle (vgl. Gieler 1993: 220f.). Da ab dem 3. Mai 1989 politische Betätigung wieder gestattet war, bildeten sich dreizehn politische Vereinigungen⁹⁷ heraus. Es wurde allgemein angenommen, dass sich diese als Parteien registrieren lassen könnten. Babangida sorgte aber am 7. Oktober 1989 für eine Überraschung, als er alle ablehnte und selbst selbst zwei neue Parteien schuf (vgl. Badejo 1997: 176, 179). Diese zwei neuen Parteien, die *Social Democratic Party* (SDP) und die *National Republican Convention* (NRC), sollten bei den Wahlen 1992 gegeneinander antreten (vgl. Schicho 2001: 98).

Babangidas Ehefrau, Maryam Babangida, hatte unterdessen 1985 begonnen, das *Better Life for Rural Women Programme* ins Leben zu rufen. Zuvor hatte in Nairobi die dritte UN-Weltfrauenkonferenz stattgefunden, die die 1975 ausgerufene Dekade der Frauen beendete. Eine kleine unabhängige Delegation von Aktivistinnen aus Nigeria, die *Women in Nigeria* (WIN), hatte dort mit dem von ihnen verfassten Dokument: „Women in Nigeria to the Year 2000“, in dem sie Zustände offenlegten und Forderungen stellten, für Aufsehen gesorgt. Gleichzeitig war vor Ort eine offizielle Delegation, die einem Mann unterstand. Nach ihrer Rückkehr wurden die Frauen als „Nestbeschmutzerinnen“ verunglimpft, da ihre Anschuldigungen bezüglich der bestehenden Diskriminierungen unwahr gewesen seien. Gegen Ende des Jahres 1985 schuf Maryam Babangida nun gemeinsam mit Ehefrauen von Militärgouverneuren das *Better Life*-Programm, für das sie sich aber letztendlich allein verantwortlich zeichnete.

⁹⁶ Zu den Reaktionen christlicher Vereinigungen und Politiker siehe Adigwe/Grau (2007: 95).

Das Programm – in Nigeria selbst heftig kritisiert – wurde international gelobt und Maryam Babangida wurde dafür ausgezeichnet: 1991 teilte sie sich den *Hunger Prize* mit Wangari Maathai, der Umweltaktivistin aus Kenya.

Damit nicht genug, sicherte sie sich die Kontrolle über die *National Women's Commission*, welche das Regime als Antwort auf die öffentliche Kritik am *Better Life Programme* und am uneingeschränkten Zugang der *First Lady*⁹⁸ zu nationalen Geldmitteln eingeführt hatte (vgl. Mama 1999: 5).

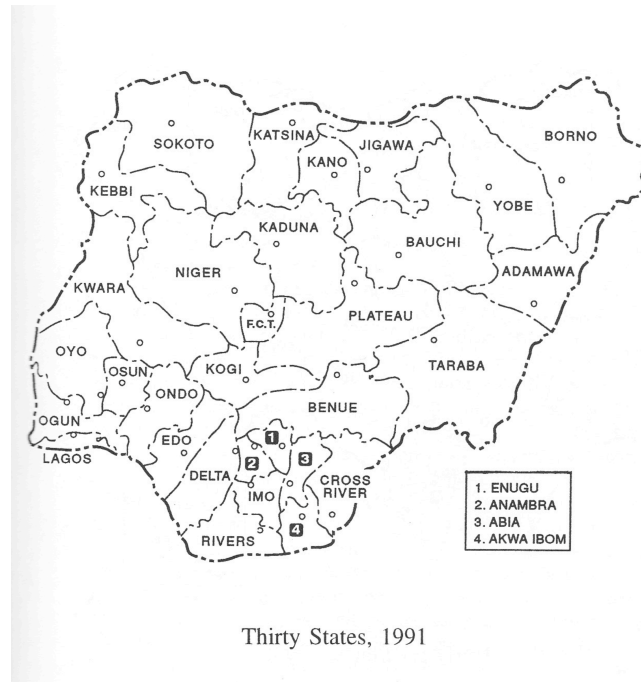
Amina Mama (1999: 5f.) schildert ihre Machtübernahme:

„When the National Women's Commission was first set up, it was expected that this state structure would house and institutionalise Better Life. This was not a smooth transition by any means. Apparently Mrs Babangida found it demeaning to subject her programme to the authority of an official structure she did not control. As a result, Better Life and the Commission co-existed uncomfortably as parallel structures. This led to rivalry between the wives of military governors and the civil servants formally appointed as State Commissioners. The ensuing saga reached its climax when Mrs Babangida found a pretext for ordering the arrest of the Commission's Chairperson, a highly respected academic. Subsequently she succeeded in having the Board dissolved, and the relevant decree was amended to ensure her absolute authority over the Commission.“

Erst danach wurde das Better Life Programme der Kommission unterstellt (vgl. Mama 1999: 6).

⁹⁷ Darunter war der *Nigerian National Congress* (NNC), dessen Mitglieder und Unterstützer bereits Teil des NPC und des NPN waren. Der Anführer der *People's Liberation Party* (PLP) war der radikale Politiker Balarabe Musa, der während der Zweiten Republik führender Politiker der PRP und außerdem Gouverneur von Kaduna gewesen war (vgl. Badejo 1997: 174f.).

⁹⁸ Maryam Babangida schuf sich nach der Machtübernahme ihres Mannes praktisch selbst ein Amt: „When her husband became President, she opened an office for herself within the Presidency. She was the first wife of a Nigerian head of state to use her spousal position as a basis for playing a prominent role in the nation's public life.“ (Ibrahim 2004)



(aus Osaghae 1998: xxv)

Babangida erweiterte 1991 die Anzahl der Bundesstaaten von 21 auf 30 Bundesstaaten. Die Gouverneurswahlen im Dezember brachten den Sieg des NRC, in dem vor allem Vertreter aus dem Norden aufgestellt waren. Die Vorwahlen der Präsidentschaftswahlen endeten mit heftigen Auseinandersetzungen, die Militärregierung erklärte die Ergebnisse außerdem für ungültig. Sie verfügte, dass pro Partei nur noch ein Kandidat zur Wahl stehen solle: nämlich die beiden Multimillionäre Moshood Abiola (SDP), ursprünglich Freund und Financier Babangidas, und Bashir Othman Tofa (NRC). Als Abiola im Juni 1993 im Begriff war, die Präsidentschaftswahlen zu gewinnen, stoppte Babangida den Demokratisierungsprozess und annullierte die Ergebnisse, trat als Präsident zurück und übergab die Regierung Ende August 1993 an eine zivile Interimsregierung unter Chief Ernest Shonekan. Doch als zu Novemberbeginn neben Unruhen das Gericht in Lagos die Regierung von Shonekan als nicht legal bezeichnete, übernahm General Sani Abacha, Chef des Verteidigungsministeriums, die Macht (vgl. Brunner 2000: 289; Schicho 2001: 98f.).

3.2.8.2. General Sani Abacha (1993 - 98)

Sani Abacha löste Shonekan nach nur wenigen Monaten Regierungszeit ab. Zu Beginn war die Machtübernahme Abachas von der politischen Elite des Landes und einigen zivilen Gruppen des Landes positiv bewertet worden, da sie annahmen, er würde den Übergang zur Zivilregierung einleiten. Doch stellte sich Abacha auf eine lange Amtsausübung ein (vgl. Brunner 2000: 289). Seine Herrschaft war geprägt von Gewalt, Verfolgungen, Inhaftierungen und Mord. Menschenrechtler, wie Ken Saro Wiwa⁹⁹, wurden hingerichtet, tausende Menschen aus politischen Gründen verhaftet. Einige Kritiker konnten fliehen und wie der Literaturnobelpreisträger Wole Soyinka aus ihrem Exil Opposition betreiben (vgl. Schicho 2001: 99).

Abachas Ehefrau Mariam Abacha, die das Amt der *First Lady* übernommen hatte, adaptierte jedoch nicht das *Better Life Programme*, sondern ersetzte es durch das *Family Support Programme* (FSP). Der Internationale Frauentag wurde unbenannt in den *Family Day*. Sie betrieb eine Politik der „Rückbesinnung“ auf die traditionellen und islamischen Werte und die der Mutterschaft (vgl. Mama 1999: 6). Obwohl im Jahr 1996 eine Bundeswahl für den Herbst 1998 in Aussicht gestellt wurde, wollte es Abacha aber nicht dazu kommen lassen. Abacha verstarb jedoch 1998 in Abuja. Die Umstände seines Todes wurden nicht geklärt. Sein Tod ermöglichte jedenfalls den Übergang zu einer Zivilregierung (vgl. Brunner 2000: 293; Schicho 2001: 99f.).

⁹⁹ Ken Saro Wiwa, Literat und Menschenrechtler, der sich für das Volk der Ogoni im Niger-Delta einsetzte, wurde trotz internationaler Proteste 1995 hingerichtet.



Thirty-six States, 1996

(aus Osaghae 1998: xxvi)

3.2.8.3. Der Demokratisierungsprozess

Sein Nachfolger General Abubakar war nur etwa ein Jahr lang Staatsoberhaupt. Er veranlasste unmittelbar nach seinem Amtsantritt den Übergangsprozess zur Demokratie. Seine Ehefrau, eine Richterin, trat von ihrem Amt zurück. So konnte sie Interessenskonflikte, aber auch Probleme im Zusammenhang mit ihrem Schutz bei Gericht vermeiden. Sie distanzierte sich von den Aktivitäten ihrer Vorgängerinnen; auch sie hatte eine Frauenorganisation, die *Women's Rights Advancement and Protection Alternative* (WRAPPA), als NGO gegründet.

Aus den Wahlen im Frühling 1999 ging Olusegun Obasanjo als neuer ziviler Präsident hervor (vgl. Mama 1999: 7; Schicho 2001: 100). Der neue Präsident hatte ein schweres Erbe anzutreten. Seine Vorgänger Babangida und Abacha hatten Gelder in Milliardenhöhe veruntreut (vgl. Harnischfeger 2006: 129f.).

4. Politische Präsenz und Partizipation muslimischer Frauen in Nordnigeria seit der Unabhängigkeit

Politische Präsenz und Partizipation soll auf die Bandbreite von verschiedenen Formen und Betätigungsfeldern muslimischer Frauen verweisen. So werden im Folgenden politische Parteiprogramme und Handeln innerhalb der Parteilinien, Handlungsräume von Frauen und ausgewählte Frauenorganisationen untersucht. Dies verschafft die Sicht auf ein breites Spektrum und die Möglichkeit, die dehnbaren Begriffe „Politik“ und „Handeln“ anhand von praktischen Beispielen zu veranschaulichen.

4.1. Analyse von Parteiprogrammen im Hinblick auf die „Frauenfrage“

In diesem Kapitel soll anhand von Analysen einiger Parteiprogramme bzw. davon ausgewählten Auszügen erschlossen werden, inwiefern Frauen in den Programmen thematisiert werden bzw. in den politischen Parteien eingebunden waren. Da Theorie und Praxis oft auseinanderklaffen, soll auch die „politische Realität“ in Augenschein genommen werden. Dies bezieht sich auch auf das Verhalten von Politikern Frauen gegenüber, die sich politisch betätigen, also Frauen gegenüber, die sich trotz Widerstand als politische Aktivistinnen und Politikerinnen in der „Männerdomäne“ behaupten konnten.

4.1.1. Parteiprogramme von NPC und NEPU

4.1.1.1. NPC

Es wurde bereits erwähnt, dass sich der NPC im Jahr 1951 als Partei formiert hatte. Die Satzung des NPC war aber bereits nach Sklar bei einer Tagung im Jahr 1949 angenommen worden:

„This constitution was adopted by the Inaugural Convention of the Northern Peoples` Congress (then Northern Nigerian Congress) of June 1949, when the Congress was officially a cultural organization [...] Later it was modified to sanction political party activity.“ (Sklar 2004: 383, FN 6)

Die vorliegende *Constitution and Rules*, mit dem Motto: „ONE NORTH, ONE PEOPLE - Irrespective of Religion, Rank or Tribe“, dürfte um 1953¹⁰⁰ publiziert worden sein. Es kann aber gemutmaßt werden, dass die beiden inhaltlich weitgehend übereinstimmen. Diese Satzung, auf Englisch und Hausa festgehalten, erwähnt Frauen nicht explizit. Entweder gilt also der Inhalt ohne Unterschied auch für Frauen oder sie werden darin nicht berücksichtigt. Dem Motto kann entnommen werden, dass der Norden, ungeachtet der Religion, des Ranges und der ethnischen Zugehörigkeit, eine Einheit bilden soll; auf die Geschlechterrollen wird nicht eingegangen. Ebenso wenig in den Punkten, welche die Mitgliedschaft behandeln:

„10. The membership of the Congress is open to all people of Northern Nigerian decent [sic!] irrespective of creed, rank or tribe.“ (NPC o.J.: 3)

Im Übrigen handelt die Satzung vom organisatorischen und politischen Aufbau der Partei. Auf die Teilnahme von Frauen wird nicht explizit eingegangen.

Da Frauen in diesem Schriftsatz keine Erwähnung finden, sollen aber in diesem Zusammenhang die Ansichten von Ahmadu Bello, Präsident des NPC, Premierminister der Nordregion und *Sardauna* von Sokoto angeführt werden, die die Haltung und Parteilinie des NPC widerspiegeln.

In den 1960er Jahren wurde Ahmadu Bello von Barbara Castle, einem Mitglied des britischen Parlaments gefragt, warum es Frauen in Nordnigeria nicht gestattet sei zu wählen, woraufhin er mit der Gegenfrage antwortete, in welchem Jahr Frauen in England das Wahlrecht erhalten hätten¹⁰¹ (vgl. Adamu 1995: 54).

In seiner Autobiographie „My Life. The Conclusion of the Matter“ behandelt Bello (1962: 232f.) auch das Wahlrecht:

„We are often taken to task about votes for women. The Eastern [1954] and Western [1957/1959] Regions have given their women the vote, and during the

¹⁰⁰ Die Jahreszahl ist nicht angegeben, aber der Beschluss der Versammlung weist das Jahr 1953 aus (vgl. NPC o.J.: 17).

¹⁰¹ Im Jahre 1928 erhielten Frauen im United Kingdom und in Irland das Wahlrecht (vgl. suffrage: 2012).

recent Cameroons plebiscite, the United Nations insisted on them registering and voting. I agree that no particular harm has been done, though I must claim that no outstanding good has come out of it. I daresay that we shall introduce it in the end here, but – and this is important – it is so contrary to the customs and feelings of the greater part of the men of this Region that I would be very loathe to introduce it myself. The education of women must reach a far greater strength, and the numbers of properly educated women must be increased to many times the present, before the vote would be used to full advantage.

It would, of course, greatly strengthen our position as a party, for all the women would vote in the same direction as their menfolk and thus our support would be more than doubled by a stroke of the pen. But the unrest and trouble that would ensue would, I am convinced, be serious and widespread, and I would not like to have to deal with it in the present circumstances. Most of the men, and certainly all the older ones, would be quite incapable of understanding the need for such revolutionary change.

I understand there are still countries in Europe in which the women have no vote and in which there is no intention of granting them one, so we are not alone in our attitude. Women have a great influence in this country and they will continue to use it for the right, and for stability and peace: to thrust them into the political arena at this stage in our development could only, I think, reduce this influence and would gain nothing for the public interest.

This point of view is not particularly due to prejudice nor to Islamic teaching, for there have been many important and influential women, as well as many highly educated and pious ones, in the history of Muhammadan countries. But we here simply have not reached the right stage for so great an innovation.“

Aus diesem längeren Auszug ist ersichtlich, dass Ahmadu Bello seine Worte genau abwog. Ohne den Frauen die Fähigkeit einer Teilnahme am politischen Geschehen direkt abzusprechen, nennt er Gründe, weshalb Frauen Nordnigerias der Beitritt in die politische Arena noch verwehrt bleiben sollte. Zu diesen zählen die Vorurteile der Männer, Frauen eine Gleichstellung im Wahlrecht einzuräumen sowie die Vermeidung einer vermeintlich dadurch entstehenden gesellschaftlichen Unausgeglichenheit und die Argumentation der fehlenden Bildung, die jedoch bei Männern ebenfalls weit verbreitet war, hier aber anscheinend keine Rolle spielt. Obwohl Bello die Vorteile einer Verdopplung der Wahlbeteiligung und Stimmenabgabe einräumte, – mit der Annahme, dass Frauen dieselbe Partei wählen würden wie ihre Ehemänner – konnte und/oder wollte er sich nicht persönlich für das Wahlrecht der Frauen einsetzen. Er sah sich auch nicht dazu veranlasst, indem er dies mit dem fehlenden Wahlrecht für Frauen in einigen europäischen Ländern rechtfertigte.

Während Frauen in der Ostregion ab 1954 auf Regional- und Bundesebene und Frauen in der Westregion auf Regional- (1957) und Bundesebene ab 1959 ihr Wahlrecht in Anspruch nehmen konnten, hatten Frauen in der Nordregion zur Zeit der Ersten Republik und darüberhinaus keine Wahlmöglichkeit (vgl. Sklar 2004: 30-34).

Sprach sich der NPC bereits gegen das Wahlrecht von Frauen aus und vermied auch Programme und Thematiken, die sich auf Frauen und ihre Interessen bezogen, so war auch eine aktiv-politische Teilnahme von Frauen im Parteikader des NPC nicht gestattet. Dennoch existierte im NPC ein „Frauenflügel“¹⁰² aber dessen Leitung und Zentralkomitee wurde durch die (männliche) Parteileitung bestimmt. Frauen waren jedoch auch keine als aktiv definierten Tätigkeiten zugeordnet, sie wurden vor allem für Mitgliederwerbung und für die Beschaffung finanzieller Unterstützungen eingesetzt (vgl. Callaway 1991: 151f).

In einem Unterkapitel mit der bezeichnenden Überschrift „*Ancillary Elements*“ geht Sklar (2004: 385f.) kurz auf Jugendverbände und Frauenabteilungen ein, die bereits ab 1958¹⁰³ auf lokaler Ebene geschaffen worden waren, aber außerhalb ihres örtlichen Wirkungskreises nicht agieren durften.

Als Beispiel für Parteiarbeit von Frauen zitiert Sklar (2004: 385, FN 11) aus der *NPC National Secretariat File, Half Yearly Parliamentary Reports*, No. 493:

“At Shonga¹⁰⁴, there is a notable and reputable lady who has a great influence on females; the Galadima ... called her and talked to her to join the NPC. She was the president of [a] traders social union ... and changed her society into [an] NPC political party. 100 cards were issued to her freely and 10 badges. ... She goes on tour of lecture and for enrollment. If Action Group members wish to find a girl or lady to marry, she often advised the fiancee not to agree until he joins the NPC.“

Inwiefern der Einsatz dieser „notable and reputable lady“ honoriert worden ist, geht aus dem Bericht nicht hervor. Augenfällig ist jedoch, dass diese Dame, die eine regelrecht kreativ-unkonventionelle und erfolgreiche Mitgliederwerbung aufgrund ihrer Persönlichkeit und ihres Einflusses betrieb, nicht namentlich in den Berichten erwähnt

¹⁰² Diese Bezeichnung wird trotz ihrer Fragwürdigkeit/en im Folgenden ohne Anführungszeichen verwendet.

¹⁰³ Reynolds (1998: 65) vermerkt, dass bereits ab 1957 Bestrebungen unternommen worden waren, einen Frauenflügel innerhalb des NPC zu bilden.

¹⁰⁴ im heutigen Kwara State

wird. Es scheint hier nur wichtig zu sein, dass es sich um eine „notable and reputable lady“, also ehrbare Frau mit gutem Ruf handelt. Warum die Ehrbarkeit der engagierten Frau so hervorgehoben wird, könnte mit der Tatsache erklärt werden, dass zumeist unabhängige Frauen, *karuwai*¹⁰⁵, innerhalb des Frauenflügels im Interesse des NPC handelten (vgl. Callaway: 1991:151).

Obwohl die NEPU damit begonnen haben mag, bei Veranstaltungen auf Sängerinnen und Tänzerinnen zu setzen und somit für reges Publikum zu sorgen (vgl. Reynolds 1998: 65), zeigt Pittin (2002: 190ff.) am Beispiel von Katsina¹⁰⁶, dass der NPC alsbald auch die Notwendigkeit von „Unterhalterinnen“ erkannte und für seine parteipolitischen Zwecke nutzte. Dies führte dazu, dass der NPC beinahe alle unabhängigen Frauen für seine Veranstaltungen beanspruchte und ihre Beteiligung zunahm. Frauen, die für andere Parteien arbeiteten, wurden genötigt, künftig für den NPC zu arbeiten oder die Gegend zu verlassen. Unabhängige Frauen begleiteten die Politiker bei ihren Kampagnen und ihren Reisen, weshalb die Planung und Organisation ihrer Reisen von eigenen Verantwortlichen innerhalb der Partei geplant wurde. Da die Beteiligung von unabhängigen Frauen in dieser Form der Parteiarbeit stieg, kam es zu Protesten der örtlichen Bevölkerung, die diese für einige Zeit „wegen moralischer Gefährdung“ aus der Stadt verbannte. Gleichzeitig verschwand mit ihnen aber auch jedwede Vergnügung, weshalb Politiker und ihre Zuhörer ausblieben. Dadurch, dass unabhängige Frauen nun in anderen Gebieten außerhalb Katsinas tätig waren, mussten lokale Organisatoren andere unabhängige Frauen mobilisieren, um wichtige NPC Politiker nach ihrer Ankunft in Katsina zu unterhalten. Die widersprüchliche moralische Zugangsweise des NPC zeigt sich anhand dieses Beispiels. Frauen durften vordergründig keine aktive Rolle innerhalb der Partei einnehmen, unabhängige Frauen und ihre Lebensweise im Speziellen wurden abgelehnt und verurteilt, waren aber für den Erfolg der Partei unerlässlich und standen so unter dem Schutz des NPC, solange sie benötigt wurden (vgl. Pittin 2002: 190ff.). Die unabhängigen Frauen waren in ihrer

¹⁰⁵ *karuwa* Sg., fem., Pl. *karuwai* = Prostituierte. (Herms 1987: 90) *Karuwanci* nur Sg., masc.= Prostitution (Herms 1987: 90).

Es entspricht aber keineswegs der Tatsache, dass *karuwai* mit Prostituierten gleichgesetzt werden können. Im Allgemeinen handelt es sich um unverheiratete Frauen vor der Menopause, die aber eventuell lose Beziehungen zu Männern pflegen (können).

Frauen selbst, unverheiratet oder geschieden, bevorzugen die Bezeichnung „unabhängige Frauen“ - *mata masu zaman kansu* = Frauen, die allein leben (vgl. Gaudio 2009:5).

¹⁰⁶ ein Bundesstaat mit gleichnamiger Hauptstadt

Funktion auf direkte Weise ins politische Geschehen eingebunden und standen mit den Politikern und den Männern, den einzig Wahlberechtigten, in Kontakt (vgl. Pittin 2002: 89). Die Funktion aber, die ihnen zugeschrieben und von ihnen erwartet wurde, war eingeschränkt und genügte als „politischer Beitrag“ für den Erfolg der Partei, wie Pittin dies am Beispiel von Katsina analysiert:

„At this time in Katsina, the importance of women in relation to the workings of the political party machine was not for political support or as a voting base, but rather as a magnet to bring men to (and keep men at) political events. This function was generally assumed and expected, and is captured in the Hausa expression, ‘*Siyasa sai da mace*’ (‘Politics can’t exist without women’).“ (Pittin 2002: 89)

Auch wenn die politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten den unabhängigen Frauen eine aktive politische Teilnahme versagten, machten sie das Beste aus der Situation, indem sie aus ihnen wirtschaftlichen Nutzen zogen. Die zahlreichen Reisen wurden von der Partei bezahlt und außerdem konnten viele Frauen mitunter während dieser Zeit einen beachtlichen Wohlstand erwirtschaften (vgl. Callaway 1991: 152; Pittin 2002: 190). Des Weiteren konnten sie auf den zahlreichen Veranstaltungen mit einflussreichen Männern aus Wirtschafts- und Politikerkreisen geschäftliche Kontakte knüpfen und traten außerdem als finanzielle Unterstützerinnen des NPC in Erscheinung (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 119). *Karuwanci* ist aber im Allgemeinen kein lebenslanger Zustand. Wenn Frauen sich wieder zu einer Heirat entschließen, gelten sie nicht mehr als *karuwai*, sind also nicht mehr unabhängig (vgl. Pittin 2002: 15).

Während der Ersten Republik hatte die Teilnahme an den Frauenflügeln der politischen Parteien generell für viele in Nordnigeria einen negativen Beigeschmack, da allgemein die Meinung vertreten wurde, dass nur leichtfertige Frauen politisch tätig seien. So waren unabhängige Frauen hauptsächlich diejenigen weiblichen Mitglieder des NPC-„Frauenflügels“, die sich in der Öffentlichkeit zeigten (vgl. Callaway 1991: 151f.). Zwar hatte der NPC auch lokal-prominente Größen¹⁰⁷ in den jeweiligen Bereichen des Frauenflügels ernannt, doch kamen Versammlungen und Treffen kaum zustande. Nach den moralischen Vorstellungen, die ebenso vom NPC vertreten und propagiert wurden,

¹⁰⁷ Beispielsweise war Ladi Kara, eine Konkubine des Emir, zur Vorsitzenden des „Frauenflügels“ in Kano ernannt worden (vgl. Reynolds 1998: 65, 71 FN 7).

ziemte sich eine öffentliche Beteiligung und „Zurschaustellung“ für ehrbare Frauen nicht (vgl. Reynolds 1998: 65).

Adamu (1995: 55) gibt hingegen an, dass nicht nur „*loose women*“, sondern auch verheiratete Frauen, die ihre Mitgliedschaft geheimhielten und erwerbstätige Frauen innerhalb der Frauenflügel agierten. Eine Präsidentin eines lokalen Frauenflügels war Shugaba Jallo, eine angesehene Frau. Aber auch ihre Funktionen erlaubten kaum explizit politisches Handeln.

Interessant ist, dass die Ehefrauen des Premierministers der Nordregion und *Sardauna* von Sokoto, Ahmadu Bello, trotz – oder wahrscheinlich gerade wegen – ihrer hohen gesellschaftlichen Position keine Aufgaben als *first ladies* wahrnahmen. Obwohl sie mit der Frauenorganisation *Jam`iyyar Matan Arewa*¹⁰⁸ (Kongress der Frauen des Nordens) in Kontakt standen, nahmen sie weder an den Treffen noch an den Aktivitäten der Frauenorganisation teil. *Jam`iyyar Matan Arewa* selbst war im Mai 1963 gegründet worden. Dies geschah jedoch nicht, ohne Ahmadu Bello davon in Kenntnis zu setzen und seine Zustimmung einzuholen.¹⁰⁹ Allen Frauen nordnigerianischer Herkunft ist es möglich, dieser sozialen Organisation beizutreten. Zur Zeit der Gründung wurde aber bereits auf ihre „nicht-politische“ Haltung hingewiesen. Nachdem der Vorstand gewählt worden war, entwarfen die Frauen 1964 eine Verfassung und begannen ihre bis heute erfolgreiche Organisation aufzubauen. *Jam`iyyar Matan Arewa* ist nicht nur mit anderen „nicht-politischen“ Frauenorganisationen verknüpft, sondern konnte Niederlassungen in ganz Nigeria und ab den 70er Jahren selbst in Großbritannien und den USA gründen. Ihr erfolgreiches Fundraising¹¹⁰ unterstützt hauptsächlich Waisenhäuser, eines ihrer Anliegen war/ist u.a. das Adoptionsrecht über Kinder zu erwirken, deren Mütter gestorben sind. Aber auch Frauenprojekte werden von ihnen initiiert und unterstützt (vgl. Adamu 1995: 69-74).

Auch wenn *Jam`iyyar Matan Arewa* sich selbst als „nicht-politisch“ bezeichnet haben mag bzw. bezeichnet, könnte aber genau in dieser Betonung, die ihnen zusätzlich mehr

¹⁰⁸ *mata* Sg., fem., Pl. *mata* = Ehefrau, Frau (Herms 1987: 120)

¹⁰⁹ Nach Reynolds (1998: 65) übte Ahmadu Bello die Schirmherrschaft aber eher unwillig aus.

¹¹⁰ So unterstützte beispielsweise das Management von *Media Trust Limited* im Jahre 2010 *Jam`iyyar Matan Arewa* in Kaduna (vgl. Ahmadu-Suka: 2010).

gesellschaftlichen Erfolg und Unterstützung wichtiger politischer Machttträger einbringt, ein Politikum bestehen.

Frauen wurde im NPC kein explizit politischer Raum zugedacht, der Frauenflügel spielte zentral und lokal in der Alltagspolitik nur eine untergeordnete Rolle. Da Frauen im Norden erstmals 1979 bei den Bundeswahlen wählen durften, konnten sie davon nur am Rande politisch agieren, indem sie die Männer unterstützten und der Wählerschaft als „Augen- und Ohrenschmaus“ dienten oder aber aktiv nach zumeist wirtschaftsorientierten Handlungsnischen suchten und sich auch beispielsweise innerhalb von Frauenorganisationen gesellschaftspolitisch betätigten. Nischen wie „nicht-politische“ Organisationen, die sich jedoch mit durchaus politisch brisanten Thematiken wie dem Adoptionsrecht auseinandersetzten.

4.1.1.2. NEPU

Die NEPU nahm eine weniger konservative, ja sogar im Gegensatz zum NPC wie ihr Parteiname *Northern Elements Progressive Union* nahelegt, „progressivere“ Haltung ebenso gegenüber Frauen in der Politik ein.

Abba Alkasum, der Herausgeber des Werkes „*The Politics of Principles in Nigeria. The Example of the NEPU*“, hat zahlreiche Dokumente und Pamphlete der NEPU im Zeitraum zwischen 1950 und 1966 gesammelt und schließlich im Jahre 2000 publiziert. Eines dieser Dokumente zeigt, dass der Frauenflügel der NEPU sich mit anderen Frauenorganisationen Nigerias und Westafrikas vernetzte. Es wurde bei der zweiten Jahreskonferenz des Frauenflügels der NEPU (vom 13. Juli bis 16. Juli 1958 in Jos) verfasst. Diskutiert wurde darin (Punkt 1) die Lage von Frauen in der Nordregion im Zusammenhang mit dem Wahlrecht und der Bildung.

Folgende Resolutionen wurden verabschiedet:

- „ 2. Resolution. That two seats be granted to the Northern women at the resumed Constitutional Conference in London in September this year.
3. Resolution. That the 10th of August be set aside as a day of fasting by women (NEPU) and its sympathizers throughout the country.“

Des Weiteren wurden folgende Punkte beschlossen und umgesetzt:

- „ 4. Telegrams were sent to the Sultan of Sokoto, Emirs of Katsina, Kano, Kafanchan, Shehu of Barno and Sarkin Shanu of Kano, requesting them to put a stop to the oppression of women in their emirates.
5. It was unanimously agreed that an alliance be signed with the Nigerian Women`s Union (whose representatives including the General President attended the Conference)
6. A delegation was appointed to meet the Northern Premier and the Minister of Education early in August“

(Communique of the Second Annual Conference of N.E.P.U. Woment`s [sic!] Wing 1958. In: NAK / ZARPROF No. 45 Political Bodies, in Abba 2000: 72f.)

Diese Konferenz besuchten Delegierte aus allen Teilen Nigerias, aus Ghana und Sierra Leone. Die Anzahl der TeilnehmerInnen wurde von den VeranstalterInnen mit über 1000 angegeben (in Abba 2000: 72f.).

Neben den Vernetzungen und Allianzenbildungen mit weiblichen VertreterInnen von politischen Parteien und Organisationen über die Grenzen hinweg zeigt sich ein aktives politisches Bewusstsein des Frauenflügels der NEPU auch im Umgang mit männlichen Führungspersönlichkeiten. Diese werden schriftlich und in face-to-face Kommunikationen mit wichtigen Anliegen wie der Unterdrückung und fehlenden Bildung von Frauen konfrontiert. Wie auch immer diese darauf reagiert haben mögen, bewiesen die Frauen der NEPU jedenfalls damit ihre aktive Rolle bei politisch relevanten Inhalten.

Ebenfalls in einem „*Ancillary Elements*“ Unterkapitel erwähnt Sklar (2004: 419) kurz den Frauenflügel der NEPU. Bereits 1953 gab es das erste Treffen des Frauenflügels der NEPU in Kano (vgl. Sklar 2004: 419, FN 99).

Als eine der bekanntesten Figuren und Aktivistinnen der NEPU wird oft auf Hajjiya Gambo Sawaba verwiesen. Sie trat um 1951/52 als dritte Frau nach Amina Aduke und Fati Misisi der NEPU in Zaria bei. Zu jener Zeit fanden die Treffen der NEPU noch eher im Geheimen statt, da sie eine Oppositionspartei zum NPC waren und außerdem

den kolonialen Behörden missfielen. Ihren Namen unter dem sie schließlich bekannt wurde, erhielt sie nach ihrer ersten, als feurig beschriebenen, öffentlichen Ansprache auf einem Marktplatz in Zaria. Der anwesende Mallam Gambo Ahmed Sawaba war beeindruckt und meinte, dass sie so gut wie er gesprochen habe und somit Gambo Sawabiya genannt werden könne. Der Name wurde mit der Zeit auf Sawaba, die männliche Form, verkürzt. Sie zog nach Kano, um sich in der Schule der NEPU weiterzubilden und das Gelernte den *talakawa* zu vermitteln. Einer ihrer Lehrer war auch Aminu Kano¹¹¹ der sie in Geschichte und Politik unterrichtete. In Kano wurde sie 1952 das erste Mal inhaftiert, als sie Frauen über die Ziele der NEPU informierte und versuchte, sie aus der Seklusion zu holen. Der Emir griff ein und sorgte für ihre Verurteilung. Nach drei Monaten Haft wurde sie freigelassen. Es folgten noch weitere Haftstrafen, die sie mit anderen NEPU-Mitstreiterinnen verbüßte (vgl. Shawulu 1990: 45-50). So wurde Gambo Sawaba im Jahre 1953 zusammen mit 200 Frauen festgenommen, nachdem sie gemeinsam das erste Treffen des Frauenflügels der NEPU in Kano initiiert hatten. Ihre Haftstrafe betrug einen Monat (vgl. Sklar 2004: 419, FN 99). Da sich Gambo Sawaba auch nicht von Gefängnisstrafen abhalten ließ, ihre Auffassungen öffentlich zu vertreten und für die NEPU zu agieren, wurde sie vom Emir aus Kano ausgewiesen und nach Zaria zurückgeschickt (vgl. Shawulu 1990: 51).

Am meisten beeinflusst wurde Gambo Sawaba durch die Politikerin Funmilayo Ransome-Kuti¹¹². Diese Politikerin, die gemeinsam mit anderen Frauen für den Sturz der *Native Authority* von Abeokuta gesorgt hatte und öffentlich für die Rechte der

¹¹¹ Nach Sklar (2004: 419, FN 99) unterrichtete er Gambo Sawaba bereits zwischen 1951 und 1952 in der Schule der NEPU in Kano.

¹¹² Olufunmilayo Ransome Kuti war eine herausragende Politikerin in Abeokuta. Ihre erste politische Karriere begann 1944, als sie den *Abeokuta Ladies Club* gründete. Diese Gruppe, bestehend aus „westlich“ gebildeten Frauen christlichen Glaubens, benannte sich zwei Jahre später in *Abeokuta Women's Union* um. Ransome-Kuti stand der Union als Präsidentin vor. Obwohl sich die Union weiterhin für soziale Belange einsetzte, wurde sich die Union mehr und mehr auch aufgrund der steigenden Mitgliederzahl ihrer politischen Verantwortung im Kampf für Geschlechtergleichheit bewusst. Illiterate und literate Frauen agierten gleichermaßen. Die Reden wurden auf Yoruba gehalten. Die Union zeichnete sich durch politische Aktivitäten in Nigeria aus. Bereits 1949 nannte sie sich *Nigerian Women's Union*. Ransome-Kuti war sowohl in der *Federation of Nigerian Women's Societies*, als auch im NCNC politisch aktiv. Aus letzterem wurde sie aufgrund von Unstimmigkeiten und der verlorenen Wahl von 1959 ausgeschlossen. Sie gründete eine neue Partei, die *Commoners' People's Party*, die sich aber etwa nur ein Jahr lang hielt. Schließlich zog sie sich mehr und mehr aus der aktiven Parteipolitik zurück. Die Militärregierung verbot schließlich 1966 alle politischen Parteien, was Ransome-Kuti aber nicht davon abhielt, engagiert und kritisch zu politischen Themen Stellung zu nehmen. Sie verstarb am 13. April 1978 im Alter von 78 Jahren. Tausende Menschen begleiteten den Trauerzug (vgl. Mba 2001²: 158f.,167,171).

Frauen kämpfte, imponierte Gambo Sawaba so sehr, dass sie gegen Ende der 1950er Jahre nach Abeokuta reiste, um von ihr unterrichtet zu werden. Dort verbrachte sie einige Zeit und erlebte, dass Frauen im Süden sowohl freier agieren konnten als auch wählen durften. Dadurch, dass die NEPU eine Allianz mit dem NCNC eingegangen war, war eine Verbindung des Frauenflügels und der *Federation of Nigerian Women's Societies* nur eine logische Konsequenz, die durch die Freundschaft der beiden Frauen noch gefestigt wurde. Als politisches Resultat dieser Verbindung und Freundschaft kann die Konferenz von 1958 gesehen werden (vgl. Mba 1982: 178; Shawulu 1990: 56f., 63).

Die NEPU vertrat die Meinung, dass es nicht islamisch sei, Frauen in den Häusern einzusperren und sie von politischen Aktivitäten abzuhalten. Sie forderte diesbezügliche Veränderungen. Gambo Sawaba und ihre politischen Mitstreiterinnen zogen von Haus zu Haus, um Frauen, die in Seklusion lebten, über die Ziele der NEPU zu informieren, für die NEPU zu gewinnen und als Mitglieder anzuwerben. Wegen ihres Sprachtalents, sie sprach Yoruba, Hausa, Igbo, Akaranchi und Nupe, arbeitete Gambo Sawaba als Übersetzerin. Außerdem hielt sie zahlreiche Reden in der Öffentlichkeit. Der Frauenflügel hatte aber auch als Teil der Partei keine Möglichkeit, autonom zu handeln. Seine Programme wurden zuerst in den gemeinsamen Parteiversammlungen besprochen und mussten akzeptiert werden, bevor sie implementiert werden konnten. Seine Anliegen bestanden unter anderem in der Bildung der Frauen, der Einführung der Erwachsenenbildung für Frauen in Seklusion und in der Forderung nach einem Verbot, Mädchen unter 18 Jahren zu verheiraten. Die NEPU-Frauen organisierten Unterricht und lehrten Frauen selbst Lesen und Schreiben und vermittelten ihnen politische Bildung (vgl. Shawulu 1990: 101-105). Aufgrund ihrer Forderungen und Handlungen, die den moralischen Werten vieler widersprachen, waren Frauen der NEPU und diejenigen, die mit der NEPU sympathisierten, mit zahlreichen Problemen konfrontiert. Dazu zählten Schwierigkeiten im Ehealltag oder überhaupt darin, eine Ehe eingehen zu können. Zudem wurden viele Aktivistinnen von Anhängern des NPC und anderen konservativ denkenden Menschen bedroht oder strategisch in beschämende und moralisch bedenkliche Situationen gebracht. Zwar begleiteten ihre Parteikollegen sie und versuchten, sie vor Übergriffen zu beschützen, dennoch wurden viele Frauen Opfer von Gewaltanschlägen. Gambo Sawaba selbst wurde oft Opfer von Gewalttaten, sie

entkam einer Vergewaltigung und einem Mordanschlag, wurde gekidnappt und einige Male inhaftiert. Dies alles hielt sie aber nicht davon ab, für „ihre Sache“ zu kämpfen. Sie gab nicht klein bei, sondern fuhr weiterhin Auto, Motorrad und Fahrrad und sorgte damit zusätzlich für Angriffspunkte ihrer Gegner. Ihre letzte Haftstrafe saß sie 1965 ab, kurz vor dem Ende der Ersten Republik (vgl. Shawulu 1990: 93-99, 101-105).

Zwar forderte die NEPU das Wahlrecht für Frauen im Norden, sie konnte es aber nicht durchsetzen. Obwohl die männlichen Mitglieder eine eher liberale Einstellung zur politischen Partizipation von Frauen hatten, konnte der Frauenflügel nicht unabhängig agieren. Die Leitung und das Zentralkomitee wurden wie beim NPC von der – männlichen – Parteiführung ernannt. Viele Frauen, die sich in der NEPU engagierten, praktizierten mehr oder weniger unfreiwillig *karuwanci*. Auch sie knüpften wirtschaftliche Kontakte, wickelten Geschäfte ab und unterstützten finanziell die Partei (vgl. Callaway 1991: 151f.).

Callaway (1987: 100) vermutet, dass die hohe Anzahl an unabhängigen Frauen so interpretiert werden kann, dass sich die Frauen dadurch eher der männlichen Kontrolle entziehen konnten und somit generell als Streben nach Unabhängigkeit gedeutet werden könne.

„Thus, it is conjectured that women of strong character and personality who might in an earlier day have found a place for their energies and abilities often enter *karuwanci* in order to be independent of male control of their lives [...]. The large number of women in *karuwanci* in Hausaland is seen as an impressive indicator of significant female struggle to achieve independence from male social and spatial control.“ (Callaway 1987: 100)

Es zeigt sich auch hier, dass Frauen trotz der eher liberalen Einstellungen in der NEPU gegenüber ihren politischen Aktivitäten mit Widrigkeiten und parteipolitischen Einengungen konfrontiert waren. Aber auch hier sind Gegenstrategien ersichtlich, die im Gegensatz zu den Sympathisantinnen mit dem NPC aktiv, ja sogar kämpferisch thematisiert und teilweise umgesetzt wurden, wie es beispielsweise Gambo Sawaba und viele andere praktiziert haben.

4.1.2. Parteiprogramme von NPN und PRP

Ein Dekret der Militärregierung hatte im Jahre 1976 das Wahlrecht nun auch Frauen im Norden zugestanden, was nach Aufhebung des Parteienverbots 1978 an Bedeutung gewann. Das Wählerinnenpotential für die Bundeswahlen 1979 war erkannt worden, weshalb auch traditionelle Anführer aus dem Norden gemeinsam mit den Parteien begannen, die Frauen zur Wahlregistrierung und zum Wahlgang aufzufordern. Ihr Bemühen und der Drang der Frauen nach einer eigenen Wahlstimme führten dazu, dass im Norden desselben Jahres schließlich mehr Frauen als Männer ihr Wahlrecht in Anspruch nahmen (vgl. Callaway 1991: 152).

Für Parteien wie die NPN und PRP hieß es nun, ihre Programme den neuen Gegebenheiten anzupassen.

4.1.2.1. NPN

Das neue Motto der NPN lautete: „One Nation, One Destiny“ (Okadigbo 1981: 21).

In der Präambel des NPN-Manifestes fordert die NPN im vierten Unterpunkt

„a prosperous und self-reliant Nigeria based on a strong agricultural sector and rapid industrialisation with opportunities for all citizens without discrimination as to age, sex, religion or ethnic group.“ (NPN 1978, nach Okadigbo 1981: 110)

Obwohl Frauen nicht explizit genannt werden, so ist dennoch klar ersichtlich, dass sich die Wortwahl von der des NPC abhebt. So hatte das Motto des NPC gelautet: “One North: One People Irrespective of Religion, Rank or Tribe.“ (NPC o.J.: 1)

Während nun im neuen Motto und im Manifest des NPN das gesamte Nigeria bedacht wird und sich das Manifest auch gegen Diskriminierung aufgrund von Alter, Geschlecht, Religion oder ethnischer Zugehörigkeit ausspricht¹¹³, zeigt sich das Zugeständnis, dass auch die Diskriminierung aufgrund des Geschlechts überwunden werden soll.

¹¹³ Die neue Verfassung gestattete weder religiöse noch ethnische oder regionale Schwerpunktsetzungen in den Parteien, weshalb die FEDECO die NPN bei Nichteinhaltung dieser Vorschriften als Partei abgelehnt hätte (siehe dazu Kap. 3.2.5., p. 87).

Die Rubrik „*Social Policy*“ ist in drei Teile unterteilt. Im ersten Punkt wird auf die Jugendlichen, im dritten Punkt auf die Alten, Invaliden und verarmten Menschen eingegangen. Im zweiten Punkt wird die „Frauenfrage“ behandelt:

„(2) Womenfolk

NPN is committed to the development of our womenfolk on an identical base with the menfolk to realise the innate qualities in themselves. Our womenfolk will be actively encouraged by the NPN to come forward and play a full part in public life. It is therefore the policy of the NPN to encourage our womenfolk to participate in the affairs of our party and to take part in any government which NPN establishes.

To enable our women to play an active and effective part in public affairs, the education policy of the party will be geared to producing and training our womenfolk to play the role the nation expects of them.

In addition to the role given to women the NPN will protect the sanctity of family life to ensure that all citizens develop in a healthy and happy environment.“

(NPN 1978, in Okadigbo 1981: 126)

Auch wenn nun der NPN Frauen eine Teilnahme im öffentlichen Leben, in ihrer Partei und eine Teilnahme an jeder Regierung, an der die NPN beteiligt ist, garantiert, so zeigt dieser Ausschnitt doch deutlich, dass die Frauen ermutigt werden, „a full part in public life“ zu spielen. Der letzte Satz zeigt jedoch, dass die NPN von einer natürlich gegebenen Frauenrolle ausgehen und Frauen folglich verpflichtet seien, Familie und ihre unmittelbare Lebenswelt zu schützen.

In der *Constitution of the National Party of Nigeria*¹¹⁴ steht, dass die Mitgliedschaft jede/m/r Bürger/in möglich ist, unabhängig von Religion, ethnischer Zugehörigkeit, Herkunft, Geschlecht oder sozialem Stand, sofern die von der Partei festgesetzten Vorgaben erfüllt sind bzw. eingehalten werden: wie beispielsweise älter als 18 Jahre und nigerianische/r Staatsbürger/in zu sein, keiner anderen Partei anzugehören und die Regeln sowie Statuten der Partei zu akzeptieren (vgl. NPN, o.J. Artikel 4, nach Okadigbo 1981: 75f.). Des Weiteren will die Partei Chancengleichheit für alle BürgerInnen Nigerias fördern (vgl. NPN o.J. Artikel 5 (b), nach Okadigbo 1981: 76).

Dem Artikel 8, der sich mit der Organisation innerhalb der Partei auseinandersetzt, sind einige Seiten gewidmet, die exakt auflisten, welche Funktionen in den einzelnen Kadern

¹¹⁴ Es ist keine Jahreszahl angegeben. Die Verfassung der NPN dürfte 1978/79 erarbeitet worden sein.

etabliert werden sollen. Frauen nehmen zwar eine sehr bescheidene Rolle ein, jedoch gibt es eine/n „*Chairman [sic!] and Secretary of the Women and Youth (Sub-) Committees*“ in den jeweiligen Lokalregierungen und auf Bundesebene (vgl. NPN, o.j. Artikel 8, in: Okadigbo 1981: 78-89). Die Bezeichnung „*Chairman*“ statt „*Chairperson*“ erschwert jedoch eine Deutung, ob solch Ämter auch von Frauen ausgeübt wurden bzw. werden konnten.

Der gesamte Artikel 17 (NPN o.J. Artikel 17, nach: Okadigbo 1981: 95f.) ist dem Frauen- und dem Jugendflügel gewidmet:

„The Party shall recognise women and youth organisations within the Party, for the purposes of easy dissemination of information and effective mobilisation. The Women`s Wings shall not constitute parallel or independent organisations but shall be subject to the authority of the Party Organs at all levels.

WOMEN ORGANIZATION:

1. Every organ of the Party shall have women representation.
2. Accredited women representatives at any level shall have a Women`s Committee at that Level.
- [...]
7. The fund raising and other activities of the Women`s Committees shall be effectively coordinated with those of the Parent body at all levels. Women`s Wing [sic!] shall be entitled to subventions from the Parent body and to servicing staff on the State and National Secretariat.
8. All Women members in the State and National Executives shall be members of the Women Sub-Committee at each level.“

Aus diesen beiden Beispielen ist ersichtlich, dass Frauen zwar Zugang zum politischen Diskurs fanden, doch das Handeln der Parteianhängerinnen weiterhin von der Parteileitung gelenkt wurde. Ihre explizit genannten Aufgaben beschränkten sich auf Mobilisierung und Informationsverbreitung. Zwar werden Frauen, die sich politisch bzw. parteipolitisch engagierten, nicht mehr als „*loose women*“ verunglimpft, der NPN versuchte aber weiterhin das politische Betätigungsfeld von Frauen zu beschränken. Doch auch in diesem Kontext schufen sich Frauen Grauzonen und Nischen, um ihre Interessen zu wahren bzw. auszudehnen, ohne die Gunst und den Einfluss der männlichen Vertreter der NPN und ihrer Sympathisanten zu verlieren.

Dies zeigt sich auch bei der Aktivistin Laila Dogonyaru, die Frauenversammlungen abhielt und für die NPN warb. Gemeinsam luden sie Frauen der gesamten Nordregion ein, Mitglieder zu werden. Als Geschäftsfrau sprach sie sich vehement für das

Wahlrecht aus und unterstützte Frauen finanziell und moralisch. Sie ermutigte die Frauen, innerhalb der Partei aktiv zu werden, anstatt politisch im Hintergrund zu bleiben (vgl. Adamu 1995: 56). In Nachrufen wird Hajiya Laila Dogonyaro, sie ist Ende April 2012 im Alter von 67 Jahren verstorben, als eine der renommiertesten Frauenrechtsaktivistinnen und – politikerinnen gewürdigt. Obwohl sie nicht zu den Gründungsmitgliedern der *Jam`iyyar Matan Arewa* zählte, war sie stets mit dieser Frauenorganisation verbunden. Gemeinsam mit der *Jam`iyyar Matan Arewa* setzte sie sich im Kampf gegen die Armut vor allem in ländlichen Gebieten ein. Doch auch in und mit Hilfe anderer Organisationen wurden die Belange der Frauen berücksichtigt und behandelt. Wichtige Anliegen waren ihr dabei die Frauenbildung, das Wahlrecht¹¹⁵ für Frauen und eine zunehmende aktive politische Beteiligung von Frauen in Nigeria. Indem sie sich als eine politische Handelnde sah, stand sie offen zu ihren politischen Ansichten und Taten (vgl. Akor 2011; Ibrahim/Offiong/Chung 2011; Nasiru 2011). Atiku Abubakar, ehemaliger Vizepräsident unter Obasanjos Regierungszeit in der Vierten Republik (1999-2007), stellte sie sogar auf die gleiche Stufe mit bedeutenden Politikerinnen in der nigerianischen Geschichte:

„Hajiya Laila stood shoulder to shoulder among nation`s illustrious women: Mrs Funmilayo Ransome Kuti, Mrs Eyo Ito and Queen Amina of Zaria, among others.“ (Atiku Abubakar nach Akor 2011)

Hajiya Laila Dogonyaro engagierte sich als gläubige Muslima in der Politik, trennte aber Politik und Religion in ihrer politischen Ausübung (vgl. McGarvey 2009: 170). Auf den Zusammenhang zwischen Politik und Religion angesprochen, erwiderte sie:

„What has religion to do with it! Why should the fact that I am a Muslim woman surprise anyone?“ (Hajiya Laila Dogonyaro 31.1.2005, zitiert nach McGarvey 2009: 170)

Die NPN, sowohl die männlichen als auch die weiblichen Mitglieder, hatten das Wählerpotential der Frauen erkannt und bemühten sich daher um die Stimmen der

¹¹⁵ „Hajiya Laila famously described the role of women in the politics of the first republic as that of a ‘flower vase’. She said she felt so because some women then were active participants in politics but with no franchise to vote and being voted for.“ (Akor 2011)

Frauen. Die NPN wurde 1979 auf Bundesebene tatsächlich stimmenstärkste Partei und stellte den zivilen Präsidenten Shehu Shagari.

4.1.2.2. PRP

Das Archiv der *School of Oriental and African Studies* in London verwahrt auch in der *Handlist of the Papers of Liberation, Box 13/No 74* einige Broschüren der PRP, die dort einsehbar sind. Aus dem Booklet: „*Your Golden key to a bright future*“ soll hier kurz ein Abschnitt zitiert werden, der sich mit ungerechter Behandlung benachteiligter Bevölkerungsgruppen auseinandersetzt:

„12. Has PRP special concern for any particular groups?

PRP has much concern for the upliftment and welfare of All [sic!] citizens and social groups as long as such individuals and social groups are progressive in outlook, honest, and humane in their endeavours, and patriotic in their past records.

However, as the vanguard of the people's struggle and as a party dedicated to the course of democratic humanism, PRP nurses intense concern for the exploited, the disadvantaged, the poor, and all those brutalised by the existing social system.

These underprivileged groups include:

Youths and Students who are relegated to social irrelevance by the existing ethos of wealth and privilege.

Workers, Farmers, Fishermen, and Peasants who are exploited by the existing production relationship and exchange formula.

The Sick, Old, Disabled whom the credo of the survival of the fittest which animates the existing social order, largely ignores.

Women who continue to suffer discrimination and relegation under decadent social system and outmoded mental attitude.

Children whom the licentiousness of elitist rule exposes to corruption and abandones to such excesses of alien culture as delinquency and drug abuse.

[...]“ (PRP, o.J.)

Im Gegensatz zu den Textbeispielen aus den Dokumenten der NPN, die vorsichtig formuliert sind und keine klaren politischen Ziele bezüglich der gesellschaftlichen Veränderungen nennen, präsentiert sich die PRP kampfbereit und setzt sich klar für die Befreiung der Frauen ein und prangert deren Ausbeutung und Benachteiligung an. Interessant ist hier jedoch, dass Frauen und Kinder zu sozialen Randgruppen gezählt

werden – als wären sie Minoritäten. Diese Ausdrucksweise suggeriert Schwäche und Machtlosigkeit von Frauen sowie ein von der Gesellschaft abgesondertes Leben. Trotz der etwas fragwürdigen Kontextualisierung der „Frauenfrage“ wurden Handlungsfelder von und für Frauen im politischen Raum thematisiert und geschaffen. Genau wie die NPN kämpfte die PRP¹¹⁶ um weibliche Stimmen im Zuge der Wahlen von 1979. Weil politische Partizipation von Frauen immer noch mit den *karuwai* assoziiert und damit verunglimpft wurde, mussten die Parteien eine Möglichkeit finden, damit politische Betätigung muslimischer Frauen als gesellschaftsfähig betrachtet werden konnte. Kurzerhand wurde jede politische Akteurin, es beschränkte sich zumeist immer noch auf unabhängige Frauen, als *Magajiya* bezeichnet, also mit jenem traditionellen Titel, der weibliche Führung und Ehrbarkeit symbolisierte. Die PRP setzte bei ihrem Ringen um Stimmen vor allem auf die Medien Radio und Fernsehen. Bildung und politische Partizipation für Frauen wurden gefordert, denn nur durch Bildung und Gleichheit könne Entwicklung stattfinden. Aber auf die Ursachen von Ungleichheit in den vorherrschenden Strukturen, die unter Berufung auf den Islam gerechtfertigt wurden, gingen auch sie nicht ein. Dennoch setzte der Wahlkampf vieles in Gang. „Radikale“ muslimische Studentinnen der Ahmadu Bello Universität in Zaria gaben ihrer Meinung Ausdruck, dass Seklusion nicht der Verfassung entspräche und sie hofften, diese Thematik in naher Zukunft nicht mehr als politisches Ziel proklamieren zu müssen (vgl. Callaway 1987: 116f.).

In Kano wurde die PRP 1979 stimmenstärkste Partei auf Regionalebene. In den folgenden vier Jahren setzte sie viele ihrer Versprechen um. Mädchenschulen und Frauenzentren wurden erbaut. In den Frauenzentren konnten Frauen lesen und schreiben lernen und sich weiterbilden. Öffentlich gab es deswegen kaum Aufsehen. Die PRP besetzte drei Bereiche: „*Home Affairs*“, Handel und Industrie sowie Gesundheit mit Frauen und setzte somit ein wichtiges Zeichen für die Gesellschaft und insbesondere für Mädchen und Frauen. Die Funktionärinnen hatten allerdings Probleme in ihrem

¹¹⁶ Während sich Hajiya Gambo Sawaba stark für die NEPU engagiert hatte, lehnte sie aufgrund einiger Differenzen mit PRP-Mitgliedern eine Mitgliedschaft ab. Ihren Wunsch und ihr Ziel, eine Frauenpartei zu gründen, ließen sich nicht realisieren. Stattdessen wurde sie *National Deputy Chairman* innerhalb der *Great Nigerian People's Party* (GNPP) unter der Führung von Alhaji Ibrahim Waziri, wo sie bis 1983 blieb. Kurz vor Ende der Zweiten Republik wandte sie sich der *Nigerian People's Party* (NPP) zu (vgl. Shawulu 1990: 113ff.)

Aufgabenbereich. Sie waren noch zu jung und ohne einschlägige Erfahrung. Zeit, um an ihren Aufgaben zu wachsen, hatten sie wenig. 1983 nominierte die PRP Kanos erstmals eine Frau, Hajiya Kande Balarabe, als Kandidatin für einen Sitz im Wahlkreis Bagwai, den sie auch gewann. Zwei Jahre zuvor war sie Mitglied in der Partei geworden und hatte bereits im Frauenflügel agiert, deren Präsidentin sie nach der Wahl wurde.

Mit dem Militärputsch zu Silvester 1983 fanden auch die Initiativen der PRP ein Ende. Die politische Partizipation von Frauen in den politischen Parteien und ihr dadurch wachsendes Selbstbewusstsein wurden wieder zurückgedrängt (vgl. Callaway 1987: 118f., 121 ff.; Callaway 1991: 155f.).

Im Zuge der Feierlichkeiten zum 44-jährigen Bestehen der NEPU/PRP wurde am 8. August 1994 beschlossen, die PRP wiederzubeleben, sobald das Parteienverbot aufgehoben werde. Zwei Jahre später konnte sich die PRP wieder als Partei registrieren und ihre Prinzipien und ihr Programm publik machen (vgl. PRP 1996: 5). Augenfällig dabei ist, wie zeitgemäß ihre Sprache und vor allem ihre Forderungen im Hinblick auf die Frauenfrage und Frauenrechte sind.

Punkt 5, „*The Advancement of the Role of Women*“, im *General Programme of the People's Redemption Party* betont nicht nur eine stärkere Unterstützung für eine aktive Beteiligung in der Politik, sondern fordert zudem eine Art Frauenquote für Frauen in Regierungspositionen:

„We are committed to advancing and enhancing the role of women in all spheres of the political, social, economic and cultural life of the nation, and ensuring and entrenching their active participation in the control and functioning of all organs of government, at all levels and mobilising them to empower and emancipate themselves from the bondage of retrograde customs and traditions and modern forms of sexist manipulation, degradation and exploitation, by providing all the means necessary for their organisation, creative recreation and learning of productive skills. We shall advocate a constitutional amendment to ensure the take-off of active women participation in political activity through a form of gender based zoning, by which one quarter of all seats in legislatures of the three tiers of government are reserved exclusively for women, and are not contested for in the elections, but are filled with women nominated by political parties on a

ratio based on the seats won by each party in the legislature, after the election, in order that, at least, one quarter of legislators in the country are women.“
(PRP 1996: 11)

Die etwaige Umsetzung ihres Programms und ihrer Forderungen scheiterte bereits an den erneut verschobenen Wahlen. Zwar hieß es, dass im Herbst 1998 gewählt werden würde, doch Sani Abacha war nicht gewillt, seine Macht aufzugeben (vgl. Schicho 2001: 99). Sani Abacha blieb bis zu seinem Tode 1998 an der Macht.¹¹⁷ Erst nach seinem Tod konnte der Demokratisierungsprozess eingeleitet werden.

Fazit

Wie sich gezeigt hat, war es während der Ersten und der Zweiten Republik für Frauen nicht einfach, sich politisch zu etablieren. Auch wenn die NEPU bzw. PRP im Gegensatz zu ihren konservativen Gegenspielern NPC bzw. NPN Frauen mehr Betätigungsfelder zubilligten und auch in ihren Programmen thematisierten, blieben höhere und einflussreiche politische Positionen bis auf einzelne Ausnahmen, wie im Fall von Gambo Sawaba, die sich diese erkämpft hatte, auf die männlichen Mitglieder beschränkt. Sympathisantinnen und Mitglieder von NPC bzw. NPN erdachten sich eine wenig offensive, aber bedacht-subtile politische Strategie, indem sie ihre neu gegründeten Organisationen von ihnen als „unpolitisch“ bezeichnet und betont wurden, um so auch Proteste zu vermeiden und dadurch ihre Projekte auch mit Unterstützung bedeutender politischer Persönlichkeiten durchführen zu können.

Doch auch in der langen Zeit der sich abwechselnden Militärdiktaturen ab 1983 war die politische Beteiligung von Frauen eine kontroverse Thematik. Als Beispiel soll hier auf eine Politikerin verwiesen werden, die auf regionalpolitischer Ebene aktiv und mit zahlreichen Protesten konfrontiert war.

Im Jahr 1987, zwei Jahre nach Babangidas Machtübernahme, wurde Ladi Adamu in die Regionalregierung im Bundesstaat Kano gewählt. Sie war eine von zwei Frauen, die in den 350 Personen umfassenden Rat der Regionalregierung gewählt worden war. Die

Reaktionen auf diese „Abkehr von der traditionellen Frauenrolle“ waren vielschichtig. Bereits im Vorfeld während ihrer Kampagne hatte sie mit Hindernissen zu kämpfen beispielsweise wurde ihr im Laufe einer öffentlichen Wahlkampfdebatte das Mikrophon abgedreht. Auch die Empörung darüber bzw. der Zweifel daran, dass ihr Mann ihre Kandidatur erlaube, waren zunächst groß. Da sie aber um die Vorbehalte Bescheid wusste, präsentierte sie sich im Wahlkampf gemäß den religiösen Konventionen. Auf den Wahlplakaten war sie mit Kopftuch, in traditionellere Fulanibekleidung und mit ihrer kleinen Tochter, deren Beine mit Henna gefärbt waren, abgelichtet, also Elemente, die auf eine respektable verheiratete Frau hinwiesen. Dies wurde erkannt und gewürdigt, so konnte sie mit einer überwiegenden Stimmenmehrheit in die Landesregierung einziehen. (vgl. Brooke 1988; Eickelman/Piscatori 1996: 80f.) Als wesentliches politisches Ziel galt ihr die Verbesserung der Lebenslagen von Frauen. Politik und Islam sowie die gesellschaftlichen Erwartungen von und an Frauen sieht sie außerdem nicht als unvereinbar:

„My mission is to emancipate women [...] Men cannot block my path because I follow all the religious injunctions in dress and behaviour.“ (Ladi Adamu, zitiert nach Brooke 1988)

4.2. Handlungsräume für politisches Handeln von Frauen

Es hat sich gezeigt, dass mit der Unabhängigkeit Nigerias keineswegs auch eine politische Handlungsfreiheit für Frauen im Norden gegeben war. Tatsächlich konnte erst beinahe zwei Jahrzehnte später das Wahlrecht für Frauen und damit ihre aktive Teilnahme am politischen Geschehen erwirkt werden. De facto jedoch – mit Ausnahme von Aktivistinnen wie Gambo Sawaba, die zumeist mit Unterstützung der NEPU ihre Forderungen geltend machen konnten – hatten sich Frauen je nach ihrem gesellschaftlichen „Status“ Nischen im politischen Umfeld geschaffen.

Gemäß dem engen Politikbegriff wird politisches Handeln oft nur im Kontext von regierungs- und parteipolitischen Handeln wahrgenommen und anerkannt. Aus dieser Sicht wäre es demnach kaum als politisches Handeln von Frauen registriert worden. Der

¹¹⁷ siehe dazu (Kap. 3.2.8.2.)

weite Politikbegriff hingegen, auf den sich diese Arbeit weitgehend stützt, zieht alle gesellschaftlichen Bereiche als potentiell politisch in Betracht (Pelinka 2004: 19ff.). Von diesem theoretischen Standpunkt aus erfüllen Frauen bereits – auf die eine oder andere Weise – die Kriterien von den drei Dimensionen von Politik, *Polity*, *Policy*, *Politics*. Im Folgenden soll aber noch einen Schritt weiter gegangen werden. Mag die Begriffsdefinition „feministisches Bewusstsein“ auch zuweilen besonders bei muslimischen Frauen auf Ablehnung stoßen, so gibt es aber dennoch grundsätzlich Übereinstimmungen und Parallelen.

„Das Private ist politisch“ (Hanisch 1969)¹¹⁸, eine Parole von Carolin Hanisch im Zuge der Zweiten Frauenbewegung, ist auch im Zusammenhang mit den Handlungsweisen muslimischer Frauen in Nordnigeria eine treffende Beschreibung. Denn das Handlungsfeld der meisten Frauen spielt sich im Privaten ab, im Bereich der Familie, Freundinnen und Bekannten und im „privatunternehmerischen“ ökonomischen Kontext - fern von Sitzungssälen, Parteiversammlungen und Parteiprogrammen.

Dieses Kapitel befasst sich deshalb mit einigen Handlungsräumen aus der Alltagswelt muslimischer Frauen, werden aber im Besonderen auf ihre politischen Intentionen hin untersucht. Methodisch wird dabei so vorgegangen, dass anhand von greifbarer Literatur mittels „Gegen-den-Strich-Lesen“, dem weiten Politikbegriff und der Betrachtungsweise, dass das Private politisch sei, erweiterte Ergebnisse erfasst werden.

Als Einstieg bietet sich eine wichtige Feststellung und Mahnung von Cooper (1998: 36) an, die auch bezüglich dieser Arbeit eine relevante Zugangsweise darstellt:

„Thus if we are to understand the lives and experiences of Muslim women, we cannot begin with the assumption that Islam determines their options and constraints, but we must ask instead what Islam means for them, how it has developed historically in their region, and what role (if any) it plays in the interpretation of local, regional, national, and global conflicts and forces.“

¹¹⁸ Beck fasst diese Form des individuellen politischen Handelns unter dem Begriff „Subpolitik“ zusammen und setzt diese durchaus in Verbindung mit den drei Dimensionen Polity, Policy, Politics, merkt aber an, dass damit auch neue Fragestellungen und Annahmen einhergehen müssen (vgl. Beck 1993: 154, 162f.)

Hier wird stark betont, dass die gegenwärtigen gesellschaftlichen und religiösen Normen nicht ohne historischen Kontext verstanden werden können. Des Weiteren soll das Erforschen der gesellschaftlichen Strukturen durch Außenstehende mit dem nötigen Feingefühl und vor allem Respekt gegenüber den Frauen und ihren Erfahrungen einhergehen.

4.2.1. Seklusion

Den historischen Quellen zufolge wurde die Seklusion von Frauen durch *sarki* Mohammad Rumfa im Staat Kano im späten 15. Jahrhundert eingeführt. Die Seklusion war ein Prestigephänomen und betraf bis ins 19. Jahrhundert nur die Ehefrauen und Konkubinen der Herrscher. Im Zuge des Jihad wurde die Seklusion von Usman d'an Fodio empfohlen, damit sich die Frau ihrer Bildung widmen könne. Dies betraf ebenfalls vor allem Frauen der religiös-politischen Elite in den urbanen Zentren: es handelte sich um ein Privileg, das nicht viele in Anspruch nehmen konnten. Die Zugangsweise zur Seklusion änderte sich unter der Kolonialherrschaft der Briten mit dem System der *Indirect Rule*: ehemalige Sklavinnen nutzten die Seklusion als Zuflucht vor einer Zwangseinbindung in Erwerbsarbeit, aber auch der Widerstand gegen den Kolonialismus führte mitunter zu einer vermehrten Verbreitung der Seklusion, selbst in ländlichen Gebieten.

In Kapitel 2 wurde bereits darauf eingegangen, dass eine Trennung der Lebensbereiche der Ehepartner eine gewisse Autonomie in der Lebensführung im „eigenen Raum“ zulässt. Bei der Aufteilung hält sich der Mann im der Kommunikation dienenden Teil des Hauses/Gehöftes auf, während seine Frauen¹¹⁹ in den privaten Gemächern und Höfen einen Großteil des Tages verbringen (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 85). Innerhalb dieser „Frauenräume“ können sich Frauen jedoch Nischen selbstbestimmten Handelns schaffen. Werthmann (1997: 214) weist darauf hin, dass die Seklusion als Institution die religiös begründete Geschlechtertrennung, gesellschaftliche Arbeitstrennung und soziale Hierarchie miteinander vereint. Dennoch ist die Schlussfolgerung unzulässig, Frauen ausschließlich als Opfer eines patriachalen Kontrollmechanismus anzusehen.

¹¹⁹ In Nordnigeria ist Polygynie auch heute noch weit verbreitet.

So besitzen Frauen in ihren Räumen eine Autonomie, die ihnen der Ehemann schwer entziehen kann:

„Within their own world, women do have a great deal of autonomy. They are secluded, but men are excluded from women`s space. Women can visit members of their family once the sun goes down, and, with their husbands` permission, they can receive their friends. Thus, women have access to many homes, men to few.“ (Callaway/Creevey 1994: 34)

Doch die „öffentlichen Räume“ der Männer und die „privaten“ der Frauen bedingen einander. Es handelt sich hierbei um ein miteinander verbundenes System. Diese Aufteilung ist insofern komplex, da die Trennung Mann - Frau nur innerhalb einer bestimmten Lebensphase zum Tragen kommt. Kinder, ob Jungen oder Mädchen, geschiedene Frauen, Witwen und post-menopausale Frauen können sich frei im Gebäudekomplex bewegen. Die Seklusion ist nur für Ehefrauen vor der Menopause bestimmt. Frauen, die keine Kinder mehr bekommen, steht es im Allgemeinen frei, für welche Lebensform sie sich entscheiden¹²⁰ (vgl. Robson 2000: 183f.).

Die Ethnologin Katja Werthmann, die sich in einer Feldforschung (1992-93) mit dem Alltagsleben muslimischer Frauen auseinandergesetzt hat, die in den Polizeibaracken in der Stadt Kano leb(t)en, analysierte die Situation der dort in Seklusion lebenden Frauen. Die Interviews mit den Frauen prägen folglich die Analysen und Schlüsse der Forscherin.¹²¹

Im Hinblick auf die Institution *kulle* wird deutlich, dass ihre Interviewpartnerinnen diese nicht ablehnen. Sie nennen dafür drei Gründe (vgl. Werthmann (1997: 204):

- *Kulle* ist eine von Allah gestiftete Institution; der Islam schreibt sie vor.
- *Kulle* ist ein Teil der traditionellen Hauskultur.
- *Kulle* beruht auf der Eifersucht der Männer.

¹²⁰ Oft ist es Frauen auch in ihrer post-menopausalen Phase wegen des hohen, zumeist auch religiösen Status des Ehemannes nicht möglich, die Seklusion zu beenden (vgl. Robson 2000: 190).

¹²¹ Werthmann zeigt darin auf, wie sehr die vertretene „Theorie“ und die gelebte „Praxis“ selbst in den Polizeibaracken oft auseinanderklaffen.

Callaway (1987: 56ff.) unterscheidet drei Typen von Seklusion:

- 1) *kullen dinga*¹²²: Diese strikteste Form erlaubt es Frauen nicht auszugehen. Sie dürfen unter keinen Umständen die Mauern ihrer Gehöfte verlassen. Verwandte werden empfangen, bei Krankheit wird nach Ärzten oder religiösen Heilern geschickt. Bei Geburten sind es meist die Co-Frauen, die als Hebammen fungieren. Schwerkranke Kinder werden von Verwandten oder Bediensteten ins Krankenhaus gebracht. Nur Ehefrauen von Emiren oder höheren religiösen Gelehrten befinden sich in dieser strikten Seklusion.
- 2) *kullen tsari*¹²³: Sie ist die verbreitetste Seklusionsvariante. Frauen dürfen ihren Bereich bei Gelegenheiten wie Feiern oder medizinischen Behandlungen verlassen, jedoch nur mit Erlaubnis ihrer Ehemänner und in Begleitung.
- 3) *kullen zuci*¹²⁴: Eine eher „moderne“ Form, die sich bei gebildeten Eliten durchgesetzt hat. Die Betonung liegt hier nicht auf körperlicher Seklusion, sondern auf dem rechten Urteil, auf Bescheidenheit und gutem Verhalten. Frauen können frei Besuche abstaten, Auto fahren, gelegentlich einkaufen und zur Schule gehen.

Ein Nachteil ist, dass mitunter andere Männer dieser Art von „innerer *kulle*“ feindlich gegenüberstehen:

„Many educated women whose husbands have agreed to *kullen zuci* decline to go out often due to extremely rude and hostile treatment from men who claim they are not behaving as proper Muslim women and may be insulted with impunity. (Callaway 1987: 58)

Die verheirateten Frauen entscheiden zwar im Allgemeinen nicht selbst, ob sie in Seklusion leben wollen, sie finden sich aber mit dieser Institution ab, sei es mangels an Alternativen, wie Sicherung ihres eigenen Lebensunterhalts, sei es wegen der Betonung ihres Status. Aber auch weil sie die Seklusion in direkter Verbindung mit religiöser Ausübung setzen.

¹²² *Kullen dinga* bedeutet *kulle* ständig zu praktizieren; *dinga* = ständig tun, fortsetzen (Herms 1987: 48).

¹²³ *tsari* nur Sg. masc. = Haft, Gefangenschaft (Herms 1987: 161)

¹²⁴ *zuci* = im Herzen, im Inneren (Herms 1987: 179)

Eine stetig wachsende Anzahl an Frauen der westlich gebildeten Elite lehnt die Seklusion ab und arbeitet beispielsweise als Ärztin, Lehrerin, Krankenschwester, Juristin oder Universitätsdozentin. Ihre Haltung begründen die Frauen damit, dass Seklusion weder im Qur'an noch in den Hadithen dezidiert gefordert wird – eine Argumentationsstrategie, die häufig Verwendung findet. Viele Frauen können sich auch kein Leben in Seklusion leisten¹²⁵, wenn Männer ohne die Hilfe ihrer Frauen die Familie nicht ernähren können oder wenn der Ehemann seine Frau/Frauen mit den Kindern im Stich lässt (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 87).

Seklusion ist demnach weder als eine einheitliche noch als eine statische Institution zu sehen, vielmehr ist sie historisch, regional und vor allem individuell variabel. Seklusion muss auch nicht ausschließlich als institutionelle Trennung der Geschlechter betrachtet werden, sie kann auch zur Respektsbekundung gegenüber älteren weiblichen und männlichen Verwandten oder Schwiegereltern gelebt werden. Wird die Ehe als Tauschbeziehung angesehen, sind die Männer für den Unterhalt zuständig, ihre Frauen bestätigen den Status der Männer durch die praktizierte Seklusion. Sie kann auch als Schutz für den sozioökonomischen Status der Familie interpretiert werden oder als Versuch, sich Mangels materieller Ressourcen mittels Seklusion von anderen Gesellschaftsgruppen dennoch abzuheben. Obwohl von islamisch gebildeten Frauen und WissenschaftlerInnen argumentiert wird, dass Seklusion keine vom Qur'an noch von den Traditionen des Propheten (Hadithe) geforderte Institution ist, bleiben aber die religiösen und kulturellen Prinzipien, auf denen sich die Seklusion gründet, von den meisten Frauen (in der Theorie) unhinterfragt akzeptiert (vgl. Werthmann 1997: 213, 215). In der Praxis stellt Werthmann (1997: 215) jedoch in vielen Fällen ein geschicktes Manipulieren von Handlungsspielräumen fest.

4.2.2. Ausbruch aus der Seklusion

Innerhalb der Handlungsräume überschneiden sich viele Aspekte und bedingen einander. Ausbruch aus der Seklusion beinhaltet viele Möglichkeiten und kann unterschiedlich interpretiert werden. Auf einige Tendenzen soll hier eingegangen

¹²⁵ In ländlichen Gebieten, vor allem in bäuerlichen Haushalten, ist *kulle* selten.

werden. Es kann insofern nur von Tendenzen gesprochen werden, da die jeweilige Strategie individuell gehandhabt wird und Frauen diese, abhängig von ihrer Situation und ihrer relativen Autonomie innerhalb der gesellschaftlichen Strukturen, auf mannigfache Weise ausüben und erweitern.

4.2.2.1. Flucht aus dem Alltag

Die Seklusion wird von vielen Frauen als religiöse Vorschrift aufgefasst und deshalb nicht in Frage gestellt. Sie wird offiziell auch eingehalten und der Ehemann wird in speziellen Fällen um Erlaubnis gefragt, falls Ehefrauen das Gehöft verlassen wollen bzw. müssen. Es gibt einige Gründe, bei denen der Ehemann kaum seine Erlaubnis verweigern kann. Diese Möglichkeiten werden am häufigsten im Alltag genutzt. Frauen dürfen zu bestimmten Gelegenheiten das Haus verlassen, beispielsweise für Verwandtenbesuche, meist bei der Herkunftsfamilie, für Feiern im Verwandtschafts- oder Freundeskreis, Hochzeiten, Kondolenzbesuche, Krankenbesuche, Besuche bei ÄrztInnen bzw. HeilerInnen, sowie bei Gratulationsbekundigungen, bei Geburten und Namensfesten für die Neugeborenen. Dennoch aber muss vorher die Erlaubnis des Ehemanns eingeholt worden sein, prinzipiell muss der Ehemann zumindest wichtige und lebensrettende Gründe erlauben, ebenso auch Besuche bei den engsten Verwandten. Nur die kleinen Kinder werden normalerweise bei diesen Gelegenheiten mitgenommen. Wenn Frauen ihre Familien besuchen und einen gut ausgebauten Freundeskreis haben, so kann erahnt werden, wie oft sie tatsächlich das Haus verlassen (vgl. Werthmann 1997: 204).

Es gibt aber auch Fälle, in denen der Ehemann nicht um Erlaubnis gefragt wird; formell wird *kulle* eingehalten, doch informell verschaffen sich Frauen „ohne Erlaubnis“ ihren Freiraum. Stephen Pierce (2007: 545) schildert in seinem Artikel „Identity, Performance, and Secrety: Gendered Life and the »Modern« in Northern Nigeria“, eine Begebenheit, in der eine Ehefrau ohne Erlaubnis ihres Mannes den Markt aufsucht:

„Reality is much more complicated, as I learned one day while conducting an interview with an elderly man. He and I were sitting just outside the doorway of his house (I could not enter it since his wife lived in seclusion inside), when a middle-aged woman appeared in the doorway. She said that she was going to the market being held in the center of town and stalked off. I did not remark on this

exchange directly but later asked several neighbors who had seen the incident whether the woman was in fact my interviewee's wife.

Yes indeed, they replied.

But I thought she lived in seclusion, I protested.

Of course she does.

But she went off to the market during the daytime, without even asking her husband's permission!

Well, yes, but would *you* want to try to tell her that she couldn't?"

Es mag sein, dass die Ehefrau aufgrund ihres Alters nicht mehr in Seklusion leben musste, doch sie tat es. Vielleicht übte sie auch *kullen zuci* aus. Der Inhalt dieses Ausschnittes macht deutlich, dass die Institution der Seklusion praktiziert wird, aber so ausgelebt wird, dass Freiräume geschaffen werden können. Anhand dieser Episode wird auch deutlich, dass der einzige, der irritiert war, der westliche Wissenschaftler war. Hat er doch mit seiner Annahme, dass Seklusion ein strikt einzuhaltendes Gebot sei, von der Theorie auf die Praxis geschlossen. Es scheint, dass die Grenzen mitunter verschwimmen. Das Selbstbewusstsein der Frau gehört auch hervorgehoben. Es zeigt sich, dass selbst die Nachbarn wussten, dass es schwer wäre, ihr den Wunsch, den Markt aufzusuchen, abzuschlagen oder sogar zu verbieten.

4.2.2.2. Provokation

Gründe, weshalb die Beendigung einer Ehe erwünscht wird, sind zahlreich. Viele Faktoren können dafür ausschlaggebend sein. Konflikte können sich beispielsweise an Eifersucht, schlechter Behandlung, Impotenz und ungenügender Versorgung – auch in Kombination – entzünden. Im Gegensatz zum Christentum sind im Islam Scheidungen nicht verpönt und tragen auch nicht dazu bei, geschiedene Frauen zu diskriminieren. Im Islamischen Recht sind mehrere Scheidungsformen möglich, wobei die Verstoßungsformel *talak*, dreimal und nur vom Ehemann – auch willkürlich, ohne triftigen Grund – ausgesprochen, die einfachste, günstigste und somit sehr häufige Form der Scheidung darstellt. Frauen wünschen oft diese Form, um rechtsgültig und schnell geschieden zu werden und sich gerichtliche Verhandlungen zu ersparen. Um dies zu erreichen, wenden sie z.B. die Taktik der Provokation an. Sie ziehen meist wieder zu ihren Verwandten. Können diese die Weggelaufene nicht zur „Einsicht“ bringen, so erwirken die

Ehefrauen dadurch das Nachgeben des Ehemannes. Einer Frau nachzulaufen, schadet seinem guten Ruf. Spricht der Ehemann dann die Verstoßungsformel aus, muss der Brautpreis nicht rückerstattet werden (vgl. Werthmann 1997: 151-154).

4.2.2.3. Aushandeln vor Gericht

Fatima L. Adamu (2004: 284) merkt in ihrem Artikel „Haushaltsstrategien, Frauen und Gerichtshöfe in Sokoto/Nordnigeria“ an, dass Sharia-Gerichtshöfe diejenigen juristischen Institutionen sind, die muslimische Frauen am häufigsten nutzen.

Dabei wurden/werden die Gerichte von Frauen als politische „Arenen“ instrumentalisiert. Sie dienen dazu, Haushaltsstrategien zu erproben bzw. zu festigen, aber auch um Streitigkeiten zwischen Ehemann und Ehefrau/en in Verhandlungen einen zusätzlichen offiziell-öffentlichen Charakter zu verleihen. So können für sie ungünstige oder sozial anerkannte Eheregeln plötzlich in ihrem Kontext als fragwürdig erscheinen und auch zu Fall gebracht werden. Jedoch können Frauen nur Erfolge bei Gericht für sich verbuchen, wenn sie Themen vorbringen, die die dominante patriachale Ideologie dieser Gerichtsbarkeit nicht anzweifelt. So werden zumeist zwei Themen, die sich auf zwei wichtige Ehenormen im Islam beziehen, vorgebracht: Geschlechtsverkehr und Unterhalt. Der Ehemann ist für die Gewährleistung und Einhaltung beider gleichermaßen verantwortlich (vgl. Adamu 2004: 295f).

4.2.2.4. Selbstbestimmtes Leben ohne Ehe

Frauen, die sich kurzzeitig oder lebenslang einer Ehe entziehen, haben zwar einen „unabhängigen“, aber nicht einen minder schwierigen Weg gewählt, als so manche Ehefrau. Die Ehe wird sowohl von Frauen als auch von Männern gesellschaftlich erwartet. Die Institution der Familie und Mutterschaft sind hoch angesehen, ein Zuwiderhandeln hat häufig den Verlust des guten Rufes und soziale Benachteiligung zur Folge (vgl. Solivetti 1994: 256). Frauen im Alter zwischen der Menarche und der Menopause, die sich nach einer Scheidung weigern, erneut eine Ehe einzugehen, werden zumeist als *karuwai* bezeichnet, was ihnen zumindest den Ruf der

Leichtfertigkeit einbringt, wenn sie nicht überhaupt als Prostituierte betrachtet und behandelt werden (Callaway 1987: 42).

Kleiner-Bossaller (1993: 91f.) unterscheidet zwischen Frauen, die nicht erneut eine Ehe eingehen (wollen), aber bei ihrer Familie leben und denjenigen Frauen, die es in seltenerem Fall vorziehen, alleine zu leben. Frauen, die letztere Lebensweise bevorzugen, werden oft als leichtfertig diffamiert und als „echte *karuwai*“ angesehen. Sie leben häufig weitgehend autonom in einem *Gidan Mata* (Haus der Frauen). Meist pflegen unabhängige Frauen eine Beziehung zu einem oder auch zu mehreren Männern. So sichern sie sich oft ihren Unterhalt. Von Prostituierten aber unterscheiden sie sich, da sie bezüglich ihrer Partnerwahl sehr wählerisch vorgehen und oft eine Beziehung zu einem Mann über einen längeren Zeitraum eingehen. Im Gegensatz zu einer Ehefrau kann die unabhängige Frau ihre weibliche Sexualität ohne „Kontrolle“ ausleben. Die „unkontrollierte“ weibliche Sexualität wird von vielen als stark, gefährlich und aggressiv angesehen. Unabhängige Frauen kennen die Restriktionen, die eine Ehe mit sich bringt, da sie meist mindestens einmal verheiratet waren. Gründe für die Entscheidung zur Verletzung der sozialen Norm sind vielfältig. Viele entflohen einer aufgezwungenen Ehe oder wählen aufgrund ihrer Kinderlosigkeit diese Form. Ehefrauen pflegen zu unabhängigen Frauen eher ein zwiespältiges Verhältnis. Zwar missbilligen sie die Institution *karuwanci* aus moralischer und besorgter Sicht im Hinblick auf die Treue ihrer Ehemänner, doch besteht auch Neid wegen ihrer Freiheiten. (Kleiner-Bossaller 1993: 92)

Frauen, die sich weigern, erneut zu heiraten und die in ihren ökonomischen Aktivitäten erfolgreich sind, werden von Frauen und Männern unterschiedlich bezeichnet. Frauen verwenden zumeist für unverheiratete Frauen den Begriff *bazawara*¹²⁶- Geschiedene. Männer hingegen, bezeichnen nur Frauen aus ihrer Verwandtschaft als *bazawara*, ansonsten gebrauchen sie den Terminus *karuwa*¹²⁷. Der Status *jawarci*, Ehelosigkeit, wird nur von Frauen anerkannt. Männer lehnen ihn ab, da er Frauen einen größeren Handlungsspielraum ermöglicht und sie nicht unter der Aufsicht eines Ehemannes stehen. Die Bezeichnung *jawarci* verweist weder auf die sexuelle noch auf die

¹²⁶ *bazawara* fem. Sg./ mask. Sg., *bazawari* fem., Pl. *zawarawa/bazwarori* = Geschiedene/r (Hermes 1987: 28).

¹²⁷ Werthmann (1997: 158) merkt an, dass nach M.G. Smith alle unverheirateten Frauen, aber auch Männer als *karuwai*, Menschen mit zweifelhafter Moral, bezeichnet werden.

ökonomische Situation. Sie bedeutet nur, dass eine Frau nicht mit einem Ehemann zusammenlebt und auch nicht von ihm unterstützt bzw. versorgt wird. Unabhängige Frauen hingegen verschaffen sich sexuelle und – wenn möglich – ökonomische Unabhängigkeit (vgl. Callaway 1987: 42f.). Callaway (1987: 43) beschreibt, dass Frauen, die vor dem Haus sitzen und ihre Waren feilbieten, ökonomische Vorteile genießen. Sie erzielen zwar höhere Gewinne als Frauen in Seklusion, müssen aber mit der Zuschreibung eines geringeren sozialen Status leben. Der Verkauf von Waren vor den Häusern kann auch als Zeichen dafür gedeutet werden, dass die Frauen nicht verheiratet sind und nicht im Begriff sind, diesen Status zu ändern/ändern zu wollen. Gründe für die Flucht aus dem Eheleben sind vielfältig. Viele der Frauen sind kinderlos und/oder waren schon so oft verheiratet, dass sie Ehelosigkeit als bessere Alternative wählen. Mädchen werden bereits ab dem 12. Lebensjahr verheiratet, da durch die frühe Heirat ihre Jungfräulichkeit eher garantiert ist. Folglich kann es sein, dass bereits junge Frauen unter 19 Jahren eine eheloses Leben vorziehen (vgl. Callaway 1987: 44).

4.2.3. Ökonomie

Einen notwendigen Lebensbereich der Frauen nimmt die Ökonomie im Sinne von Über-/Lebenssicherung für ihre Kinder, ihren Mann und natürlich für sie selbst ein. Zwar erschwert die Institution der Seklusion Erwerbstätigkeit, doch haben Frauen Möglichkeiten geschaffen, um zum Haushaltsgeld beizutragen bzw. dies selbst zu bestreiten und noch zusätzlich andere wichtige Projekte zu finanzieren.

4.2.3.1. Sozialpolitische Aspekte des Handels

Das Wissen um die wesentlichen Handelsaktivitäten von Frauen in Seklusion verdanken wir der Forscherin Polly Hill¹²⁸. Sie hat sich als Erste mit dieser Handelsform auseinandergesetzt, sie als *hidden trade* bezeichnet und darüber aufschlussreiche Informationen geliefert. Die Bandbreite des „versteckten Handels“ reicht von

¹²⁸ Polly Hill (1972: 10, 268) forschte in dem Dorf Batagarawa in der Nähe von Katsina und stieß Ende der 1960er Jahre auf die Tatsache, dass 2/3 der Frauen in Seklusion Handel betreiben. In ihrem Werk „Rural Hausa. A village and a setting“ benennt sie diesen Handel als *house-trade*, auf Hausa *saina* bzw. *saide-saide* genannt (vgl. Hill 1972: 268).

geringfügigem Erwerb, bis zum groß angelegten Handel. Ein Großteil der muslimischen Frauen in Nordnigeria betätigt sich in diesem Erwerbsfeld. Es ist aber noch nicht geklärt, ob das Auftreten nur spezifisch für Nordnigeria ist oder auch Vergleiche mit anderen Regionen in Westafrika haltbar sind (vgl. VerEecke 1995: 59). Frauen investieren ihre Ersparnisse sowie Teile ihres Haushaltsgeldes oft auch ohne Wissen des Ehemannes in Tätigkeiten, die dem Gelderwerb dienen – beispielsweise in die Zubereitung gekochter und gebackener Speisen, die Herstellung von Handwerksgütern, das Flechten von Frisuren etc. Die Liste kann beliebig, je nach Region und Kreativität, erweitert werden (vgl. Hanak 1995: 145). Es kann auch geschehen, dass eine gut funktionierende binnenfamiliäre Ökonomie betrieben wird, da die Ehemänner die Produkte oder Einkünfte ihrer Ehefrauen nicht einfach ohne Gegenleistung für sich beanspruchen dürfen (vgl. Werthmann 1997: 96). Polly Hill (1972: 29) erklärt diese Geschäftsbeziehung zwischen den Eheleuten:

„‘Cash’ is a positive good, and there is no reason why personal relationship should create any inhibitions about giving or receiving it. A woman who makes groundnut oil for sale is in business on her own account and there is nothing immodest about buying groundnuts from her husband at the market price, or about buying oil from herself with her ‘housekeeping money’ (*kudin cefane*).“

Da Ehefrauen aber nicht ohne Zustimmung des Ehemannes ihr Gehöft verlassen dürfen und sie überfüllte Plätze, wie Märkte, so gut es geht, vermeiden müssen, – nur Frauen nach der Menopause dürfen öffentlich am Markt Handel treiben – fanden sie einen Weg, um sich dennoch Einkommen, Status und eine gewisse Unabhängigkeit vom sozialen und ökonomischen Status ihrer Ehemänner zu sichern (vgl. Werthmann 1997: 92f.). Als Verkäuferinnen und Verkäufer der Produkte fungieren zumeist die Kinder. Auch für die Einkäufe sind oft die Kinder verantwortlich, da die Ehemänner nur Säcke mit Reis, Hirse und Brennholz, also Dinge, die in Mengen billiger erstanden werden können, für ihre Frauen beschaffen. Zum Verkauf werden ältere Frauen (nach der Menopause), aber vor allem Mädchen eingesetzt, weil Eltern häufig ihre Söhne bei der Schulausbildung bevorzugen (vgl. Hanak 1995: 145). Doch ist *hawking*, der Verkauf auf der Straße, für die Kinder nicht ungefährlich, sei es wegen des gefährlichen Straßenverkehrs oder aber auch wegen sexueller Übergriffe. *Hawking* wurde deshalb ab den 1980er Jahren aufgrund der vielen Kritiken unter anderem von Zeitungen und von

politischen Persönlichkeiten beispielsweise auch von Maryam Babangida als Kindesmissbrauch bezeichnet und verurteilt (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 85). Doch noch immer verkaufen viele Kinder auf der Straße die Waren ihrer Mütter und Verwandten. Auch wenn sich die Mütter/Verwandten der Gefahr durchaus bewusst sind und sie die Kinder gewiss keiner Gefahr aussetzen wollen, können sie häufig nur durch ihre Kinder ihre Produkte verkaufen und für den Erlös wiederum in den Handel investieren. Mit dem Erlös werden aber auch ihre religiösen, sozialen und auch Ausgaben finanziert, die das Wohl der Kinder betreffen – sofern der Ehemann kein Geld dafür aufbringen kann (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 85, Hanak 1995: 145, Werthmann 1997: 101).

Die sozialen Kontakte sind von äußerster Wichtigkeit für Frauen, sie ermöglichen den Aufbau weitreichender Freundschafts- und Vernetzungsbeziehungen zwischen Frauen. Das geschieht zumeist anlässlich von Hochzeits- oder Namensgebungsfesten, bei denen der Braut bzw. der Mutter des Neugeborenen von Verwandten, Freundinnen oder Nachbarinnen ein Geldgeschenk überreicht wird – dies ist gesellschaftliche Pflicht. Kann oder will eine Frau aus irgendwelchen Gründen kein Geldgeschenk geben, kann dies zu ihrer Marginalisierung führen, gibt sie aber ein Geldgeschenk, so wird auch ihr bei Gelegenheit ein solches Gegengeschenk übermittelt und dient ihr wiederum zur Finanzierung ihres Handels oder von Festen. Ehefrauen mit eigenem Geld müssen den Ehemann nicht um „Taschengeld“ bitten. Auch eine Pilgerreise nach Mekka, allerdings nur für sehr wohlhabende Frauen leistbar, wird damit finanziert. Das erwirtschaftete Geld wird außerdem dazu verwendet, den Lebensstandard innerhalb des eigenen Haushaltes aufrecht zu erhalten, wenn der Mann zu wenig Geld verdient. Durch den versteckten Handel der Ehefrau(en) kann der Ehemann sein Gesicht wahren (vgl. Werthmann 1997: 101f). Frauen, die im versteckten Handel tätig sind, erzielen damit auch eine gewisse Eigenständigkeit und „Unabhängigkeit“ — und gesellschaftliche Geltung in ihrem Bekanntenkreis. Als negativer Beigeschmack bleibt aber die Gefahr, der die Kinder ausgesetzt sind.

Selbst die Haremsfrauen des Emirs von Kano, die in *kullen dinga* leben, betätigen sich im *hidden trade*, obwohl ebenfalls der Ehemann für ihre Versorgung zuständig ist. Es stellt dies eine von wenigen Chancen für finanzielle Unabhängigkeit dar, die ihnen durch den Verlauf der Geschichte geblieben sind. Da sie über eine moderne Ausstattung

wie fließendes Wasser und Elektrizität sowie über technische Geräte (Kühlschränke) verfügen, bieten sich in der Herstellung von Speisen und Produkten mehr Möglichkeiten. Ihren Gelderwerb, auf den auch ihr Ehemann keinen Zugriff hat, können sie im Handel oder für andere Geschäfte als Kapital einsetzen (vgl. Mack 1991: 116-119, 124).

4.2.3.2. Sozialökonomische Studie in vier Dörfern im Bundesstaat Kano

Obwohl auch in ländlichen Gebieten Nordnigerias die Seklusion praktiziert wird, arbeiten viele Frauen außerhalb des Gehöfts in der Landwirtschaft.

Eine Studie¹²⁹ des Institutes für landwirtschaftliche Forschung der Ahmadu Bello Universität in Zaria analysierte die Aktivitäten von Frauen, hinsichtlich ihrer Gruppenbildung und technischen Probleme in einem Zeitraum von drei Monaten, von September bis November 1992, in vier Dörfern des Bundesstaates Kano: in Dambatta, Gamji-Makoda, Gezawa und Riruwai.

Muslimische und nicht-muslimische Frauen sind für Kindererziehung, Arbeiten im Haushalt wie Kochen, Lebensmittelherstellung, Besorgung von Wasser und Brennholz sowie Speiseölherstellung, verantwortlich. Frauen, die *kulle* betreiben, sind von Tätigkeiten wie dem Besorgen von Wasser und Brennholz entbunden, dies verrichten die Ehemänner oder sie heuern Männer dafür an. In der Studie geht es auch darum

¹²⁹ Es könnte sich dabei um einen Auftrag des „*Better Life Programme*“, initiiert von Maryam Babangida, handeln. Eine Bestandsaufnahme der Organisation des Projektes in Katsina erwähnt, dass StudentInnen der Ökonomie im Jahr 1990 Frauen im Bundesstaat Katsina besucht haben und sie ihnen in ländlichen Gebieten wirtschaftliche Fertigkeiten wie Herstellung von Seife vermittelt haben. Ähnliche Projekte könnten auch in vielen anderen Bundesstaaten von Nordnigeria stattgefunden haben. In dieser „Propagandabroschüre“ wird auch gezeigt, dass Workshops veranstaltet wurden, die sich u.a. mit Bildung und Organisation von Kooperationsgemeinschaften, Familienplanung etc. beschäftigten (vgl. *Better Life Programme in Katsina State 1992: 13, 22f.*)

Im Folgenden wird noch näher auf die Studie der Ahmadu Bello Universität in Zaria eingegangen, die sich mit ökonomischen Bedingungen in vier Dörfern im Bundesstaat Kano auseinandersetzt. Sie ist fundierter und hängt ebenfalls mit dem „*Better Life Programme*“ zusammen.

Im Zeitraum dieser Studie besuchten VertreterInnen der „*Agricultural and Rural Development Authority*“ die Frauen in den vier Dörfern (Gamji-Makoda, Gezawa, Riruwai und Dambatta). Dort gaben sie ihnen technische Ratschläge oder VertreterInnen der „*Women Commission*“ lehrten sie Nähen und Stricken. Angestellte des *Ministry of Health* machten sie mit gesundheitsspezifischen Verbesserungen vertraut, die sich hauptsächlich auf Kinderernährung und -gesundheit sowie Hygiene bezog. Es sollte außerdem Lesen und Schreiben gelehrt werden, wobei aber beispielsweise in Dambatta nur wenige Frauen dafür Zeit aufbringen konnten (vgl. Maigida 1993: 23).

aufzuzeigen, dass kaum Verbesserungen der Arbeitsbedingungen und der technischen Hilfsmittel angeregt und umgesetzt wurden, die den Arbeitsalltag der Frauen erleichtern würden (vgl. Maigida 1993: 1-4, 12). Zu den Hauptbeschäftigungen der Frauen in den vier Dörfern zählten Farmwirtschaft und Kleinhandel, wobei die wesentlichen Arbeiten rund um den Haushalt wie Kinderversorgung, Essenszubereitung, das Besorgen von Feuerholz und vor allem Wasser, Ölherstellung und Bearbeitung von Getreide in den Statistiken keine Erwähnung finden (vgl. Maigida 1993: 11).

Aus der Studie geht außerdem hervor, dass Frauen sich keineswegs „nur“ um die Farmwirtschaft und die häuslichen Pflichten kümmern:

„Findings on income generation activities of women in the Hausa land showed that few men actually were aware of the type of incoming generating activities their wives were engaged in.“ (Maigida 1993: 11)

Frauen wechseln ihre Erwerbsarbeit so häufig, dass die Ehemänner kaum über ihre aktuelle Tätigkeit Bescheid wissen. Als ein Grund für diese Veränderungen wird oft das Fehlen von Kapital angegeben. Es wurde angenommen, dass Frauen wegen der Seklusion kaum in Erntearbeiten einbezogen sind. Anhand der Studie stellte sich jedoch heraus, dass Frauen der Dörfer Gamji-Makoda und Gezawa angaben, 60% an landwirtschaftlicher Arbeit zu leisten, in Riruwai sogar 70%, in Dambatta hingegen nur 5%. Arbeiten wie Säen, Anpflanzen, Unkraut jäten und das Dreschen wurde von Frauen übernommen (vgl. Maigida 1993: 11, 13).

In den Befragungen unterscheiden sich jedoch in einigen Fällen Aussagen der Frauen von denen der Männer: So geben in Riruwai zum Thema „Transport der Ernte“ die befragten Männer an, dass 40% der Frauen am Heimtransport teilnehmen, während die befragten Frauen einen Prozentanteil von 60% angeben. Ähnlich auch beim Thema Erntearbeit. Während die befragten Frauen in Riruwai ihren Beitrag zur Erntearbeit mit 70% angaben, setzten die befragten Männer den Beitrag der Frauen nur mit 50% an. Auch im Hinblick auf die Marketingangelegenheiten geben die Frauen (Dambatta 3%, Gezawa 30%, Gamji-Makoda 40% und Riruwai 50%) einen merkbar höheren Prozentsatz an der Beteiligung an als die befragten Männer (Dambatta 0,8%, Gezawa 1%, Gamji-Makoda 2% und Riruwai 40%). Beim Thema „Dreschen“ stimmen jedoch in den Dörfern Gamji-Makoda und Gezawa die Prozentangaben von 100% Männern und Frauen überein. In Riruwai geben die befragten Frauen die Drescharbeit mit 80%

an, die befragten Männer jedoch nur 50%. In Dambatta, wo Frauen laut Studie allgemein wenig Anteil in der landwirtschaftlichen Produktion hatten, geben Frauen 5% Beteiligung am Dreschen an, die befragten Männer 2,5% (vgl. Maigida 1993: 13f.).

Im Bundesstaat Kano gibt es zahlreiche Frauengruppen, die sich in jedem Dorf und in jeder Stadt in einem Dachverband organisiert haben, wie z.B. „*Gamji-Makoda Women Farmers Cooperative Society Limited*“ oder „*Riruwai Women Cooperative Credit and Marketing Society Limited*“. So verfügt jedes Dorf über seinen eigenen Dachverband.

Mit Entstehen der Gruppen – über die Entstehungszeit gibt es keine Angaben, jedoch liegen Daten der Registrierung ab dem Jahr 1987 vor – wurden die Frauen auch dazu aufgefordert, ihre Namen innerhalb der großen Organisation einzutragen. Somit entstanden daraus auch Untergruppen, die sich mit ihrem spezifischen Anliegen auseinandersetzen, wie beispielsweise die „*Women Thresher Group*“ in Gezawa, die „*Gamji-Makoda Groundnut Oil Extraction Group*“, die „*Women's Multi-purpose Cooperative Group*“ in Riruwai oder die „*Women's Tailoring Group Dambatta*“ (vgl. Maigida 1993: 16-19). Der Großteil dieser Frauen hatte sich gut organisiert und war vertraut mit Gruppenbildung, Organisation und Durchführung der Vorhaben. Die meisten Gruppen – mit Ausnahmen der Gruppen in Riruwai – wurde auf ethnischer Grundlage organisiert. Die Zusammenschlüsse ermöglichten es, auch harte Arbeiten gemeinsam zu erledigen und guten Gewinn zu machen. So konnten beispielsweise 5-6 Frauen innerhalb von acht Stunden zwischen 500 und 600 kg Perlhirse dreschen und bekamen dafür 15 Naira pro hundert Kilogramm. Den Betrag, den sie für ihre Arbeit erhielten, teilten sie gerecht in der kooperativen Arbeitsgruppe. Aktivitäten wie Töpfern und Verkaufen von gekochten Speisen wurden aber weiterhin individuell ausgeführt (vgl. Maigida 1993: 17, 19f., 26).

Die Daten der Studien zeigen deutlich, dass die Bewirtschafter der Farmen auf die intensive Mithilfe der Frauen angewiesen waren, obwohl die Seklusion für viele Frauen einen wesentlichen Faktor in ihrem religiösen Verständnis einnahm:

„However, the men in these rural communities maintained that where labor is needed for farm work, majority of farmers would allow their women to participate in agricultural activities. Indeed the men confirmed that they needed the services of the women and that without their labor, most families would suffer since labor is very expensive and majority can not afford hired labor.“ (Maigida 1993: 24)

Neben der Bewirtschaftung der Farm ihrer Ehemänner, haben Frauen auch selbst noch Farmland, entweder von ihren Herkunftsfamilien geerbt oder von ihren Ehemännern zur zusätzlichen Bewirtschaftung erhalten. Aus diesen Erträgen finanzieren sie zumeist persönliche Notwendigkeiten, die von den Ehemännern nicht beschafft werden können. Diese Studie ist insofern wertvoll, weil sie einerseits sehr viele ökonomische Aspekte berücksichtigt, andererseits detailliert auf die Aufgabenbereiche von Frauen und deren „politische“ Vernetzungen eingeht. Die Ergebnisse dieser Studie können zwar nicht einfach auf die übrigen ländlichen Gebiete Nordnigerias übertragen werden, Tendenzen und die Zugangsweisen der Frauen ähneln einander aber wohl. Dörfer sind keine abgeschotteten Enklaven: Handlungsweisen, die Erfolg versprechen, werden beobachtet, weiterverbreitet und teilweise wohl auch übernommen.

4.2.4. Religion

Nach Werthmann (1997: 195) sind die Lehren von Usman d'an Fodio, die die Rechte und Pflichten der Frauen betreffen, nicht allgemein in Nordnigeria bekannt. Doch immer häufiger verwenden gebildete Frauen in Nordnigeria seine Argumente dazu, um ihre eigenen Positionen als berufstätige Frauen zu untermauern. Auch werden seine Aussagen über die Bildungspflicht oft auch auf säkulare Bereiche übertragen.

4.2.4.1. Argumentation mit Hilfe des Qur'an und der Hadithe

Die marokkanische Soziologin Fatema Mernissi geht in ihrem Werk „Der politische Harem. Mohammed und die Frauen“ (1989) auch der Frage nach, ob eine Frau Muslime und Muslimas anführen darf/kann. Es gibt einen Hadith, in dem Mohammed gesagt haben soll: „Niemals wird das Volk zu Wohlstand gelangen, das seine Geschäfte einer Frau anvertraut.“ (nach Mernissi 1989: 10) Diese Aussage ist aus der Hadithsammlung *Sahih* („das Authentische“) von Bukhari und gilt nach zahlreichen Prüfungen als authentisch. Der Gelehrte Bukhari hat im 9. Jahrhundert Tausende der angeblichen Aussagen Mohammeds auf ihre Echtheit überprüft. Die von Abu Bakr, einem Schüler Mohammeds, etwa ein Vierteljahrhundert nach Mohammeds Tod aufgeschriebene Aussage gilt seines Erachtens nach als echt (vgl. Mernissi 1989: 9f., 68f.). Mernissi

(1989: 68) nimmt an, dass Mohammed diese Aussage im Zusammenhang mit der instabilen Lage des persischen Reiches getätigt hatte, als König Chusro Parwez im Jahre 628 ermordet worden war, dessen Sohn ein Jahr später starb und darauf zwei Frauen den Thron beanspruchten. Es dürfte Mohammed berichtet worden sein, dass der Tochter die Macht übertragen worden sei, woraufhin dieser den folgenschweren Satz ausgesprochen habe. Die Soziologin stellt dazu fest: „Abu Bakr mußte ein fabelhaftes Gedächtnis besitzen, da er sich ein Vierteljahrhundert nach dem Tod des Propheten daran erinnerte, als der Kalif Ali Basra zurückeroberte, nachdem er Aischa während der Kamelschlacht besiegt hatte.“ (Mernissi 1989: 69)

Diese Aussage steht demnach im Zusammenhang mit den damaligen historischen Ereignissen. Aisha, Mohammeds jüngste Ehefrau, engagierte sich nicht nur politisch, sondern zog auch in Schlachten. In der erwähnten Kamelschlacht im Jahre 656 wurden sie und ihre MitstreiterInnen jedoch vernichtend geschlagen. Gerade zu dieser Zeit also erinnerte sich Abu Bakr, der selbst im Bürgerkrieg nicht mitgekämpft hatte, an diesen Hadith (vgl. Mernissi 1989: 74).

In welchem Kontext der Hadith niedergeschrieben wurde, ist in Bezug auf seine Deutung sehr relevant. Eben dieser Hadith wird noch immer als Argument dazu verwendet, um Frauen von politischer Führung fern zu halten. Aber nicht nur Hadithe, sondern auch das Heilige Buch, der Qur`an, wird als „politische Waffe“ (Mernissi 1989: 21) benutzt.

Doch nicht nur Männer benutzen die religiösen Schriften für ihre Argumentation, sondern auch Frauen. Als Beispiel sei auf Aisha Lemu (1980) verwiesen, die in „A Degree Above Them. Observations on the Condition of the Northern Nigerian Muslim Woman“ eben diese Strategie anwendet. Als einen Grund für diesen Schritt, gibt Lemu (1980: 1f.) an:

„If we look at the Qur`an and Hadith we find much emphasis on respect for women and their social and moral upliftment. As a woman who embraced Islam 20 years ago in a non-Muslim country, I was fully satisfied with the honour and status given to women as I found it in the Qur`an and Hadith. However the more I mingled with Muslim women brought up in their Muslim homelands, the more I was appalled and depressed by the generally narrow scope of their horizons and their sense of insecurity in respect of their rights as women; and the more I began to understand their desire to change that pattern.“

Für sie als westlich gebildete Muslima¹³⁰ ist es einfacher als für weniger ausgebildete muslimische Frauen auf die in Bezug auf Frauen respektvollen Suren im Qur'an zu verweisen. Lemus Ansatz ist daher insofern wichtig, als diese Erkenntnisse öffentlich zugänglich gemacht werden können. Sie analysiert Themen die Ehe, Scheidung und Polygamie betreffend und weist darauf hin, dass der Islam Frauen durchaus Rechte zubillige, es aber die gesellschaftlichen Strukturen seien, die Frauen behindern, nicht der Islam selbst (vgl. Lemu 1980: 18).

4.2.4.2. Genderaspekte im Bori-Kult

Unabhängige Frauen führen nicht nur ein selbständiges Leben, sondern sind auch häufig in einem religiösen Kult, dem Bori-Kult¹³¹, tätig. In diesem Kontext werden unter Subkultur die Räume verstanden, in denen Praktizierende beiderlei Geschlechtes leben, nicht nur unabhängige Frauen, sondern auch *`yan daudu*¹³². Daudu ist der Preisname für einen Galadima, bezieht sich aber spezifisch auf den Geist „*Dan Daudu*“, von dem gesagt wird, er sei ein „schöner junger Mann“, populär bei Frauen und „ein Spieler“. Warum *`yan daudu*, die zumeist mit Homosexualität¹³³ assoziiert werden, sich so bezeichnen bzw. bezeichnet werden, ist auch Murray (1997: 223) nicht klar. Die Möglichkeit, mit Frauen in einem *gidan mata* zu leben, bietet ihnen Schutz und Diskretion. Die Freier werden dadurch auch nicht einem „outing“ ausgesetzt (vgl. Murray 1997: 223). Sie können dort ebenso als „*feminine men*“ (Gaudi 2009: 9) leben, indem sie Aktivitäten und Rollen ausüben können, die in islamischen Gesellschaften sonst den Frauen zugeschrieben werden. Zu diesen zählen Essenszubereitung, Führen

¹³⁰ Aisha B. Lemu ist 1940 in England geboren. Sie studierte an der *School of Oriental and African Studies* (SOAS) chinesische Literatur und Kultur, machte dann eine Ausbildung zur Trainerin „Englisch als Fremdsprache“ und konvertierte 1961 zum Islam. Während ihrer Ausbildung lernte sie ihren späteren Ehemann, Sheik Ahmad Lemu, kennen. Gemeinsam mit ihm zog sie, nachdem sie in Kano in einer Mädchenschule unterrichtet hatte, nach Sokoto, wo sie sich weiterhin für Bildung von Mädchen und Frauen einsetzt (vgl. islamwomen).

¹³¹ Es handelt sich um einen prä-islamischen Kult, der im Zuge der Islamisierung synkretistische Züge annahm. Es ist ein hierarchisierter Besessenheitskult, dessen Abläufe sehr komplex sind. Frauen stellen die meisten Mitglieder. Zu ihnen zählen meist Personen der „gesellschaftlichen Peripherie“. Die Kultureitung übernehmen der *sarkin bori* und die *magajiyar bori*. Die Titel verweisen darauf, dass das interne System des Bori-Kultes an die traditionellen politischen Ämter der Hausstaaten angelehnt ist (vgl. Krings 1997: 25-29).

¹³² Die Übersetzung lautet Kinder des Daudu. „*Yan*“ ist die Pluralform von „*dan* = Bezeichnung der Herkunft, des Berufes, oder der Tätigkeit einer Person (Herms 1987: 51).

eines Restaurants und auch Prostitution. Da unabhängige Frauen und *`yan daudu* beide gesellschaftlichen Randgruppen angehören, unterhalten sie für beide Seiten unterstützende und gewinnbringende Beziehungen. Sie bieten auch Schutz, da sowohl unabhängige Frauen als auch *`yan daudu* täglichen Anfeindungen und Unterdrückung ausgesetzt sind. Dennoch haben unabhängige Frauen engere Verbindungen zu anderen Frauen - nicht-verheirateten und verheirateten. Abgesehen von der Solidarität zwischen Frauen mag dies auch damit zusammenhängen, dass *`yan daudu* trotz ihrer Rolle und ihres Verhaltens Männer sind und dadurch in der Gesellschaft, sofern sie keine Frauenkleider tragen, als solche wahrgenommen werden (vgl. Pittin 2002: 188ff.).

Auch können *`yan daudu* ein Doppelleben führen. Viele *`yan daudu* sind verheiratet und haben Kinder (vgl. Gaudio 2009: 10). Wenn unabhängige Frauen wieder heiraten, werden sie nicht mehr als *karuwai* bezeichnet. Gemein ist hier aber beiden, dass ihnen ein Status „fern der ideologischen Normalität“ angelastet wird (Pierce 2003: 483f., FN 63).

Islamische Gelehrtenschulen setzen sich auch mit der Frage auseinander, inwiefern der Bori-Kult von Muslimas und Muslimen zu tolerieren sei. Der Islam gilt ja als Grundlage für die muslimische Lebensführung; jede Abweichung davon gilt als anormales Verhalten. Einige von Pierce befragte Personen gaben zu, dass ihre Vorlieben unmoralisch seien und ihre Freude daran eine schlechte Angewohnheit sei. Ein nicht so streng gläubiger Muslim gab an, dass Allah ihn so gemacht hätte, wie er sei, und trotz der Verurteilung von „Sodomie“ durch den Qur`an, es ihm bestimmt sei, dies weiterhin zu tun (vgl. Pierce 2007: 557f.).

Eine Geschichte¹³⁴, wahr oder unwahr, zeigt auch, dass *`yan daudu* die Gebote des Islam auch für ihre Zwecke auslegen, was ein vorhandenes Selbstbewusstsein und eine modifizierte Rechtfertigung in ihrem Tun impliziert:

„Thus, a story went around Kano in the late 1990s about a *'dan daudu* who entered a bar at noon during Ramadan and saw a *'dan daudu* friend of his sitting there drinking beer. »Girlfriend«, the first man said, »what are you doing here in bar during the fast?« His friend replied, »I`m menstruating.«“ (Pierce 2007: 558)

¹³³ Gaudio (2009) hat zu diesem Thema und der femininen Lebensweise und Sprache von *`yan daudu* sehr ausgiebig geforscht.

¹³⁴ Gaudio (2009: 117) erwähnt sie ebenfalls.

Bars gelten als unmoralische Plätze und das Fasten mit Alkohol zu brechen, ist eine Sünde. Es gibt aber Ausnahmen, die Unterbrechungen des Fastens erlauben, wie beispielsweise die Mensis. Der Islam kann also auch bizarrerweise als eine Argumentationsplattform für jene dienen, die offenkundig die Gebote missachten (vgl. Pierce 2007: 558).

4.2.5. Zur politischen Rolle der Frauenorganisationen WIN und FOMWAN

Es soll hier hauptsächlich auf zwei große Frauenorganisationen eingegangen werden, die sich zu Beginn der 1980er Jahre etabliert haben und noch immer existieren. Eine Vielzahl an anderen Organisationen sind bereits vor und während des Kolonialismus gegründet worden und es entstehen gegenwärtig laufend neue - ein Zeichen für zunehmendes und erstarkendes politisches Bewusstsein.

Women In Nigeria (WIN) und *Federation of Muslim Women`s Associations in Nigeria* (FOMWAN) formierten sich gegen Ende der Zweiten Republik. Sie zählen zu den ersten großen Organisationen, die in diesem politischen Klima ihre Stimmen erhoben.

4.2.5.1. WIN (Women in Nigeria)



(aus WIN 1990)

Women in Nigeria entwickelte sich 1982 im Zuge eines Seminars, das der Fachbereich Soziologie der Ahmadu Bello Universität in Zaria organisiert hatte. AkademikerInnen, sozial engagierte AktivistInnen¹³⁵ und KünstlerInnen des gesamten Landes nahmen daran teil und schufen ein Forum, das sich mit der zeitgenössischen Situation der

nigerianischen Frauen auseinandersetzte. Eine Motivation für die Gründung von WIN sei auch darin bestanden, dass vorherige Organisationen in Nigeria nur im elitären Kreis abgehalten worden seien und dadurch auch nur etwa 5% der weiblichen Bevölkerung vertreten worden seien. Folglich sei es auch zu kaum spürbaren Verbesserungen für die meisten Frauen gekommen (vgl. Yusuf 1991: 96).

WIN ist seit 1983 eine säkulare Organisation, an der auch Männer mit feministischen Prinzipien teilnehmen können. Die Leitungsfunktionen sind jedoch ausschließlich den Frauen vorbehalten (vgl. Imam 1994: 137).

„The WIN Document. Conditions of Women in Nigeria and Policy Recommendations to 2,000 AD“ ist das publizierte Ergebnis der Generalversammlung, die am 11. Mai 1985 in Ilorin stattgefunden hat (vgl. WIN 1985).¹³⁶

Ogundipe-Leslie (1985: 2) streicht in der Einleitung des Dokuments hervor, dass es bereits vorkoloniale Frauenorganisationen und Traditionen von Widerstand und Aktivismus gegeben hat. „Feminismus“ oder der Kampf für Frauenrechte und für Interessen von Frauen sei deshalb weder das Resultat einer „Kontaminierung“ durch den Westen noch eine Nachahmung von westlichen Feminismen.

„One of the most recurrent charges made to and about Third World women is that of being blind copy-cats of Western European feminists and many Third World feminists, in awareness of the »divide-and-rule« tactics of their accusers, have replied perceptively that the accusers' play is consciously conceived and maintained to confuse women, to bind to them their respective men and male systems and to prevent a dangerous comparing of notes and a potentially dangerous unity. The truth is that there has always been in every culture, indigenous forms of feminism which may take various forms as it does in Nigeria [...]“ (Ogundipe-Leslie 1985: 2f.)

¹³⁵ Gambo Sawaba war ebenfalls ein Mitglied von WIN (vgl. Shawulu 1990: 121).

¹³⁶ Die Generalversammlungen finden jährlich statt.

Die AktivistInnen nahmen 1985 an der *United Nations Conference* in Nairobi teil, welche das Ende der *Women's Decade* markierte. Ihr über Monate hinweg erarbeitetes und recherchiertes Dokument wurde dort präsentiert. Bei dieser Konferenz war jedoch ein Delegierter aus Nigeria anwesend, der nach seiner Rückkehr WIN beschuldigte, Nigerias Ruf geschädigt zu haben. Demnach würde WIN fälschlich behaupten, dass Frauen in Nigeria diskriminiert würden. Daraufhin initiierte Maryam Babangida, die das Amt der *First Lady* für sich eingeführt hatte (vgl. Ibrahim 2004), das *Better Life for Rural Women Programme* (siehe Kap. 3.2.8.1.). Mit diesem Programm gelang es ihr nicht nur „im Rampenlicht zu stehen“ (Ibrahim 2004), sondern auch mittels ihrer finanziellen Möglichkeiten und ihrem Drang nach Kontrolle den „nicht-staatlichen“ Frauenorganisationen ihre Tätigkeiten zu erschweren (vgl. Ibrahim 2004; Mama 1999: 5).

Ogundipe-Leslie (1985: 3f.) betont jedoch die Einzigartigkeit der damals noch jungen WIN:

„What is unique about WIN is that it is one of the few organisations, if not the only one, which is consciously organised around a political ideology. WIN is unique in being conscious of the importance of both class and gender systems in the struggle to see that women enjoy their fundamental human rights. WIN is aware that the majority of women, like the majority of men, suffer from exploitative and oppressive character of Nigerian society; that women suffer additional forms of exploitation and oppression; that women, therefore, suffer double oppression and exploitation – as members of subordinate classes and women. WIN feels it necessary to fight both class exploitation and sex subordination together. Such convictions give WIN its special character.“

Diese gesellschafts- und regierungskritische Position wurde während der langen Jahre der Militärherrschaft nicht nur vertreten, sondern die Missstände wurden trotz drohender Verfolgung auch öffentlich angeprangert. Es gilt deshalb, den Mut dieser AktivistInnen in diesem Kontext zu sehen, ihren Kampf gegen die reaktionär-verkrusteten und repressiven Gesellschaftsstrukturen einerseits und gegen die Ausbeutung der Bevölkerung andererseits.

Bildung in Form von Schulbildung und/oder Weiterbildung für Mädchen und Frauen zählt zu einer der Kernforderungen von WIN. So betonen Adewoye/Shettima/Otu (1985: 60), dass soziale, ökonomische und politische Entwicklung jeder Nation ohne (aus-) gebildete Frauen nicht möglich sei. Mehr als die Hälfte der nigerianischen Bevölkerung sind Frauen. Sie sind für die Erziehung und Sozialisierung der Kinder verantwortlich. Bildung stelle einen wesentlichen Faktor für selbstbestimmtes Handeln dar. Um ihre Forderung nach Bildung zu untermauern, gehen Adewoye/Shettima/Otu (1985: 63) sogar soweit, dass sie sich auf eine fragwürdige, von Trevor (1977) in Sokoto erhobene Studie, beziehen, die aufzeigt, dass etwa Scheidungen oder „Promiskuität“ mehr bei illiteraten als bei literaten Frauen zu befürchten seien.

Gründe für die geringe Schulbildung von Mädchen seien u.a. fehlende Einrichtungen für weiterführende Bildung nach der Grundschule, frühe Verheiratung, Seklusion, Selbstsucht der Männer, sexuelle Übergriffe, Schwangerschaft, Kinderarbeit und fehlende finanzielle Mittel (vgl. Adewoye/Shettima/Otu 1985: 63).

Haben Mädchen die Möglichkeit, weiterführende Schulen zu besuchen, so erhalten sie oft eine andere Ausbildung als die Buben. Mädchen werden eher ermutigt, Berufszweige zu wählen, die als „weiblich“ erachtet werden. Ein weiteres Problem stellt das Schulgeld dar. Der Schulbesuch ist zumeist kostenpflichtig, weshalb eher die Söhne als die Töchter zur Schule geschickt wurden/werden, da es sich viele nicht leisten konnten/können oder auch nicht wollten/wollen, alle ihre Kinder zur Schule zu schicken. Zudem gilt Schule in Nordnigeria oft auch als „unislamisch“, die Qur`anschulen würden als Bildungsinstitutionen genügen (vgl. Adewoye/Shettima/Otu 1985: 65, 71). Die Autorinnen Adewoye/Shettima/Otu fordern für alle Kinder zumindest in der Grundschule eine kostenlose Schulbildung. Die Unterrichtspläne sollten für alle Kinder dieselben sein. Die Regierung und die Medien sollten mit Hilfe von Kampagnen dazu beitragen, Mädchen auch für „mädchenuntypische“ wissenschaftliche Fächer zu begeistern. Es sollte ein Mindestalter für Verheiratungen festgesetzt werden, das sich an der körperlichen und sozialen Reife orientiert (vgl. Adewoye/Shettima/Otu 1985: 72).

In „WIN's Position on Women In Politics“ (1990), werden die Forderungen konkreter und erweitert:

- „ (i) There should be free and compulsory education for all children up to the end of secondary school, with no extra levies in the national education system; with all necessary educational facilities and teaching aids;
- (ii) All gender-biases in the educational system must be removed, including the rewriting of all textbooks and re-orientation for teachers;
- (iii) Free Nursery and Adult Education must be provided for all who wish to use them;
- (iv) Adult Education for women must include scientific and technical education and the teaching of income generation skills;“ (WIN 1990: 6)

Die von der Wissenschaftlerin Maigida und ihrem Team interviewten Frauen der vier Dörfer innerhalb des Kano-Staates zeigten auf, dass das Analphabetentum von Frauen noch im Jahre 1992 weit verbreitet war. Der höchste Prozentsatz wurde in Gamji-Makoda mit 70% (Männer 43,3%) erhoben, gefolgt von Gezawa mit 66,7% (Männer

20%) und Dambatta mit 50% (Männer 13,3%). Riruwai hingegen wies mit 37% (Männer 20%) den niedrigsten auf.

In Gamji-Makoda haben 23,3% der Frauen (Männer 30%) eine Koranschule, eine westlich orientierte Grundschule hingegen nur 6,7% (Männer 26,7%) besucht. Ähnlich auch in Gezawa, wo ebenso 23,3% der Frauen (Männer 56,7%) in einer Koranschule und 10% (Männer 23,3%) in einer Grundschule waren. In Dambatta haben 65% der Frauen (Männer 26,6%) eine Koranschule, aber nur 6,6% (Männer 60%) eine Grundschule besucht. In Riruwai lag der Prozentsatz bei 30% (Männer 53,3%) für den Besuch einer Koranschule, aber 33,3% der Frauen (Männer 26,7%) absolvierten die Grundschule (vgl. Maigida 1993: 7f.).

Es ist schwer, die Forderungen von WIN in kurzer Zeit durchzusetzen. Dadurch, dass WIN säkular ausgerichtet ist und agiert, bezieht die Organisation Islamschulen nicht in ihren Überlegungen mit ein, von denen vielfach behauptet wird, dass sie für Bildung genügen würden. Im Namen des Islam werden von konservativen Muslimen und Muslimas die Forderungen von WIN als gefährliche Verirrungen, orientiert an westlichen Denkmustern, abgelehnt (Kleiner-Bossaller 1993: 120).

Mit der Schulbildung hängen auch Heirat, Seklusion, Ökonomie und Religion zusammen. Heiratet ein Mädchen, gewollt oder ungewollt, früh, kann es sein, dass es ab diesem Zeitpunkt die Schule nicht mehr besuchen kann, da sie als verheiratete Frau die Erlaubnis ihres Ehemannes dazu benötigt und nicht immer erhält (vgl. Callaway 1987: 174f.). Sind Mädchen noch nicht verheiratet, werden sie zumeist von ihren Müttern gebraucht, da sie die Waren ihrer Mütter verkaufen müssen. Sie sind im ökonomischen Netz ihrer Mütter miteingebunden. Bildung/Ausbildung im Rahmen von Erwachsenenbildung wird zunehmend von vielen Organisationen angeboten, da großes Interesse und eine hohe Nachfrage daran existieren (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 117) . Die Wissenschaftlerin Ayesha Imam (1991: 246 f., 251), führendes Mitglied der WIN, verweist auf eine von ihr unternommene Untersuchung von im Radio Kaduna ausgestrahlten Sendungen, die im Hinblick auf Bildung/Weiterbildung einen wesentlichen Beitrag leisten. Da Frauen in ländlichen Gebieten oft nicht nur illiterat, sondern auch arm sind, kann/könnte das Radio viel zu ihrer Weiterbildung beitragen. Radio ermöglicht Frauen mitunter auch während des Zuhörens, ihren täglichen

Aufgaben nachgehen zu können. Weil Regionalsender in mehreren lokalen Sprachen senden, fällt die Konzentration auf eine Fremdsprache weg. Ayesha Imam kritisiert an vier untersuchten Programmen jedoch die Inhalte und ihre Umsetzung. Viele handeln von Kontrolle über Ehefrauen und Töchter und von deren schlechten Eigenschaften. Sie resümiert, dass fundamentale Veränderungen in Bereich von Ökonomie, Politik und kulturellen Beziehungen nötig seien, damit die marginalisierte Stellung der Frauen verändert werden kann. Sie fordert auch Anstellungen für Frauen im Medienbereich, damit sie handlungsgestaltend daran mitwirken könnten, unterschiedliche Frauenrollen und daraus resultierende positive Auswirkungen in der Gesellschaft zu verbreiten (vgl. Imam 1991: 246-251).

WIN ist also eine säkulare Frauenorganisation, die religiöse Ausrichtung ist im Bestreben, in ihrem Kampf für Frauenrechte kein öffentliches Thema. Im Vordergrund stehen die gesetzten Ziele. Viele Muslimas, die in und für WIN tätig sind, sehen ihr Engagement nicht unbedingt mit ihrem Glauben in direkter Verbindung. Im Gegensatz dazu stellt der muslimische Glaube für die *Federation of Muslim Women's Associations* in Nigeria den wesentlichen Impuls für ihr Handeln dar.

4.2.5.2. FOMWAN (Federation of Muslim Women's Associations in Nigeria)

FOMWAN entstand im Jahre 1985. Bereits zwanzig Jahre zuvor hatten sich Frauen, die höhere Schulen oder eine Universitätsausbildung abgeschlossen hatten und sich mit ihrem Status als muslimische Frauen auseinandersetzen wollten, zur *Muslim Sisters Organization* (MSO) zusammengeschlossen. MSO wuchs und es etablierten sich Zweige in ganz Nigeria. Ab 1980 wurde bereits erwogen, eine größere Organisation zu schaffen. Unter Berufung auf den Islam forderten sie religiöse Rechte, Einfluss auf nationale politische Inhalte und kritisierten föderale und staatliche Entscheidungen, die ihnen bei ihrem Fortschritt im Wege standen. Als im April 1985 in Kano und im August 1985 in Ilorin zwei internationale Konferenzen abgehalten wurden, entwickelten sich Plattformen, die zur Etablierung von FOMWAN führten (vgl. Yusuf 1991: 98f.).

Das Ziel dieser neuen Organisation war es, die bereits bestehenden muslimischen Frauenorganisationen zu vereinigen und somit ein Forum zu schaffen, welches die

Interessen der muslimischen Frauen besser vertreten könne. FOMWAN stützt sich zudem auf viele westlich gebildete muslimische Frauen. Sie wird außerdem von vielen Gelehrten und islamischen Organisationen gutgeheißen und unterstützt. Als Beispiel sei hier der *Islamic Education Trust* genannt, dessen Leitung der Grand Qadi Ahmed Lemu innehat. Er ist der Ehemann von Aisha Lemu, die zur ersten Vorsitzenden von FOMWAN gewählt worden war (vgl. Kleiner-Bossaller/Loimeier 1995: 63f.).

Die Strategie von FOMWAN besteht unter anderem darin, dass sie die Unterstützung von liberalen, jedoch einflussreichen muslimischen Gelehrten und Richtern sucht, um ihre Ziele zu erreichen. Doch sind beispielsweise im Hinblick auf die Debatte um die allgemeine Wiedereinführung der physischen Seklusion zumeist auch diese Männer – im Gegensatz zur FOMWAN – einem restriktiven Denken verhaftet (vgl. Imam 1994: 137).

Die *Federation of Muslim Women* erkannte die Dringlichkeit, die Belange muslimischer Frauen innerhalb der nationalen Politik zu thematisieren und zu vertreten (vgl. Yusuf 1991: 100):

„The federation`s main objectives are threefold:

- 1) to promote cooperation and common action among the Muslim women`s groups in Nigeria,
- 2) to encourage and coordinate development of Islamic education and awareness among women, and
- 3) to enable Muslim women to express their views on national issues.“

(Yusuf 1991: 100)

Interessant ist, dass FOMWAN gleich zu Beginn ihrer Tätigkeiten Sharia-Gerichtshöfe für das Familien- und Personenrecht in ganz Nigeria forderte, denn Muslime und Muslimas in Südnigeria unterstehen den Gesetzen der *customary or magistrate courts* (vgl. Yusuf 1991: 100f.).

Im Juli 1986 hielt FOMWAN in Lagos ein internationales Seminar zum Thema „Familie und Gesellschaft“ ab. Dabei wurden Themen wie Familienplanung, Bildung und häusliche Ökonomie diskutiert, wobei FOMWAN die Praxis der frühen Verheiratung präaduleszenter Mädchen kritisierte und die religiösen Autoritäten dazu aufforderte, öffentlich gegen diese Praxis Stellung zu nehmen. Auch die Familienplanung, die der Islam gestattet, wurde thematisiert; Abtreibungen lehnt FOMWAN hingegen ab (vgl. Yusuf 1991: 100f.).

FOMWAN gibt die Zeitschrift *The Muslim Woman* heraus und gestaltet auch eine Homepage unter diesem Namen. An dieser Stelle soll zuerst auf einige Inhalte der ersten Ausgabe vom Juli 1988 und anschließend auf die Präsentation der Homepage eingegangen werden.

Eingangs thematisiert Aisha Lemu (1988:2) in der Erstausgabe der Zeitschrift kurz FOMWANs Vernetzungen und deren Relevanz innerhalb des Landes:

„It has been a great source of pleasure to all concerned therefore to see FOMWAN developing as forum where dedicated Muslim women from every state can get to know each other and find inspiration and encouragement in the words and activities of others. The Quarterly National Executive Committee meetings, at which all the states are represented, are held in an Islamic atmosphere of sincere mutual advice and help. From each state Branch chairman's report we get to understand the peculiar problems in each area of the country. From hearing of new activities, new methods and new ideas from some of the State branches, others go back to apply or adapt these in their own states. Within the states themselves members are learning to reach out and make contact with others for mutual support, and to encourage the establishment of women's Islamic groups in areas where none have existed.“

Auch FOMWAN zählt Bildung und Familie, neben der Anerkennung des Islamischen Rechts in der Gesetzgebung, zu den wichtigsten Faktoren im Leben muslimischer Frauen:

„Education:

The Islamic and general education of Muslim women in Nigeria has been neglected. As a result, many women with Western education know very little about Islam and their duties as Muslims. The mass of women are even worse off, being illiterate in both Western and Islamic knowledge.

FOMWAN therefore seeks to promote women's education both within the Government sector and outside it through the encouragement of Islamic literacy classes for uneducated women and Islamic study circles for the educated ones. It also seeks to promote the Islamic welfare and Islamic enlightenment of female students in schools. In addition FOMWAN encourages educated women to join hands in establishing Islamic nursery primary schools to cater for the needs of Muslim children.“ (Lemu 1988: 2)

Dieser Abschnitt zeigt deutlich, dass zwar das Bildungssystem kritisiert wird, nicht aber die gesellschaftlichen Strukturen, die dafür mitunter verantwortlich sind. Der

sprachliche Ausdruck ist gemäßigt. Verbesserungen werden nicht gefordert, sondern FOMWAN selbst will versuchen, vorrangig die islamische Bildung voranzutreiben. Mit Hilfe von Solidarität werden gebildete Frauen aufgerufen, zu einer Verbesserung beizutragen.

In diesem ersten Magazin berichten Frauen aus den jeweiligen Zweigen von FOMWAN in Sokoto, Niger, Kano und Borno über ihre Entstehungsgeschichten, ihre Organisationen, die Schwierigkeiten, mit denen sie zu kämpfen haben, die Unterstützungen, die ihnen zukommen und Projekte, die sie ins Leben rufen. Dazu zählen sie u.a. Waisenhausbesuche und die Gründung von Islamschulen (vgl. FOMWAN 1988). Im Bundesstaat Kano wurde sogar eine monatliche Fernsehsendung angestrebt, um Frauen zu ermutigen, sich ihre Stellung als muslimische Frauen bewusst zu machen (vgl. Aliyu 1988: 13)

FOMWAN (1988: 5-9) interviewte des Weiteren vier muslimische Gelehrte zu politischer Partizipation von Frauen¹³⁷. Die vier Gelehrten waren:

- 1) Richter Bashir Sambo: Grand Qadi des *Shariah court of Appeal* in Abuja
- 2) Richter Sheikh Ahmed Lemu: *Grand Qadi des Shariah court of Appeal* im Bundestaat Niger
- 3) Richter Abdulkadir Orire: Grand Qadi des *Shariah court of Appeal* im Bundesstaat Kwara
- 4) Alhaji Dr. D.O.S. Noibi: Vorstand des Instituts für Arabisch und Islamwissenschaften an der Universität Ibadan

Auf die Frage, ob sich muslimische Frauen politisch betätigen sollten, beantworten dies alle vier mit ja, mit dem Ziel, die islamische Gemeinschaft zu unterstützen. Richter Bashir Sambo drückte es so aus:

„[...] It must also be understood that if Muslim women do not participate in politics their non-Muslims counterparts would certainly participate and this would be against the interests of the Muslim community as a whole.“ (Sambo 1988, nach FOMWAN: 5)

¹³⁷ Auch Kleiner-Bossaller (1993: 122f.) und Kleiner-Bossaller/Loimeier (1995: 64f.) erörtern Aspekte aus diesen Interviews.

Frauen, sofern sie die Interessen der muslimischen Gemeinschaft wahrnehmen, werden sogar dazu aufgefordert zu handeln, um die Vormachtstellung im Norden nicht zu verlieren. Diese Argumentation wurde bereits im Zuge der Vorbereitung für die Zweite Republik vorgebracht und dieses Interesse zählt wohl auch gegenwärtig noch zu den wichtigsten Zielen.

Auf die Frage, ob Frauen wählen bzw. gewählt werden sollten, sprechen sich alle vier Richter für das Wahlrecht aus, doch in Bezug auf aktive Beteiligung an der Macht werden, abgesehen von Dr. Noibi, der beides befürwortet, die Fragen eher vage und mit Einschränkungen beantwortet.

Richter Orire (1988, nach FOMWAN 1988: 7) argumentiert folgendermaßen:

„However with regard to being voted for, one would say that those to be voted for are those who are allowed by Shari`ah to mix in public life, that is those who are of an age to be no more a fitnah (temptation) for men. Such women should be above fifty-five. Others below that age should be opinion-moulders of Muslim women. They should set up their area of operations among Muslim women.“

Diese Argumentation in eben diesem Zusammenhang ist kaum überraschend. Angeführt ist jedoch auch, dass Frauen, die in politischen Belangen öffentlich agieren, eine sexuelle Versuchung für Männer darstellen und sie deshalb keine politischen Ämter einnehmen sollten, die ihrem Ruf schaden können. Dies hängt wohl auch mit der politischen Partizipation der unabhängigen Frauen zusammen, die im öffentlichen Leben agieren/agierten. Obwohl also im Hinblick auf die Wahlen 1979 eine *unabhängige Frau* als *Magajiya* titulierte wurde, so geschah dies nur im Zusammenhang mit der Werbung um Wählerinnenstimmen. Öffentliche, politische Beteiligung ist im Falle von Frauen noch immer nicht entsexualisiert und daher immer noch verpönt.

Auf die Frage, welche Positionen Frauen in der Politik nicht einnehmen sollen, verweisen alle vier auf den Hadith, welcher besagt, dass Frauen nicht die Führung eines Staates innehaben sollen. Diese Argumentation hindert Frauen daran, eben dieses anzustreben, wengleich WissenschaftlerInnen wie Fatema Mernissi (1989: 67-85), dies zu widerlegen suchen.

Wollen sich muslimische Frauen öffentlich und explizit politisch beteiligen, so zeigt sich, dass muslimische Frauenorganisationen dies erschweren könnten, da sie nicht über eine gewisse Grenze hinausgehen, die durch islamisch-religiöse Normen geprägt ist.

Der Erfolg von Organisationen wie FOMWAN zeigt sich auch darin, dass sie sich auf die Unterstützung wichtiger muslimischer Persönlichkeiten stützen und sie daher kaum Aktivitäten setzen, die dies gefährden könnten (vgl. Kleiner-Bossaller/Loimeier 1995: 68). Frauen wie Aisha Lemu nehmen als Mitbegründerinnen zumeist nicht nur selbst hohe Positionen ein, sondern sind oft mit hochrangigen Muslimen verheiratet, die die Organisation unterstützen (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 123).

Im Gegensatz zu WIN verfügt FOMWAN über eine Homepage.¹³⁸ Diese professionell gestaltete Homepage verweist bereits auf der Eingangsseite darauf, dass FOMWAN bereits in allen 36 Bundesstaaten vertreten ist. Als non-profit und regierungsunabhängige Organisation versteht sie sich als Schirmorganisation, es bestehen bereits über 500 muslimische Frauenverbände in Nigeria. FOMWAN hat zudem einen Beraterstatus bei den Vereinten Nationen inne (vgl. fomwan.org/fomwan). Geleitet wird FOMWAN von einem *Body of Trustees* (BOT), der sich jährlich trifft, um Strategien zu besprechen sowie Aktionen und Tätigkeiten zu planen und zu begutachten. Das *National Executive Council* besteht aus Führungskräften, die der Präsidentin/dem Präsidenten¹³⁹ unterstehen. Diese straff organisierte Organisation verfügt über zahlreiche Organe, die sich um Bildungs- und Gesundheitsbelange, Finanzen, Publikationen, Öffentlichkeitsarbeit etc. kümmern, der wiederum zahlreiche Körperschaften und Sekretariate unterstehen. FOMWAN verfügt außerdem über fünf Koordinatoren, die sich mit den Verbänden aus dem Nordosten, Nordwesten, dem zentralen Norden, dem Südwesten und dem Südosten in Verbindung setzen und eben koordinieren. Die Mitgliedschaften können individuell oder aber über einen Verband beantragt werden (vgl. fomwan.org/fomwan).

Zu ihren Hauptanliegen und Zielen zählen Bildung zum religiösen Verständnis und praktischer Umsetzung der Lehre des Qur'an und der Sunna (vgl. fomwan.org/about_fomwan), aber auch zahlreiche andere Bildungsbelange wie:

- „Education of Muslim women at all levels.
- Provision of health services especially in reproductive health.

¹³⁸ <http://www.fomwan.org>

¹³⁹ Es ist aufgrund der Formulierung „the President“ nicht eruierbar, ob nur Frauen die Präsidentschaft übernehmen können oder es auch Männern möglich ist, dieses Amt zu bekleiden (vgl. fomwan.org/fomwan).

- Intellectual and economic empowerment of women through capacity building workshops, seminars, etc.
- Care of early school leavers (Drop-outs or school age children not enrolled)
- Rehabilitation of school children, abandoned children, orphans and refugee children.
- Provision of girl-child education and adult literacy for women both in English and Arabic through establishment of schools, both formal and informal.
- Youth programs for youth development e.g. youth camps for girls.
Encouraging Muslim women to establish groups throughout the country for educational and da'awah purposes.
- Establishing a framework for national cooperation and unity among women Islamic Associations.“ (fomwan.org/about_fomwan)

Auch wenn die religiöse Bildung dazu dienen soll, den islamischen Glauben zu festigen bzw. zu verbreiten, legt FOMWAN auch einen Schwerpunkt darauf, den muslimischen Frauen durch Bildung einen höheren sozioökonomischen Status zu ermöglichen, aber auch Kindern und Jugendlichen eine gute Erziehung garantieren zu können.

Zusätzlich zählen auch Gesundheitsvorsorge, humanitäre Hilfe und die Ermöglichung von Mikrokrediten zu ihren Einsatz- und Tätigkeitsfeldern (vgl. fomwan.org/about_fomwan). Dadurch, dass FOMWAN eine NGO ist, die nicht nur bei den Vereinten Nationen einen Beraterstatus inne hat, sondern auch mit der nigerianischen Regierung in Kontakt steht, nimmt sie oft Einfluss auf bildungspolitische Programme (vgl. fomwan.org/about_fomwan).

Zu ihren diesbezüglichen politischen Inhalten (*Policies*) gehören:

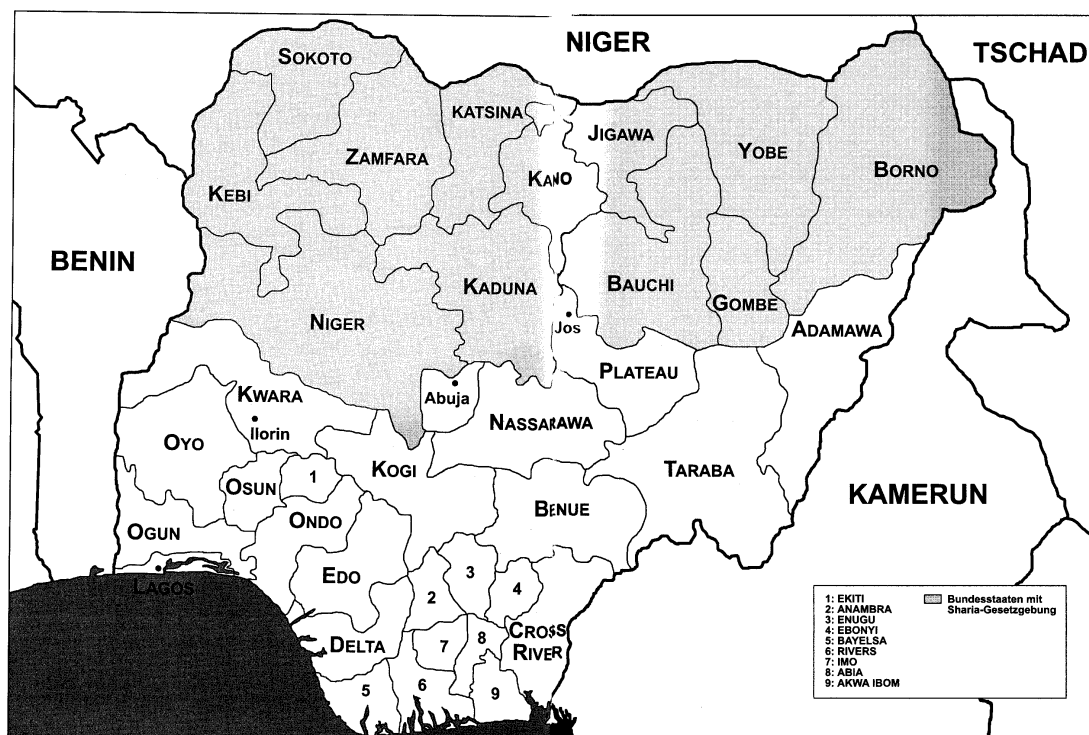
- „– Advocacy for the retention of girls in the Schools.
- Advocacy for continuing education for married women, because marriage should not be a barrier to learning.
- Promoting Education as a means to poverty Eradication.
- Promoting the integration of Qur’anic schools to include literacy, numeric and vocational training.
- Promoting the nomadic education and education for the handicapped and others in difficult exceptional Circumstances.
- Promoting Market Women Education in basic literacy skills.“
(fomwan/about_fomwan)

FOMWAN wird durch Spenden finanziert, wird zudem auch von Organisationen wie des *British High Commission-Youth Rehabilitation Centre*, der *UNICEF*, des *Save our Children -England* und der *OSIWA – Rights of Muslim Women under the Sharia* unterstützt (vgl. fomwan.org/fomwan).

Diese Auswahl an Organisationen, die sich an Projekten von FOMWAN finanziell beteiligten, zeigt, dass FOMWAN sich innerhalb von dreißig Jahren zu einer großen, einflussreichen und anerkannten Organisation entwickelt hat, die unter Berufung auf den Islam Kindern und Frauen zu Bildung/Ausbildung und einer besseren Lebensqualität verhilft/verhelfen will.

5. Die Sharia-Debatte seit der Zivilregierung Nigerias (1999)

Die jahrzehntelange Sharia-Debatte erreichte ab Ende Oktober 1999 einen neuen Höhepunkt. Denn wenige Monate nach der Entstehung der Vierten Republik am 29. Mai 1999 unter Präsident Obasanjo wurde die Sharia im Strafrecht unter dem Gouverneur Alhaji Ahmed Sani Yerima im Bundesstaat Zamfara eingeführt und 2000 implementiert. Im Laufe des Jahres 2000 wurde in elf weiteren Bundesstaaten des Nordens ebenfalls die „volle Sharia“ implementiert.



(aus Harnischfeger 2006: Abb.2, o.S.)

Diese Karte soll die zwölf Bundesstaaten veranschaulichen, die die Sharia im Strafrecht implementierten: Sokoto, Zamfara, Kebi, Niger, Katsina, Kaduna, Kano, Jigawa, Bauchi, Yobe, Gombe und Borno.

Die Auswirkungen auf Muslime/Muslimas, ChristInnen und AnhängerInnen traditioneller Religionen, die in den Bundesstaaten leben, sind längerfristig beträchtlich. Auch kann die Gefahr einer Ausrufung Nigerias zum islamischen Staat nicht mehr als

realitätsferne Übertreibung abgetan werden¹⁴⁰. Die Tatsache, dass die Sharia von Politikern, den Gouverneuren der Bundestaaten, eingeführt wurde, lassen Auseinandersetzungen mit der Thematik im Hinblick auf einen regierungspolitischen Diskurs als logische Konsequenz erscheinen. Doch ist gleichzeitig zu betonen, dass viele Muslimas und Muslime – vor allem im Norden – die Sharia als göttliches Recht an sich nicht ablehnen, die willkürliche Auslegung und Implementierung jedoch religiös-politische Diskurse heraufbeschwören.

In diesem Kapitel sollen die regierungspolitischen Debatten einerseits und die gesellschaftspolitischen Diskurse in Bezug auf muslimische Frauen andererseits einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

Immer wieder in Nigerias Geschichte kam es zu heftigen Debatten und Auseinandersetzungen im Hinblick auf eine etwaige Implementierung der Sharia. Warum aber wurde kurz nach der Ausrufung der Vierten Republik die volle Sharia in einem radikalen Schritt eingeführt? Warum von einem Politiker, dem Gouverneur von Zamfara? Kann die Einführung der Sharia im Strafrecht als strategische Maßnahme gesehen werden, um die junge Republik mit einem Präsidenten aus der Südregion zu destabilisieren? Oder ging es tatsächlich primär um die Durchsetzung der Sharia?

Wenn die Sharia durch MuslimInnen als Rechtsinstanz an sich nicht in Frage gestellt wird, welche Thematiken werden aber von Frauen/Männern in Bezug auf rechtliche Auswirkungen, hier vor allem muslimische Frauen betreffend, aufgegriffen und kritisiert? Wie finden sie Eingang in den politischen Diskurs?

5.1. Die Sharia-Debatte seit der Unabhängigkeit

Ab der Unabhängigkeit am 1. Oktober 1960 galt das Islamische Recht in Nordnigeria, aber nur Bereich des *Personal Law*. Es wurde zwar als Heiliges Recht anerkannt, die Emire fungierten als richterliche Instanzen, waren aber ohne Entscheidungsgewalt in Strafsachen. Das Islamische Recht wurde also nicht durch den *Criminal Code* vertreten, sondern durch zwei Rechtskodices, den *Penal Code* und den *Criminal Procedure Code*. Das nigerianische Strafrecht wurde „vereinheitlicht“, indem der *Penal Code* künftig alle

¹⁴⁰ Die sich mehrenden Gewaltakte von Banden und Organisationen wie Boko Haram zeugen von den brutalen Versuchen, Nigeria zu einem islamischen Staat umzuformen.

Straftaten enthielt, die im *Criminal Code* aufgeführt waren. Auf die islamische Moral wurde insofern Rücksicht genommen, als der *Penal Code* das Verbot von außerehelichem Geschlechtsverkehr und Alkoholkonsum aufnahm. Das Zuwiderhandeln hatte dann mit Stockschlägen geahndet zu werden. Wenngleich diese im Koran explizit festgelegten Strafen aufgenommen worden waren, so wich mit dem *Penal Code* die Handhabung des Islamischen Rechts durch die malikitische Rechtsschule (vgl. Abun-Nasr 1993b: 201, 213).

Als unter der Militäregierung im Jahre 1967 der Norden in sechs Bundesstaaten mit je eigenen Gouverneuren geteilt wurde und ein Jahr später eine eigene Staatsverwaltung erhielten, verlor der Norden seine Unabhängigkeit in Belangen von Rechtsfragen (vgl. Abun-Nasr 1993a: 21). Die Länderregierungen der Nordregion verfügten zwar jeweils über einen eigenen *Sharia Court of Appeal*, doch gab keine Institution des übergeordneten islamischen Gerichtshof mehr, durch den eine einheitliche Auslegung der Sharia möglich gewesen wäre. Berufungen in letzter Instanz wurden vom säkularen *Supreme Court* verhandelt, der mitunter für die Wahrung der föderalen Verfassung verantwortlich ist. Eine Autonomie, bereits vorher auf das Privatrecht beschränkt, war nicht mehr gegeben (vgl. Harnischfeger 2006: 75).

In der zweiten Verfassung des unabhängigen Nigeria von 1963, wurde Nigeria noch explizit als „säkularer Staat“ festgelegt. Die Wortwahl in Bezug auf die staatliche Religionsfrage war in den Verfassungen der Jahre 1979 (Zweite Republik), 1989 (Dritte Republik) und 1999 (Vierte Republik) jedoch eine andere.

Dem Staatschef General Yakubu Gowon, einem Christen aus dem *Middle Belt*, von der Elite aus dem Norden unterstützt, waren die Implikationen der Registrierung Nigerias als Mitglied in der *Organization of Islamic Confernce* (OIC) nicht bewusst. Erst als es zu massiven Protesten kam, wurde die bereits entsandte Delegation nur dazu ermutigt, für Nigeria einen Beobachterstatus einzunehmen (vgl. Adigwe/Grau 2007: 88).

In der nigerianischen Verfassung von 1979 wurde festgehalten, dass weder die Föderationsregierung noch die der einzelnen Bundesstaaten eine Religion als Staatsreligion annehmen können sollten (vgl. Adigwe/Grau 2007: 88, 92f.). Der Begriff des „säkularen Staates“ kam darin nicht mehr vor und der Versuch, einen Sharia-Gerichtshof auf Bundesebene zu etablieren, scheiterte. Der Kompromiss, den General Obasanjo im Hinblick auf die Zweite Republik durchsetzte, erwirkte bei keiner der

Konfliktparteien Zufriedenheit. Hierdurch wurden zwar religiöse Aktivitäten des Staates beschränkt, aber die vagen Formulierungen in der Verfassung ermöglichten keine klaren Schritte im Falle von Problemen (vgl. Harnischfeger 2006: 77).

Auch die 1980er und -90er Jahre waren stets von der Sharia-Debatte überschattet. Unter Präsident Babangida wurde Nigeria im Jahre 1986 Mitglied des OIC, dies ließ erneut die Einführung der vollen Sharia befürchten. Die Schariatsdebatten während der beiden Jahrzehnte entfachten sich um das Thema, ob ein *Federal Sharia Court of Appeal* in der Verfassung verankert werden solle. Doch wegen der zahlreichen Proteste von ChristInnen und Demonstrationen von GegnerInnen und BefürworterInnen stoppten die Militärregierungen wieder die Debatten, bis sie Jahre später erneut auftauchten (vgl. Mohammed 2003: 12).

Als im Jahre 1999 die Vierte Republik, mit Obasanjo als zivilen Präsidenten, ausgerufen wurde, trat die neue demokratische Verfassung, auf die früheren Verfassungen aufbauend, in Kraft. Die Verfassung räumte den 36 Bundesstaaten relativ große Autonomie in politischen Belangen ein. So konnten die Gouverneure diese für sich nutzen und sich somit vermehrt vor dem Einfluss der Zentralregierung abschirmen (vgl. Harnischfeger 2006: 89). Das Konzept „One North“ hatte allerdings dadurch auch an Relevanz verloren (vgl. Mohammed 2003:18).

Bei der Einführung der Sharia im Strafrecht im Bundesstaat Zamfara drängte sich bei den GegnerInnen der Verdacht auf, dass es sich um eine Maßnahme handle, die eine Destabilisierung der politischen Verhältnisse zum Ziel habe. Auch die Tatsache, dass ein Gouverneur, also ein Politiker, Alhaji Ahmed Sani Yerima, Gouverneur des Bundesstaates Zamfara die volle Sharia Ende Oktober 1999 forderte und im Jahre 2000 implementierte, trug zu dieser Interpretation bei (vgl. Ubah 2001: 326).

Als mögliche Gründe, warum elf weitere Staaten nachfolgten, können strategische Zwecke für künftige Wahlen, die überwiegende Mehrheit muslimischer Bevölkerung im Norden und Obasanjos fehlende klare Stellungnahme dagegen angegeben werden (vgl. Mohammed 2003: 14ff). Aber auch die Hoffnung der muslimischen Bevölkerung im Norden, die – zermürbt durch die Korruption der vergangenen Jahrzehnte – die Sharia als Gerechtigkeitsinstrument auch zur Kontrolle der Machthabenden herbeisehnte. Diese Stimmung und die Hoffnung der Bevölkerung auf eine gerechtere Gesellschaft

wurde von Gouverneuren aufgegriffen und ausgenutzt (vgl. Kukah 2003, nach Adigwe/Grau 2007: 100).

Auch die islamischen Rechtsgelehrten und Eliten unterstützten dies fast geschlossen oder wagten es zumindest nicht, sich in der Öffentlichkeit dagegen auszusprechen. Nur ein führender Rechtsgelehrter namens Al-Zakzaky sprach sich dagegen aus - mit der Argumentation, dass die Gesellschaft für die Implementierung noch nicht reif sei. Die Sharia solle von einem „Mann der Religion“ in einem islamischen Staat und nicht von Politikern eingeführt werden, da es von diesen nur als Mittel zur Unterdrückung von Menschen instrumentalisiert werde, während hingegen die eigentlichen Verbrecher, beispielsweise solche, die Millionen von Naira veruntreuten, unbestraft blieben (vgl. Ubah 2001: 327). Tatsächlich hatte sich ein Großteil der muslimischen Bevölkerung vergeblich erhofft, dass mittels Sharia die Korruption bekämpft werden könne, gegen die der Staat offenbar machtlos war.

5.2. Das islamische Gericht und die Sharia im Strafrecht

Frauen konnten vor der Einführung der Sharia im Strafrecht den Gerichtshof als politische Arena für ihre Anliegen nutzen. Viele scheuten sich nicht davor, ihre privaten Probleme zur Sprache zu bringen, um dadurch ihre Forderungen zu verstärken und sie durchzusetzen. Die beiden Anliegen, bei denen sie sich sicher sein konnten, dass der Gerichtshof diese ernsthaft erwägen und oft zu ihren Gunsten entscheiden würde, waren Fragen des Geschlechtslebens und Unterhaltsforderungen. Dadurch konnten sie eine offene Verhandlungsstrategie wählen und entweder die Auflösung der Ehe erreichen oder mithilfe des Gerichts einen Kompromiss bewirken (vgl. Adamu 2004: 296, 299). Als Beispiel führt Adamu (2004: 299) eine Frau an, die sich bei Gericht über ihren Mann beklagte, der sie täglich mehrmals zu Geschlechtsverkehr am Tag nötigte. Der Ehemann musste sich vor Gericht verantworten und einen Kompromiss akzeptieren. Den Ehemann wegen zuviel oder auch zuwenig sexueller Aktivität vor das islamische Gericht zu zitieren und ihn somit in der Öffentlichkeit der Lächerlichkeit preiszugeben, wurde mit der Inkludierung des Strafrechts in die Sharia-Jurisdiktion für Ehefrauen gefährlich. Die mögliche Umkehrung, von der Akteurin zum Opfer (gemacht) zu

werden, ist bereits durch viele Beispiele belegbar (vgl. Adamu 2004: 300f.). Darüberhinaus wurde außerehelicher Geschlechtsverkehr kriminalisiert.

Bei etwaigem Ehebruch 1) müssen vier ehrenvolle Zeugen die „Tat“ beobachtet haben¹⁴¹; 2) muss die Person, die gesteht, erwachsen, bei klarem Verstand sein und freiwillig und ohne Zwang gestehen; 3) muss bei zeugenloser Bezeichnung die „Tat“ sei es von der Frau oder vom Mann bei viermaligem Schwur auf den Koran bestätigt werden¹⁴²; 4) muss als Beweis eine Schwangerschaft vorliegen.

Schwangerschaft wird nur in der malikitischen Rechtsschule als Beweis für Ehebruch oder Unzucht zugelassen (vgl. Iman 2001).

Außereheliche Schwangerschaft zählt als Beweis für Unzucht, ohne dass die Umstände – wie Vergewaltigung – berücksichtigt werden. Junge Mädchen, die im Straßenverkauf tätig sind, sind durch sexuelle Übergriffe besonders gefährdet; sie werden zur Verantwortung gezogen, ohne dass der Täter bestraft wird. Die beteiligten Männer werden nicht zur Rechenschaft gezogen, da die Schwangerschaft nur Frauen belastet und deshalb nur sie bestraft werden (vgl. Adamu 2004: 299f.).

Ein Fall, der international für Aufsehen sorgte, war der der Safiya Husaini im Jahr 2000 – im selben Jahr, als die Mehrheit der Bundesstaaten im Norden die „volle Sharia“ eingeführt hatte. Sie wurde in Tungan Tudun im Bundesstaat Sokoto des Ehebruchs angeklagt. Die Polizei brachte Safiya Husaini wegen des Delikts der Unzucht, die Anklage basierte nur auf Gerüchten, vor Gericht. Dieses wiederum nahm den Fall ohne eine formale Anklage an, handelte aber „unislamisch“, indem es sie ohne vorliegendes Geständnis zum Tod durch Steinigung verurteilte. Dabei wurde Safiya Husaini, die mit der neuen Rechtslage keineswegs vertraut war, nicht über die Schwere des Vergehens und die mögliche Bestrafung aufgeklärt, was gegen die nigerianische Verfassung verstieß und auch einigen Aussagen des Propheten widersprach (vgl. Adamu 2004: 301f.). Husaini wurde also wegen „Verfahrensmängeln“ doch nicht zu Tode gesteinigt. Abgesehen davon, dass im Koran eine Aufforderung zur Steinigung aufgrund von

¹⁴¹ Siehe Sure 24:4 „Und diejenigen, die züchtige Frauen verklagen, jedoch nicht vier Zeugen beibringen – geißelt sie mit achtzig Streichen und lasset ihre Aussage niemals gelten, denn sie sind es, die ruchlose Frevler sind.“ (Sure 24: 4, nach Yücelen 1988: 44)

¹⁴² Die Sure 24: 6 besagt: „Und jene, die ihre Gattinnen verklagen und keine Zeugen haben außer sich selber – die Aussage eines Mannes allein von solchen Leuten soll (genügen), wenn er viermal im Namen Allahs Zeugenschaft leistet, daß er zweifelsohne die Wahrheit redet.“ (Sure 24: 6, nach Yücelen 1988: 44)

Ehebruch nicht vorkommt,¹⁴³ was durchaus als Verteidigungsargumentation eine Relevanz darstellt, so war auch die Einhaltung der eben vier genannten Punkte durch das Gericht weder gewährleistet worden noch sind im Verfahren Mann und Frau gleich behandelt worden. Der Mann kam glimpflich davon, über Safiya Husaini jedoch wurde schärfstens Gericht gehalten. Der Gender-Bias an den Gerichtshöfen wird anhand dieses Beispiels ersichtlich (vgl. Adamu 2004: 201).

Aber auch der Klassenbias zeigt sich in der Gesetzesanwendung. Denn es werden zumeist nur Arme bestraft und verurteilt, am häufigsten ist die verarmte Landbevölkerung betroffen. Während beispielsweise Dieben aus ärmlichen Verhältnissen ihre Gliedmaßen zur Strafe amputiert werden, können sich reiche Leute freikaufen bzw. sind Reiche, die „staatlich sanktionierte Korruption“ betreiben durch das Patronagesystem der Regierung geschützt (vgl. Adamu 2004: 300). Die Frage von Adamu in Bezug auf Strategien muslimischer Frauen bei Gericht nimmt aufgrund der Kriminalisierung von außerehelichem Geschlechtsverkehr auch andere weitreichende Dimensionen an: „Können Frauen ihre Ehemänner vor Gericht bringen unter der Anklage, sie hätten außereheliche sexuelle Beziehungen, wo sie doch wissen, dass ein solches Vergehen die Todesstrafe nach sich zieht?“ (Adamu 2004: 300f.) Solch eine Anklage könnte aber auch aus Mangel an Beweisen und der vorherrschenden Meinung, dass Frauen die Verführerinnen seien, ein schwieriges Unterfangen darstellen. Außerdem: Welche Folgen hätte das dann für die beim Ehebruch beteiligte Frau?

5.3. Das Shariatsrecht – Strategiemöglichkeit für Frauen?

Aber es gibt auch Strategien für Frauen, um sich eventuell das Shariatsrecht zu Nutze machen zu können. Diesbezüglich soll kurz auf das niedrige Heiratsalter eingegangen werden. Maryam Uwais (2004) betont in ihrem Artikel „Law&Human Rights: The Compatibility of the Child Rights Act with Islamic Legal Principles“ das Faktum, dass im Shariatsrecht nicht ausdrücklich davon gesprochen wird, dass ein Mädchen mit Eintritt der Pubertät heiraten müsse.

¹⁴³ Sure 24:2: „Weib und Mann, die des Ehebruchs oder der Hurerei schuldig sind, geißelt sie beide mit einhundert Streichen. Und laßt nicht Mitleid mit den beiden euch überwältigen in (der Ausführung) von Allahs Urteil, wenn ihr an Allah und an den Jüngsten Tag glaubt. Und eine Anzahl der Gläubigen soll ihrer Strafe beiwohnen.“ (Sure 24: 2, nach Yücelen 1988: 44)

Auch im Koran ist das etwaige Heiratsalter nicht explizit erwähnt; es würde außerdem mehr auf religiöse Bildung Wert gelegt als auf Heirat. Uwais verweist auf Gefahren bei vorzeitiger Heirat hin, nämlich auf Krankheiten, beispielsweise durch zu frühe Schwangerschaft. Mädchen werden oft schon nach Eintritt in die Menarche, was schon ab dem 9. Lebensjahr sein kann, verheiratet und bald darauf schwanger. Es kann dabei passieren, dass sie durch die Schwangerschaft an VVF¹⁴⁴ erkranken und sterben. Die Strategie von Frauen besteht nun in ihrer Forderung nach Fixierung eines Mindestalters für die Verheiratung von Mädchen, mit der Argumentation, dass auch andere Sharia-Staaten, wie Marokko¹⁴⁵, eine solche Festsetzung vorgenommen haben. Damit kann diese Problematik in einen regierungspolitischen Diskurs einfließen. Die Implementierung der Sharia, als *islamic heritage* und *substantive justice* wird auch von Uwais nicht in Frage gestellt, sie versucht aber, die Vereinbarkeit mit den Menschenrechtsnormen in Bezug auf Schutz der Kinder und ihrer Rechte zu betonen (vgl. Uwais 2004).

Trotz Klassenbias und Genderbias bei der Anwendung der Sharia – die Repressionen durch das Shariatsrecht bekommen neben Frauen hauptsächlich Arme und Marginalisierte zu spüren – sieht Adamu (2004: 300) in der Anwendung der Sharia bei Alkoholkonsum Möglichkeiten, das Trinkverhalten der Ehemänner vorbeugend zu kontrollieren. Denn Alkoholkonsum geht zumeist mit schwerwiegenden Konsequenzen für die Familie einher - wie häusliche Gewalt und Einbußen im Familieneinkommen. Alkoholkonsum stellt keine Seltenheit dar, obwohl Alkoholgenuss schon immer unter Strafe stand und als unmoralisch verpönt ist.

In Bezug auf die Bildung könnten Frauen in den Bundesstaaten, die die Sharia implementiert haben, nun verlangen, die allgemeine Schulpflicht für Frauen durchzusetzen, da dies in der Sharia nicht abgelehnt wird (vgl. Adamu 2004: 300).

¹⁴⁴ Vesiko-Vaginal-Fisteln. Die Fisteln, Gewebsdefekte, entstehen durch den Dauerdruck des kindlichen Kopfes im Geburtskanal (vgl. Kleiner-Bossaller 1993: 106).

¹⁴⁵ Das Mindestalter für Mädchen liegt bei 15 Jahren, das für Buben bei 18 Jahren (vgl. Uwais 2004).

5.4. BAOBAB for Women`s Human Rights

BAOBAB for Women`s Human Rights entstand 1996 als eine non-profit und regierungsunabhängige Organisation, die sich mit den Rechten von Frauen innerhalb der *customary*¹⁴⁶, *statutory*¹⁴⁷ and *religious rights* in Nigeria beschäftigt. Bereits drei Jahre zuvor war ein Projekt entstanden, welches vom internationalen Solidaritätsnetzwerk *Women Living Under Muslim Laws* (WLUML) ins Leben gerufen worden war. Siebzig ExpertInnen wie Frauenrechts-AktivistInnen, religiöse Gelehrte, AnwältInnen, SozialwissenschaftlerInnen, HistorikerInnen und LinguistInnen mit Forschungsschwerpunkt auf der arabischen Sprache nahmen daran teil. Aufgrund der intensiven Zusammenarbeit entstand schließlich diese Organisation, die sich nach dem in Afrika weit verbreiteten Baobabbaum benannte (vgl. BAOBAB 2003: 6). Mit der Implementierung des Shariatsrechtes im Strafrecht bekam ihre Arbeit eine zusätzliche Brisanz in Bezug auf die Verbesserung und Gewährleistung von Frauenrechten. In ihren Analysen und Offenlegungen einzelner Schicksale machen sie nicht nur auf Rechtsverletzungen aufmerksam, sondern sie prangern diese auch an. In ihren Berichten, die sie online publizieren und den LeserInnen frei zugänglich machen, sprechen sie wichtige Themen an wie Ehe, Scheidung, Bildung, Erbrecht, Gleichheit von Frauen und Männern, Vormundschaft über die Kinder, politische Beteiligung etc. Zu ihren Zugangsweisen gehören die Analysen der islamischen Rechtsauslegungen, aber auch Querlesen des Qur`an und der Hadithe, um auf die vorherrschenden Missinterpretationen hinzuweisen. Zu den führenden Köpfen von BAOBAB zählt Ayesha Imam, Mitglied von WIN, was auf eine Vernetzung der Organisation mit anderen bedeutenden Organisationen schließen lässt (vgl. Imam/Fijabi/Akilu-Atta 2005: 3,5,7).

¹⁴⁶ „Customary laws (sometimes referred to as traditional laws) generally include some form of a peoples` pre-colonial laws (customs and practices) and are usually unwritten. By the twentieth century customary laws had been largely restricted to personal status concerns (e.g. marriage, divorce, custody) and community-derived property (especially land). Customary laws may themselves have been derived from long-established practices (tradition) or from the decisions of bodies that had authority in the past (such as rulers or perhaps village councils). Some practices may also derive from religious sources [...].“ (Imam/Fijabi/Akilu-Atta 2005: 16)

¹⁴⁷ „Statutory laws include all the Acts and statutes passed by legislative bodies (such as parliaments or houses of assembly) in civilian democratic governments, as well as the decrees and edicts issued by military regimes or civilian dictators.“ (Imam/Fijabi/Akilu-Atta 2005: 16)

5.5. Kritik an gegenwärtigen Genderverhältnissen

Es sprechen sich nicht nur Organisationen kritisch in Bezug auf Genderverhältnisse aus, sondern auch Einzelpersonen. Der Gelehrte für islamisches Recht und Wirtschaftswissenschaften, seit 2009 als Gouverneur für die nigerianische Zentralbank tätig, Sanusi Lamidi Sanusi, gibt in Bezug auf „Shariah and the Women Question“ zu bedenken, dass das Islamische Recht als Legitimation für ungerechte Genderverhältnisse, die weniger religiöser als vielmehr sozioökonomischer und kultureller Natur sind, missbraucht werden kann:

„If care is not taken, the wholesale adoption of the legal rulings and priorities of this milieu will lead to the religion of Islam being used as a divine license for inherently unfair gender relations which are a part of the Northern social formation. Even a cursory student of Islamic history knows that all the trappings of gender inequality present in the Muslim society have socio-economic and cultural, as opposed to religious roots. [...] men are the ultimate beneficiaries of this inequality but also because only those who are victims of injustice tend to see it and appreciate the absurdity of attributing it to God.“ (Sanusi 2000: 2)

Aber nicht nur diese Folgen und die Tatsache, dass davon hauptsächlich Männer profitieren, gefährden die gesellschaftlichen Veränderungen im Norden Nigerias, die vor der Implementierung der Sharia eingeleitet worden waren. Auch Konflikte der Frauen untereinander könnten sich fatal in ihrem Kampf um ihre Rechte auswirken.

Fatima Adamu (2006: 8) ist der Meinung, dass es muslimischen Frauen bisher noch nicht gelungen ist, effizient zusammenzuarbeiten und eine Strategie zu entwickeln, die dem Genderbias, verstärkt durch die Implementierung der Sharia, entgegenwirkt. Durch die extreme Polarisierung wurde bisher eine breit angelegte Reflexion darüber verhindert. So entstand der Druck, sich für eine der Positionen zu entscheiden: entweder „Islamistin“ zu sein oder „Feministin“. Adamu (2006:8), die gefragt wurde, zu welcher Position sie sich bekenne, gab beide an. Diese Antwort ist für viele zu ambivalent, da die beiden Positionen häufig als unvereinbar gelten. Adamu stellt dazu fest:

„If one is Islamist then feminism is a taboo, because feminism is Western and denounces the Islamic stance on women. Similarly, if one is feminist then one can not be Islamist because Islam is oppressive against women and stands against the women`s rights.“ (Adamu 2006: 8)

Durch die Beibehaltung und Fortsetzung der antagonistischen Sichtweisen wird es möglich, die Marginalisierung muslimischer Frauen wieder voranzutreiben und Frauen dabei zu behindern; gemeinsam Strategien zu entwickeln, bei denen ihnen das Islamische Recht von Nutzen sein kann, um einigen diskriminierenden gesellschaftlichen Verhältnissen entgegenwirken zu können (vgl. Adamu 2006: 8).

Eben dadurch, dass viele Frauen nun die Zeit dazu aufwenden, sich entweder als Muslima oder als Feministin bzw. Nicht-Feministin zu definieren, bleibt kaum mehr etwas für das Knüpfen von Frauenbanden und Strategieentwickeln. Schon Lerner (1998: 26f.) verwies mittels historischer Belege auf die zahlreichen Rechtfertigungsbekundungen, die Frauen dazu nötigten, vom eigentlichen Problemlösen abzuweichen. So könnte vielleicht der von Ogundipe-Leslie (1994) entwickelte Begriff STIWANISMUS, als afrikanisches Pendant zu Feminismus erdacht, dazu beitragen, über antagonistisch wahrgenommene Selbstidentifikationen hinwegzusehen und stattdessen ermöglichen, Strategien zu entwickeln, um in Zusammenarbeit gemeinsame Vorstellungen und Ziele umzusetzen.

6. Conclusio

In dieser Arbeit wurden die unterschiedlichsten Spielarten von politischer Präsenz und Partizipation von muslimischen Frauen im Norden Nigerias untersucht. Basierend auf der Fragestellung: „Was veranlasst/e muslimische Frauen im Norden Nigerias dazu, politisch zu agieren?“, lag die Intention dieser Arbeit folglich nicht darin, politisches Handeln zu beweisen. Vielmehr wurde diese Tatsache vorausgesetzt und davon ausgehend wurden die Strukturen gesellschaftlichen Zusammenlebens historisch untersucht und analysiert.

Mögen auch afrikanische Frauen mit dem Begriff des Feminismus hadern, so gilt dies aber meistens nicht für das, wofür er steht, für Selbstbestimmung und Gleichberechtigung. Diese Forderungen finden sich folglich in ihren selbst entwickelten Konzepten wieder. Auch diejenigen muslimischen Frauen, die sich theoretisch nicht mit unterschiedlichen Konzepten auseinandersetzen können/wollen, sind sich ihrer Möglichkeiten durchaus bewusst, indem sie ihre Rechte im Namen und Rahmen des Islam durchsetzen/durchsetzen.

Der islamische Glaube hat eine lange Tradition im Norden des heutigen Nigerias; ohne historische Aufarbeitung können die sozialgesellschaftlichen und sozialpolitischen sowie regional- und bundespolitischen Strukturen der Gegenwart nicht verstanden und erklärt werden.

Der Beginn der Arbeit galt der Analyse von Mythen, die nur mit Vorbehalt als historische Quellen angesehen werden können und sollen, aber über ihre Verwendung und Instrumentalisierung interessanten Aufschluss über die jeweilige Gesellschaft geben können. So kann also die Dauralegende mitunter als ein Erklärungsmodell für den Einzug des Islam und die patriachale Gesellschaftsordnung interpretiert werden. Doch erzählt die Dauralegende vor allem die Entstehung der sieben „echten“ Hausstaaten und die der „unechten“/„unreinen“ Sieben. Kano, als wichtiger Hausstaat und ab der Unabhängigkeit als wichtiger Bundesstaat, wurde als lokaler Forschungsschwerpunkt für die Arbeit ausgewählt.

Kano hatte sich spätestens ab dem 14. Jahrhundert zu einem blühenden monarchischen Staat entwickelt, der aufgrund der günstigen Lage zwischen zwei Handelsrouten florierte. Im Gegensatz zu einigen anderen Hausstaaten herrschte dort nie eine

Königin, doch konnten Mütter oder Gemahlinnen von Herrschern, im Falle der Maidaki Auwa sogar beides, weitgehend am politischen Geschehen mitwirken. Die Quellen geben jedoch nur vom Wirken der königlichen MachthaberInnen und der Aristokratie sowie Titel- und LehensinhaberInnen Zeugnis, jedoch nicht von der „einfachen“ Bevölkerung- aus diesem Grund entsteht nur ein einseitiges, also kein komplexes Bild. Ab dem 15. Jahrhundert begann sich der Einfluss des Islam stärker zu zeigen. Jedoch blieben der Islam und im Zuge dessen die Seklusion als gesellschaftliches Prestige nur auf die herrschende Oberschicht in den Städten beschränkt.

Dies änderte sich hingegen, als zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Jihad, von Usman d'an Fodio ausgerufen wurde und es zur radikalen Erneuerung der bisherigen Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen kam. Die regierenden Hausaherrscher wurden durch Emire ersetzt, die künftig die Geschicke der Hausastaaten individuell – d.h. ohne zentrale Vorgaben – leiteten und die politischen Strukturen den religiösen Normen und der religiösen Moral des Islam anpassten. Seine religiösen Gebote und Regeln für Frauen, von seiner gelehrten Tochter Nana Asma`u und ihren Mitstreiterinnen in großen Teilen des Nordens verbreitet, sahen religiöse Bildung und folglich Rückzug ins Private vor. Doch die empfohlene Seklusion konnten sich nicht viele leisten, wurde doch der Lebensunterhalt vom Großteil der Bevölkerung, also auch von Frauen, durch Agrar- und Feldwirtschaft bestritten.

Britischer Kolonialismus und *Indirect Rule* brachten generell einen fatalen Wandel der Gesellschaft mit sich und einen weiteren folgeschweren Einschnitt für die Frauen. Die Politik des Desinteresses gegenüber der weiblichen Bevölkerung zeigte sich im Fall der Abschaffung der Sklaverei. Zwar wurde ein Stichtag bestimmt, ab dem die Neugeborenen von Sklavinnen frei sein sollten, doch wurden die bestehenden Verhältnisse von SklavInnen weder verbessert noch beendet. Dies zeigt sich vor allem bei den Konkubinen, die weiterhin ihren Herren ausgeliefert waren und nur bei schweren Misshandlungen auf Unterstützung von Seiten der britischen Administration zählen konnten. Doch vielen gelang es, zu fliehen oder ihr Helfer (und eventuell späterer Ehemann) konnte die Kompensationszahlungen an ihren ehemaligen Besitzer begleichen. Letztere hatten als Ehefrauen nun einen anderen Status und viele unterstrichen ihn, indem sie freiwillig die Seklusion wählten und einhielten. Ein weiterer Punkt, weshalb während des Indirekt Rule die Seklusion mehr Verbreitung

find, war die Einführung der Pro-Kopf-Steuer. Dadurch, dass der Zutritt in den Bereich der Ehefrauen Männern, außer natürlich dem Ehemann, untersagt war, konnten keine genauen Haushaltsangaben gemacht werden. Diese Strategien können durchaus als Widerstand gegen koloniale Kontrolle, aber auch gegen koloniale Arbeitspolitik angesehen werden.

Mit der Unabhängigkeit änderte sich zunächst offenkundig wenig: Frauen im Norden Nigerias durften weder wählen noch sich explizit politisch betätigen, ohne ihren guten und moralisch unbedenklichen Ruf zu verlieren sowie Anfeindungen und Angriffen konfrontiert zu sein. Einige Frauen wie Gambo Sawaba, die sich in der eher fortschrittlichen Partei des Nordens, der NEPU, engagierten, kämpften jedoch den Repressionen zum Trotz für die Interessen der Frauen. Als 1979 Frauen im Norden Nigerias, nachdem ihnen das allgemeine Wahlrecht 1976 zuerkannt worden war, erstmals wählen durften, wurden sie als Wählerinnenpotential erkannt und angehört. Sogar die moralischen Wertvorstellungen bezüglich politisch handelnder Frauen wurden etwas gelockert. Dennoch gab es weiterhin gesellschaftliche Hindernisse, aber auch Hindernisse im Zusammenhang mit der instabilen politischen Lage und den sich abwechselnden Militärregierungen, die dazu beitrugen, dass die Anzahl der in der Öffentlichkeit präsenten und handelnden Frauen sehr gering blieb.

Doch politisches Handeln von Frauen bezieht sich nicht nur auf die staatliche Politik und ihre Organe sowie auf Parteipolitik. Diese Betrachtung greift zu kurz und blendet den Großteil ihres Handelns aus. Wird aber politisches Handeln so verstanden, dass alle gesellschaftlichen Bereiche als potentiell politisch in Betracht gezogen werden (weiter Politikbegriff), so ändert sich der Blickwinkel, folglich damit die Sichtweise, und ermöglicht völlig neue Einblicke in das alltägliche Geschehen. Die Diplomarbeit basiert auf der Grundannahme, dass „das Private“ ebenfalls politisch ist, und lehnt sich somit an die Argumentationslinie der Zweiten Frauenbewegung an.

Dadurch werden Aspekte sichtbar, die muslimische Frauen Nordnigerias klar und unmissverständlich als politisch handelnde Akteurinnen ausweisen. Diese Aspekte sind im unmittelbaren Umfeld der Frauen vorzufinden. So setzen sie sich für das geistige und körperliche Wohlbefinden von ihren Kindern und Waisenkindern sowie für eine neue Auslegung der religiösen Schriften des Islam ein. Sie kämpfen für ihre Aus- und Weiterbildung, für Chancengleichheit und für ihre ökonomische und persönliche

Unabhängigkeit. Ob in renommierten Organisationen, je nach Interesse säkular wie WIN oder religiös wie FOMWAN motiviert, oder individuell: die Ausführungen ihres Handelns reichen von bedacht-subtilen Manipulationen bis zu offen dargelegten und konfrontativen Anschuldigungen. Auch wenn vieles im individuellen Kampf ausgehandelt wurde und wird, so sind viele ihrer Strategien bereits institutionalisiert.

Einschneidende Veränderungen und Beschränkungen wie die durch das Shariatsrecht im Strafrecht in den letzten Jahren veranlassten die Frauen zur Vorsicht, zu Abwartehaltungen; sie hinderte Frauen aber auch am solidarischen Zusammenhalt und Zusammenarbeiten. Schlimmstenfalls zwang es sie zum Rückzug in den privaten Bereich. Auslegungen und Interpretationen des Shariatsrechts haben sich zumeist für Frauen und Arme negativ ausgewirkt. Doch können die religiösen Gesetze auch zum Vorteil von Frauen ausgelegt und dazu genutzt werden, etwa den Alkoholkonsum der Männer einzudämmen oder auch das Heiratsalter junger Frauen anzuheben.

Die Einführung der Sharia setzt/e aber auch Diskurse in Gang, die eine Positionierung von Frauen verlangt - ist sie Muslima oder aber Feministin? Ein Konsens zwischen den beiden Positionen oder auch eine neue Begrifflichkeit könnte dabei ein guter Ansatz sein, um Neues zu schaffen und Strategien zu entwickeln, die unter Berufung auf den Islam wirksam und effizient Diskriminierungen und Unrecht bekämpfen.

Es ist eine Zeit des Umbruchs, eine schwierige, gefährliche, kräfteaubende, aber auch eine spannende Entwicklung, die die Zukunft nicht nur der muslimischen Frauen des Nordens bestimmen wird.

„[...] women must organise and fight for their full social and economic rights in the family, in the workplace and in society in general – as a necessary part of the continuing struggle to create and develop a just society für all.“
(Ogundipe-Leslie 1985: 1)

7. Bibliographie

Abba, Alkasum (ed., 2000): The Politics of Principles in Nigeria. The Example of the N.E.P.U. Select Documents 1950-1966. Zaria: CEDDERT.

Abraham, Roy Clive (1977²): Dictionary of the Hausa Language. London (et al.): Hodder and Stoughton.

Abubakr, Sa`ad (2001²): Queen Amina of Zaria. In: Awe, Bolanle (ed.): Nigerian Women. A Historical Perspective. Ibadan: Bookcraft LTD/Lagos: Sankore Publishers Ltd., 12-26.

Abun-Nasr, Jamil M. (1993a): Muslime im Nationalstaat Nigeria. In: Abun-Nasr, Jamil M. (ed.): Muslime in Nigeria. Religion und Gesellschaft im politischen Wandel seit den 50er Jahren. Münster/Hamburg: LIT, 1-40.

Abun-Nasr, Jamil M. (1993b): Islamisches Recht im nigerianischen Rechtssystem. In: Abun-Nasr, Jamil M. (ed.): Muslime in Nigeria. Religion und Gesellschaft im politischen Wandel seit den 50er Jahren. Münster/Hamburg: LIT, 201-225.

Acholonu, Catherine Obianuju (1991; 1995): Motherism: The Afrocentric Alternative to Feminism. Owerri: Afa Publications.

Adamu, Fatima L. (2004): Haushaltsstrategien, Frauen und Sharia-Gerichtshöfe in Sokoto/Nordnigeria. Aus dem Englischen übersetzt von Gerhard Hauck. In: Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt 24/95, 284-305.

Adamu, Fatima L. (2006): Women`s Struggle and the Politics of Difference in Nigeria. <http://ebookbrowse.com/fatima-l-adamu-pdf-d14980328>, 5.4.2011.

Adamu, Ladi S. (1995): Hafsatu Ahmadu Bello. The Unsung Heroine. Kaduna: Adams Books.

Adewoye, Dorcas/Shettima, Kolleh/Otu, Deborah (1985): Women And Education. In: WIN (ed.): The WIN Document. Conditions of Women in Nigeria and Policy Recommendations to 2, 000 AD. Samaru/Zaria: WIN, 60-72.

Adigwe, Hypolite A./Grau, Ingeborg (2007): When God Says Yes - Who Can Say No? Religion as a Factor in Political Discourse in Nigeria Since the 1960s. In: Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien 7 (13), 79-110.

Ahmadu-Suka, Maryam. Media Trust donates to Jam'iyyar Matan Arewa. (20.8. 2010)

In:

http://dailytrust.dailytrust.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1492:media-trust-donates-to-jamiyyar-matan-arewa-&catid=1:news&Itemid=2, 4.7.2011

Akor, Ojoma (6.5.2011): Laila Dogonyaro: A eulogium for one of Nigeria's foremost women rights activists. In:

http://www.dailytrust.com.ng/index.php?option=com_content&view=article&id=18721:laila-dogonyaro-a-eulogium-for-one-of-nigerias-foremost-women-rights-activists-&catid=1:news&Itemid=2, 6.4.2012.

Aliyu, Sa`adatu (1988): FOMWAN in Kano State. In: FOMWAN: The Muslim Woman. Magazine of the Federation of Muslim Women's Associations in Nigeria. Minna: FOMWAN 1 (1), 13.

Arndt, Susan (2000a): Feminismus im Widerstreit. Afrikanischer Feminismus in Gesellschaft und Literatur. Münster: UNRAST-Verlag.

Arndt, Susan (2000b): African Gender Trouble and African Womanism: An Interview with Chikwenye Ogunyemi and Wanjira Muthoni. In: Journal of Women in Culture and Society 25 (3), 709-726.

Awe, Bolanle (2001²): Saviours of Their Societies. In: Awe, Bolanle (ed.): Nigerian Women. A Historical Perspective. Ibadan: Bookcraft LTD/Lagos: Sankore Publishers Ltd., 1-11.

Badejo, Babafemi A. (1997): Party Formation and Party Competition. In: Diamond, Larry/Kirk-Greene, Anthony/Oyediran. Oyeleye (eds.): Transition Without End. Nigerian Politics and Civil Society Under Babangida. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers, Inc., 171-191.

BAOBAB for Women`s Human Rights (2003): Sharia implementation in Nigeria: the Journey so far.

<http://www.baobabwomen.org/Sharia%20&%20BAOBAB%20publication.pdf>,
4.8.2012.

Barkow, Jerome (1972): Hausa Women and Islam. In: Canadian Journal of African Studies 6 (2), 317-328.

Beck, Ulrich (1993): Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bello, Ahmadu (1962): My Life. The Conclusion of the Matter. Cambridge: The University Press.

Better Life Programme In Katsina State (1992): The journey so far. Katsina State: Ministry of Information, Home Affairs & Culture.

Bivens, Mary Wren (1997): Daura and gender in the creation of a Hausa National epic. In: African Languages and Cultures 10 (1), 1-28.

Blanckmeister, Elsa Barbara (1989): „Di:n wa dawla“. Islam, Politik und Ethnizität im Hausaland und in Adamawa. Emsdetten: Gehling.

Bloch, Marc (1991): Die Feudalgesellschaft. Stuttgart: Klett-Cotta.

Brooke, James. Birnin Kudu; For Women in Politics; the Micrphone is Dead. (22.8.1988): In: <http://www.nytimes.com/1988/08/22/world/birnin-kudu-journal-for-women-in-politics-the-microphone-is-dead.html>, 8.8.2012.

Brunner, Markus (2000): Nigeria: Politische Herrschaft zwischen Militär- und Zivilregierungen. In: Grau, Ingeborg/Mährdel, Christian/Schicho Walter (eds.): Afrika. Geschichte und Gesellschaft im 19. und 20. Jahrhundert. Wien: Promedia, 277-297.

Burnham, Philip/Last, Murray (1994): From Pastoralist to Politician: The Problem of a Fulbe "Aristocracy". In: Cahiers d'Études Africaines (34), Cahier 133/135, L'archipel peul, 313-357.

Callaway, Barbara J. (1987): Muslim Hausa Women in Nigeria. Tradition and Change. Syracuse/New York: Syracuse University Press.

Callaway, Barbara J. (1991): The Role of Women in Kano City Politics. In: Coles, Catherine/Mack, Beverly (eds.): Hausa Women in the Twentieth Century. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 145-159.

Callaway, Barbara/Creevey, Lucy (1994): The Heritage of Islam. Women, Religion, and Politics in West Africa. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers.

Cooper, Barbara M. (1998): Gender and religion in Hausaland. Variations in Islamic practice in Niger and Nigeria. In: Bodman, Herbert L./Tohidi, Nayereh (eds.): Women in Muslim societies. Diversity within unity. Boulder/London: Lynne Rienner Publishers, 21-39.

Crowder, Michael (1984): West Africa under Colonial Rule. London (et al.): Hutchinson University Library for Africa.

Cyffer, Norbert/Hutchison, John (eds., 1990): Dictionary of the Kanuri Language. Dordrecht: Foris Publications/Maiduguri: University of Maiduguri.

Effah-Attoe, Stella A. (2011): Problems Militating Against Women In Politics. <http://www.onlinenigeria.com/links/LinksReadPrint.asp?blurb=151>, 18.6. 2011.

Eickelman, Dale F./Piscatori, James (1996): Muslim Politics. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Euchner, Walter (1972): Staat. In: Görlitz, Axel (ed.): Handlexikon zur Politikwissenschaft 2. Reinbek bei Hamburg: Rohwolt Taschenbuch Verlag GmbH, 427-432.

Falola, Toyin/Adebayo, Akanmu (1985): Pre-colonial Nigeria: north of the Niger-Benue. In: Olaniyan, Richard (ed.): Nigerian History and Culture. Harlow: Longman Group Limited/Ikeja [u.a.]: Longman Nigeria Limited, 56-96.

FOMWAN (1988): The Muslim Woman. Magazine of the Federation of Muslim Women`s Associations in Nigeria. FOMWAN 1 (1).

FOMWAN. ORG:

<http://www.fomwan.org/index.php>, 3.8.2012

http://www.fomwan.org/about_fomwan.php, 3.8.2012

<http://www.fomwan.org/fomwan.php?id=5>, 3.8.2012 und

<http://www.fomwan.org/fomwan.php?id=6>, 3.8.2012

Fuglestad, Finn (1978): A Reconsideration of Hausa History before the Jihad. In: The Journal of African History 19 (3), 319-339.

Gaudio, Rudolf Pell (2009): Allah made us. Sexual outlaws in an Islamic African city. Oxford: Wiley-Blackwell.

Giddens, Anthony (2009⁶): Sociology. Cambridge, Malden: Polity Press.

Gieler, Wolfgang (1993): Nigeria zwischen Militär- und Zivilherrschaft. Eine Analyse der politischen Entwicklung seit der Unabhängigkeit 1960 bis 1990. Münster/Hamburg: LIT.

Goody, Jack (1963): Feudalism in Africa? In: The Journal of African History 4 (1), 1-18.

Gurjewitsch, Aaron J. (2000): Stumme Zeugen des Mittelalters. Weltbild und Kultur der einfachen Menschen. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Hanak, Ilse (1995): Frauen in Afrika: „... ohne uns geht gar nichts!“ Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Wien: Südwind.

Hanisch, Carol (1969). The Personal is Political.

In: <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>, 27.6.2012.

Harnischfeger, Johannes (2006): Demokratisierung und Islamisches Recht. Der Scharia-Konflikt in Nigeria. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.

Hauck, Gerhard (2001): Gesellschaft und Staat in Afrika. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

Herms, Irmtraud (1987): Wörterbuch. Hausa - Deutsch. Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.

Hill, Polly (1972): Rural Hausa: a village and a setting. London: Cambridge University Press.

Hiskett, Mervyn (1984): The Development of Islam in West Africa. Harlow/New York: Longman Group Limited.

Hiskett, Mervyn (1994²): The Sword Of Truth. The Life And Times Of The Shehu Usuman Dan Fodio. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Hogben, Sidney John/Kirk-Greene, Anthony Hamilton Millard (1966): The Emirates of Northern Nigeria. A Preliminary Survey of their Historical Traditions. London: Oxford University Press.

Hodgkin, Thomas (1975): Nigerian Perspectives. An Historical Anthology. London: Oxford University Press.

Ibrahim Jibrin (2004): The First Lady Syndrome and the Marginalisation of Women from Power: Opportunities or Compromises for Gender Equality?

In: <http://agi.ac.za/journal/feminist-africa-issue-3-2004-national-politricks>, 20.9.2012.

Ibrahim, Yusha`u A./Offiong, Adie Vanessa/Chung, Solomon. Laila DogonYaro: Exit of Arewa`s female titan (30.4.2012).

In:

http://weeklytrust.com.ng/index.php?option=com_content&view=article&id=5967:laila-dogonyaro-exit-of-arewas-female-titan&catid=41:news&Itemid=30, 6.4.2012)

Ikime, Obaro (1970): The Establishment of Indirect Rule in Northern Nigeria. In: Historical Society of Nigeria. Tarikh vol. 3 (3), Indirect Rule in British Africa. London: Longman Group Limited, 1-15.

Imam, Ayesha M. (1991): Ideology, the Mass Media, and Women: A Study from Radio Kaduna, Nigeria. In: Coles, Catherine/Mack, Beverly (eds.): Hausa Women in the Twentieth Century. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 244-252.

Imam, Ayesha M. (1994): Politics, Islam, and Women in Kano, Northern Nigeria. In: Moghadam, Valentine M. (ed.): Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective. Boulder/Oxford: Westview Press, 123-143.

Imam, Ayesha M./Fijabi, Mufuliat/Akilu-Atta, Hurera (2005): Women`s Rights In Muslim Laws. A Resource Document.

http://www.baobabwomen.org/publications_womenshr.htm#WRML, 28.4.2009.

Iman, Buba (2001): Safiyatu`s Conviction Untenable Under Sharia. In: Jenda: A Journal of Culture and African Women Studies 2.

<http://www.jendajournal.com/vol1.2./iman.html>, 20.11. 2004.

Isichei, Elizabeth (1983): A History of Nigeria. London/Lagos/New York: Longman Limited Group.

Islam Women:

<http://www.islamwomen.org/Englw/Homepage/HPDetails5.aspx?id=464>, 18.5. 2009.

Kaese, Wolfgang (2000): Akademische Geschichtsschreibung in Nigeria. Historiographische Entwicklung und politisch-soziale Hintergründe, ca. 1955 - ca. 1995. Hamburg: LIT.

Kane, Ousmane (2006): Political Islam in Nigeria. In: Bröning, Michael/Weiss, Holger (eds.): Politischer Islam in Westafrika. Eine Bestandsaufnahme. Berlin: LIT Verlag, 153-178.

Kleiner-Bossaller, Anke (1993): Zur Stellung der Frau in der Hausagesellschaft: Ein brüchig gewordener Konsens. In: Abun-Nasr, Jamil M. (ed.): Muslime in Nigeria. Religion und Gesellschaft im politischen Wandel seit den 50er Jahren. Münster/Hamburg: LIT, 83-126.

Kleiner-Bossaller, Anke/Loimeier, Roman (1995): Radical Muslim Women And Male Politics In Nigeria. In: Reh, Mechthild/Ludwar-Ene, Gudrun (eds.): Gender and Identity in Africa. Münster/Hamburg: LIT, 61-69.

Kolawole, Mary Ebum Modupe (1997): Womanism And African Consciousness. Trenton/Asmara: Africa World Press Inc.

Kopytoff, Igor/Miers Suzanne (1979): African "Slavery" as an Institution of Marginality. In: Miers, Suzanne/Kopytoff, Igor (eds.): Slavery in Africa. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 3-81.

Kraft, Charles Hall/Kirk-Greene, Anthony H.M. (1973): Hausa. London: The English Universities Press Ltd.

Krieger, Kurt (1959): Geschichte von Zamfara - Sokoto-Provinz, Nordnigeria. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Krings, Matthias (1997): Geister des Feuers. Zur Imagination des Fremden im Bori-Kult der Hausa. Hamburg: LIT.

Labinjoh, Justin (1981): The National Party of Nigeria: A Study in the Social Origins of a Ruling Organization. In: Afrika Spectrum (2, 16.Jg.), 193-201.

Lange, Dierk (1984): The kingdoms and peoples of Chad. In: Niane D.T (ed.). General History of Africa IV. Africa from the twelfth to the sixteenth century Paris: UNESCO/London [u.a.]: Heinemann Educational Books Ltd/Berkeley: University of California Press, 238-265.

Last, Murray (1980): Historical Metaphors in the Kano Chronicle. In: History in Africa 7, 161-178.

Lemu, Aisha B. (1980): A Degree Above Them. Observations on the condition of the Northern Nigerian Muslim Woman. Zaria: Gaskiya Corporation LTD.

Lemu, Aisha B. (1988): FOMWAN and its aims. In: FOMWAN (ed.): The Muslim Woman. Magazine of the Federation of Muslim Women's Associations in Nigeria. Minna: FOMWAN 1 (1), 2.

Lerner, Gerda (1998): Die Entstehung des feministischen Bewußtseins. Vom Mittelalter bis zur Ersten Frauenbewegung. Aus dem Engl. von Walmot Möller-Falkenberg. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Loimeier, Roman (1993): Islamische Erneuerung und politischer Wandel in Nordnigeria. Die Auseinandersetzungen zwischen den Sufi-Bruderschaften und ihren Gegnern seit Ende der 50er Jahre. Münster/Hamburg: LIT.

Loimeier, Roman (1997): Die radikale islamische Opposition in Nordnigeria. In: Afrika Spectrum (1, 32.Jg.), 5-23.

Loimeier, Roman/Reichmuth, Stefan (1993): Bemühungen der Muslime um Einheit und politische Geltung. In: Abun-Nasr, Jamil M. (ed.): Muslime in Nigeria. Religion und Gesellschaft im politischen Wandel seit den 50er Jahren. Münster/Hamburg: LIT, 41-81.

Lovejoy, Paul E. (1988): Concubinage and the Status of Women Slaves in Early Colonial Northern Nigeria. In: Journal of African History 29, 245-266.

Lugard, Frederick D. (1904): Northern Nigeria. In: The Geographical Journal XXIII (1), 1-27.

Mabogunje, Akin L. (1976²): The land and peoples of West Africa. In: Ajayi, Jacob Festus Ade/ Crowder, Michael (eds.): History of West Africa. Vol. 1. London: Longman Group Limited, 1-32.

Mack, Beverly (1991): Royal Wives in Kano. In: Coles, Catherine/Mack, Beverly (eds.): Hausa Women in the Twentieth Century. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 109-129.

Mack, Beverly B. /Boyd, Jean (2000): One Woman's Jihad. Nana Asma'u, Scholar and Scribe. Bloomington: Indiana University Press.

Maigida, D.N. (1993): Base Line Survey of Women's Activities in Four Villages of Kano State, Nigeria. Agricultural Mechanization Research Programme. Institute for Agricultural Research, Samaru. Zaria: Ahmadu Bello University.

Mama, Amina (1999): Changes of State: Gender Politics and Transition in Nigeria. <http://www.uct.ac.za/general/inaug/mamafram.htm>, 1-9, 13.5.2005.

May, Michael (2007): Demokratiefähigkeit und Bürgerkompetenzen. Kompetenztheoretische und normative Grundlagen der politischen Bildung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Mba, Nina Emma (1982): Nigerian Women Mobilized. Women's Political Activity in Southern Nigeria, 1900-1965. Berkeley: University of California.

Mba, Nina Emma (2001²): Olufunmilayo Ransome-Kuti. In: Awe, Bolanle (ed.): Nigerian Women. A Historical Perspective. Ibadan: Bookcraft LTD, 153-171.

McGarvey, Kathleen (2009): Muslim and Christian women in dialogue: the Case of Northern Nigeria. Bern, Wien [u.a.]: Peter Lang.

Meillassoux, Claude (1986): Anthropologie de l'esclavage - le ventre de fer et d'argent. Paris: Presses Univ. de France.

Mernissi, Fatema (1989): Der politische Harem. Mohammed und die Frauen. Aus d. Franz. übersetzt von Veronika Kabis-Alamba. Frankfurt am Main: Dağyeli.

Meyer, Thomas (2003): Was ist Politik? Opladen: Leske+Budrich.

Mohammed, Kyari (2003): Historicity of the Shari`a in Nigeria. In: Borno Museum Society Newsletter 54/55, 5-21.

Muhammadu, Turi/Haruna, Mohammed (1981²): The civil war. In: Oyediran, Oyeleye (ed.): Nigerian Government and Politics under Military Rule, 1966-79. London/Basingstoke: The Macmillan Press LTD, 25-46.

Murray, Stephen O. (1997): Gender-Defined Homosexual Roles in Sub-Saharan African Islamic Cultures. In: Murray, Stephen O./Roscoe, Will (eds.): Islamic Homosexualities. Culture, History, and Literature. New York/London: New York University Press.

Nasiru, L. Abubakar: Laila Dogonyaro dies at 67. (29. 4. 2011)

In:

http://www.dailytrust.com.ng/index.php?option=com_content&view=article&id=18220:laila-dogonyaro-dies-at-67&catid=1:news&Itemid=2, 6.4.2012

Nast, Heidi J. (2005): Concubines and Power. Five Hundred Years in a Northern Nigerian Palace. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

NEPU Women`s Wing (1958): Communique of the Second Annual Conference of N.E.P.U. Woment`s [sic!] Wing. In: Abba, Alkasum (ed., 2000): The Politics of Principles in Nigeria. The Example of the N.E.P.U. Select Documents 1950-1966. Zaria: CEDDERT, 72f.

NPC/Northern Peoples Congress (o.J.): Constitution and Rules. Zaria: Gaskiya Corporation.

NPN/National Party of Nigeria (o.J.): Constitution of the National Party of Nigeria. In: Okadigbo, Chuba (ed.,1981): The Mission of the NPN. Enugu: Ejike R. Nwankwo Associates, Appendix I, 75-107.

NPN/National Party of Nigeria (1978): Manifesto of the National Party of Nigeria. In: Okadigbo, Chuba (ed.,1981): The Mission Of The NPN. Enugu: Ejike R. Nwankwo Associates, Appendix II, 109-128.

Ogundipe-Leslie, Omolara (1985): Introduction. In: WIN: The WIN Document. Conditions of Women in Nigeria and Policy Recommendations to 2, 000 AD. Samaru/Zaria: WIN, 1-7.

Ogundipe-Leslie, Omolara (1987): African Women, Culture and Another Development. In: *Présence Africaine* 141 (1), 123-139.

Okadigbo, Chuba (ed.,1981): The Mission of the NPN. Enugu: Ejike R. Nwankwo Associates.

Okafor, Samuel O. (1981): Indirect Rule. The Development of Central Legislature in Nigeria. Walton-on-Thames: Thomas Nelson and Sons Ltd.

Okpu, Ugbana (1985): Inter-Party Political Relations in Nigeria 1979-1983. In: *Afrika Spectrum* 20 (2), 191-209.

Olagunju, Tunji/Jinadu, Adele/Oyovbaire, Sam (1993): Transition to Democracy in Nigeria (1985-1993). Ibadan/ London/Accra: Safari Books (Export) Limited/Ibadan: Spectrum Books Limited.

Osaghae, Eghosa E. (1998): Crippled Giant. Nigeria since Independence. London: Hurst & Company.

Palmer, Herbert Richmond (1908): The Kano Chronicle. In: The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 38 (1), 58-98.

Parsons, Talcott (2000⁵): Das System moderner Gesellschaften. Aus dem Amerik. übersetzt von Hans-Werner Franz. Weinheim/München: Juventa Verlag.

Patzelt, Werner J. (2001): Einführung in die Politikwissenschaft. Grundriß des Faches und studiumbegleitende Orientierung. Passau: Wissenschaftsverlag Richard Rothe.

Pelinka, Anton (2004): Grundzüge der Politikwissenschaft. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.

Pierce, Steven (2003): Farmers and „Prostitutes“: Twentieth-Century problems of female inheritance in Kano Emirate, Nigeria. In: Journal of African History 44, 463-486.

Pierce, Stephen (2007): Identity, Performance, and Secrecy: Gendered Life and the „Modern“ in Northern Nigeria. In: Feminist Studies 33 (3), 539-565.

Pittin, Renée Ilene (2002): Women and Work in Northern Nigeria. Transcending Boundaries. Basingstoke/New York: Palgrave MacMillan.

Popal, Mariam (2006): Die Scharia, das religiöse Recht – ein Konstrukt? Überlegungen zur Analyse des islamischen Rechts anhand rechtsvergleichender Methoden und aus Sicht post-kolonialer Kritik. Frankfurt am Main (et al.): Peter Lang GmbH.

PRP/People`s Redemption Party (o.J.): Your Golden key to a bright future. Surulere. In: Handlist of the Papers of Liberation, Box 13, No.74; Liberation Countries. May 2000. The Library School of Oriental and African Studies.

PRP/People`s Redemption Party (1996): Basic Party documents. Kaduna State, Nigeria.

Reynolds, Jonathan T. (1998): Islam, Politics and Women's Rights. In: Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East 18 (1), 64-72.

Reynolds, Jonathan T. (2001): Good And Bad Muslims: Islam And Indirect Rule In Northern Nigeria. In: The International Journal of African Historical Studies 34 (3), 601-618.

Robson, Elsbeth (2000): Wife Seclusion and the Spatial Praxis of Gender Ideology in Nigerian Hausaland. In: Gender, Place and Culture 7 (2), 179-199.

Rohe, Karl (1994²): Politik - Begriffe und Wirklichkeiten. Eine Einführung in das politische Denken. Stuttgart/Berlin/Köln: Verlag W. Kohlhammer.

Rubin, Gayle (1975): The Traffic in Women: Notes on the »Political Economy« of Sex. In: Reiter, Rayna R. (ed.): Toward an Anthropology of Women. New York/London: Monthly Review Press, 157-210.

Sachnine, Michka (1997): Dictionnaire yorùbá-français: suivi d'un index français-yorùbá. Paris: Éditions Karthala/Ibadan: Ifra-Ibadan.

Sanusi, Lamido Sanusi (2000): Shariah And the Women Question.
<http://www.hartford-hwp.com/archives/34a/081.html>, 14.5. 2009

Schicho, Walter (2001): Nigeria. In: Schicho, Walter. Handbuch Afrika. Westafrika und die Inseln im Atlantik. Vol. 2. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel/Wien: Südwind, 75-101.

Schöne, Ellinor (1997): Islamische Solidarität: Geschichte, Politik, Ideologie der Organisation der Islamischen Konferenz (OIC) 1969-1981. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Scholz, Peter (1997): Malikitische Verfahrensrecht. Eine Studie zu Inhalt und Methodik der Scharia mit rechtshistorischen und rechtsvergleichenden Anmerkungen am Beispiel des malikitischen Verfahrensrechts bis zum 12. Jahrhundert. Frankfurt am Main (et al.): Peter Lang GmbH.

Shawulu, Rima (1990): The Story of Gambo Sawaba. Jos: Echo Communications Limited.

Sklar, Richard L. (2004): Nigerian Political Parties. Power In An Emergent African Nation. Trenton/Asmara: Africa World Press.

Smith, Abdullahi (1976²): The early states of the Central Sudan. In: Ajayi, Jacob Festus Ade/ Crowder, Michael (eds.): History of West Africa. Vol. 1. London: Longman Group Limited, 152-195.

Smith, Michael Garfield (1978): The Affairs of Daura. Berkeley/Los Angeles: University of California Press; London: University of California Press, Ltd.

Smith, Michael Garfield (1997): Government in Kano 1350-1950. Boulder/Oxford: Westview Press.

Solivetti, Luigi M. (1994): Family, Marriage and Divorce in a Hausa Community: a Sociological Model. In: Africa 64 (2), 252-271.

Sommerbauer, Jutta (2003): Differenzen zwischen Frauen. Zur Positionsbestimmung und Kritik des postmodernen Feminismus. Münster: UNRAST-Verlag.

Staudinger, Paul (1889): Im Herzen der Haussaländer. Reise im westlichen Sudan nebst Bericht über den Verlauf der Deutschen Niger-Benuë-Expedition, sowie Abhandlungen über klimatische, naturwissenschaftliche und ethnographische Beobachtungen in den eigentlichen Haussaländern. Berlin: Landsberger Verlag.

Stride, G.T./Ifeka, Caroline (1978⁵): Peoples and Empires of West Africa. West Africa in History 1000-1800. Sunbury-on-Thames (et al.): Thomas Nelson and Sons Ltd.

Suffrage: <http://www.ipu.org/wmn-e/suffrage.htm>, 3.4.2012.

Sweetman, David (1987³): Women Leaders in African History. London/Ibadan/Nairobi: Heinemann Educational Books/New Hampshire: Heinemann Educational Books Inc.

Ubah, Chinedu N. (2001): Islam in African History. Kaduna: Baraka Press and Publishers Ltd.

Uwais, Maryam (2004): Law & Human Rights: The Compatability of the Child Rights Act with Islamic Legal Principles.

<http://www.vanguardngr.com/articels/2002/features/fe219112004.html>, 19.11. 2004

VerEecke, Catherine (1995): Muslim Women Traders of Northern Nigeria: Perspectives from the City of Yola. In: House-Midamba, Bessi/Ekechi, Felix K. (ed.): African Market Women and Economic Power. The Role of Women in African Economic Development. Westport: Greenwood Press, 59-80.

Yücelen, Yüksel (1988): Was sagt der Koran dazu? Die Lehren und Gebote des Heiligen Buches, nach Themen geordnet. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Yusuf, Bilkisu (1991): Hausa-Fulani Women: The State of the Struggle. In: Coles, Catherine/Mack, Beverly (eds.): Hausa Women in the Twentieth Century. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 90-106.

Weber, Max (1919): Politik als Beruf. In: Sukale, Michael (ed.,1997): Max Weber. Schriften zur Sozialgeschichte und Politik. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 271-339.

Werthmann, Katja (1997): Nachbarinnen. Die Alltagswelt muslimischer Frauen in einer nigerianischen Großstadt. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.

WIN (1990). WIN`S Position On Women In Politics. Zaria: WIN.

WIN: The WIN Document. Conditions of Women in Nigeria and Policy Recommendations to 2, 000 AD. Samaru/Zaria: WIN

8. Anhang

8.1. Glossar

- die wichtigsten Hausa- und Kanuri-Begriffe und Bezeichnungen

- bafada/Pl. fadawa – Beamte/r, ein/e zum Hof Gehörige/r, RatgeberIn
- bakwai, nur Sg. – sieben.
- banza, nur Sg. – Sinnlosigkeit, Nutzlosigkeit
- Banza Bakwai – die sieben „unechten“ Hausastaaten
- birni /Pl. birane – Stadt mit Stadtmauer, Großstadt
- ɗaki /Pl. ɗakuna – Haus, Hütte, Stube, Zimmer
- galadima/Pl. galadimomi – traditioneller Titel
- gida /Pl. gidaje – Haus, Gehöft, Heim
- gari /Pl. *garuruwa* bzw. *garurruka* – Stadt
- Hausa Bakwai – die sieben „echten“ Hausastaaten
- iska /Pl. iskoki – Wind, Luft, Geist
- Jam`iyyar Matan Arewa- Kongress/Verein der Frauen des Nordens
- Jam`iyyar Mutanen Arewa – Kongress/Verein der Menschen des Nordens
- ƙasa/Pl. ƙasashe – Land, Staat
- korama – Amtsträgerin (Preisregulierung und Besteuerung von Weizen)
- kulle – (zu)schließen, einschließen, einsperren
- Magajiya/Pl. Magadai – Herrscherin, Königin
- Magira bzw. Mairá – Königinmutter (Kanuri)
- Mai – Königstitel (Kanuri)
- mai /Pl. masu = Besitzer/in von
- maigida – Hausherr, Ehemann
- Maidaki – wichtiger weiblicher Titel, innerhalb der königlichen Familie
- Mai Kudandan – mächtiger Titel bei Konkubinen, für Kornkammer verantwortlich
- mata /Pl. mata – Ehefrau, Frau
- matan kulle – Hausfrauen, eingeschlossene Frauen

Naná – Tochter des Shehu oder eines Distriktleiters
noma – Landwirtschaft, Bodenbearbeitung
sarauta/Pl. sarautu – Königtum, Herrschaft, Amt
sarki/ Pl. sarakuna – Oberhaupt, König, Herrscher
sarauniya/Pl. sarakai – Oberhaupt, Königin, Herrscherin
talaka/Pl., talakawa – Arme, „einfacher“ Mensch, Proletarier/in
tara – neun
Ubangiji, nur Sg. – Herr Gott, Allmächtiger
unguwa./Pl. unguwoyi = Stadtteil, Stadtviertel
uwar soro – weibliches Oberhaupt der Palastkonkubinen

- die wichtigsten Abkürzungen für politische Organisationen und Parteien

AG – Action Group
FEDECO – Federal Electoral Commission
FOMWAN – Federation of Muslim Women`s Associations in Nigeria
FSP – Family Support Programme
GNPP – Great Nigerian People`s Party
IWF – Internationaler Währungsfonds
MSO – Muslim Sisters Organization
MSS – Muslim Students` Society
NCNC – National Council of Nigeria and the Cameroons; später: National Council of Nigerian Citizens
NEPU – Northern Elements Progressive Union
NMN - National Movement of Nigeria
NNC – Nigerian National Congress
NPC – Northern People`s Congress
NPN – National Party of Nigeria
NPP – Nigerian People`s Party
NRC – National Republican Convention
NWC – National Women`s Commission
PLP – People`s Liberation Party

PRP – People`s Redemption Party

UPN – United Party of Nigeria

SDP – Social Democratic Party

WIN – Women in Nigeria

WLUML – Women Living Under Muslim Laws

WRAPPA – Women`s Rights Advancement and Protection Alternative

8.2. Abbildungsverzeichnis

Zentralsudan im 15. Jahrhundert

Quelle: Smith 1976²: 153..... 27

Skizze des Inneren des königlichen Palastes um die Zeit nach Rumfa

Quelle: Nast 2005: 63 51

Das Sokoto-Kalifat, ca. 1820

Quelle: Mack/Boyd 2000: 3 57

Die föderative Gliederung Nigerias 1960-63

Quelle: Barbour/Oyemelukwe/Nwafor 1982, nach Gieler 1993: 100 81

Die föderative Gliederung Nigerias 1963-1967

Quelle: Barbour/Oyemelukwe/Nwafor 1982, nach Gieler 1993: 101 81

Gliederung Nigerias 1967-1976

Quelle: Barbour/Oyemelukwe/Nwafor 1982 nach Gieler 1993: 143 86

Thirty States, 1991	
Quelle: aus Osaghae 1998: xxv	97
Thirty-six States, 1996	
Quelle: Osaghae 1998: xxvi	99
WIN-Emblem	
Quelle: WIN 1990	140
Karte Nigerias mit den zwölf Bundesstaaten im Norden, die die Sharia im Strafrecht implementiert haben	
Quelle: Harnischfeger 2006: Abb.2, o.S.	153

Abstract (Deutsch)

In dieser Diplomarbeit wird untersucht, in welchen Bereichen muslimische Frauen in Nordnigeria politisch präsent sind bzw. sich politisch partizipieren.

Da muslimische Frauen in Nordnigeria weniger in partei- und regierungspolitischen Belangen politisch aktiv sind/waren, steht die Frage im Vordergrund: Was veranlasst/e muslimische Frauen zum politischen Handeln?

Ausgehend von der Tatsache, dass politisches Handeln von muslimischen Frauen im heutigen Nordnigeria weder eine Neuheit darstellt noch eine Erfindung aus postkolonialer Zeit ist, wird deshalb im anfänglichen Teil der Arbeit auf (früheste) historische Gegebenheiten verwiesen – sofern es die Quellenlage erlaubt. Aus Gründen der besseren Quellenlage und des besseren Überblicks, wird folglich die Analyse auf das Gebiet des heutigen Bundesstaates *Kano* beschränkt.

Im Weiteren werden die nachhaltigen und einschneidenden Veränderungen für muslimische Frauen ab dem 19. Jahrhundert durch den erfolgreichen *Jihad* und mit Beginn des 20. Jahrhundert durch die britische Kolonialpolitik in Form der *Indirect Rule* dargelegt. Diese Veränderungen beeinflussten wesentlich die gesellschaftspolitischen Gegebenheiten und wirken bis in die Gegenwart nach.

Auch die *Unabhängigkeit Nigerias* 1960 ermöglichte muslimischen Frauen anfangs weder direkte Wahlbeteiligung noch viel politischen Handlungsspielraum. Mit dem erhaltenen Wahlrecht 1976 war zwar künftig ihr Stimmrecht gesichert und ihre aktive politische Teilnahme weniger verpönt, dennoch beschränkt/e sich ihr politisches Handlungsfeld – historisch bedingt – hauptsächlich auf Bereiche ihres täglichen Lebens: Familie, Freundinnen und Bekannte, der Bildung und auf „privatunternehmerischer“ Ökonomie.

Folglich bedarf es hierfür den *weiten Politikbegriff*, der alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens als politisch ansieht. Dadurch kann in den letzten beiden Kapiteln veranschaulicht werden, wofür sich Frauen täglich allein oder im Rahmen von Frauenorganisationen einsetzen – selbst in einer so unsicheren Zeit wie nach der Implementierung der *Sharia* im Jahre 2000 in zwölf Bundesstaaten Nordnigerias.

Abstract (English)

This thesis is about Muslim women in the Northern part of Nigeria and the nature of their political action.

Due to the fact that the context of political activity is less in political parties or within a governmental context, the work focuses on the main question: What makes Muslim women act in a political way?

According to the fact that acting in political contexts is no modern innovation brought to Muslim women in Northern Nigeria, the thesis starts by backing this up with historical data – insofar as historical data exists. The data are mainly limited to one region, the current federal state *Kano*, to guarantee a better understanding and argumentation.

The drastic and vehement changes are then discussed in the section that follows. These changes caused by the successful *Jihad* at the beginning of the 19th century and by the British colonial policy of Indirect Rule one century later have had a fundamental influence on socio-political structures which can even be felt until today.

The 1960 Independence barely allowed for any immediate change for Muslim women in Northern Nigeria, either in their right to vote or in direct political action taking. In 1976, Muslim women were allowed to vote and step by step the moral boundaries became less and less. However, it was shown that Muslim women in Northern Nigeria mainly act in contexts that concern their daily life: family, friends and acquaintances, education and trade.

Therefore, the meaning and spheres of policy/polity and politics have to be expanded so that social aspects of life are respected in political debates. This allows for a new focus: The final two chapters highlight what Muslim women are acting and fighting for, individually or within societies of women – even under difficult circumstances caused by the sharia in criminal law implemented in 2000 in twelve federal states in Northern Nigeria.

Mein aufrichtiger und herzlicher Dank geht an:

- meine Betreuerin Dr.^a Ingeborg Grau für ihre fachliche und kompetente Unterstützung, Geduld, Mühe und die Schulung meines kritischen Blicks.
 - Mag.^a Ulrike Auer für ihre stete(n) Hilfsbereitschaft, Bemühungen, guten Ratschläge und für die vielen aufmunternden und tröstenden Worte.
 - Prof. Michael Zach für die interessanten Lehrveranstaltungen und die Hilfe als damaliger SPL bzgl. der bürokratischen Wirren.
 - Dr.^a Birgit Englert für ihre kompetente Arbeit als SPL.in.
 - Prof. Walter Schicho für die wertvollen Tipps im DiplomandInnenseminar und sein Standardwerk: Handbuch Afrika.
 - Dr.^a Julia Ahamer und Dr. Franz Ahamer für ihre sprachlichen Kompetenzen in und die Sprachvermittlung des Hausa. Sie trugen sehr zum Interesse an der Hausasprache und ihren SprecherInnen bei.
 - Dr. Erich Sommerauer für die guten Gespräche und die Chance in der FB gearbeitet haben zu dürfen.
 - Mag.^a Birgit Athumani für ihre großartige Arbeit als Leiterin der FB.
-

Meinen Eltern danke ich schlichtweg für alles!!!

Meinem Bruder für so vieles !!!

*... und meinen Freundinnen und Freunden – ach, ihr wisst schon wofür!!!
Erica, Johannes, Julia und Selma sei zusätzlich dafür gedankt, dass ihr euch durch
das verbale Dickicht dieser Arbeit gekämpft habt!!!*

Onyibo Augustine Obiekwe, Du bleibst unvergessen!!!

Lebenslauf

Name: Julia Harringer

Geburtsdatum: 08.04.1980

Geburtsort: Gmunden/OÖ.

29.6. 1999: AHS-Matura in O.Ö.

WS 1999: Studium der Afrikawissenschaften

WS 2000: Studium der Geschichte

WS 2003/2004: Auslandssemester in Berlin (Erasmus)

Sommersemester 2004 – Sommersemester 2005: Tutorin in der FB für Afrikanistik

WS 2009/10: DaF-Auslandspraktikum (5 Monate) im Senegal

Oktober 2006-Oktober 2011: Mitarbeiterin in der FB für Afrikawissenschaften und Orientalistik

Sprachkenntnisse:

Deutsch (Muttersprache); Englisch; Französisch (B1-Niveau); Fulfulde, Hausa und Wolof (Grundkenntnisse)

Lebt und arbeitet in Wien