

Ulrike Schultz

„Dies ist keine Arbeit für eine Frau wie mich“ – Der Diskurs um Frauen(erwerbs)arbeit im Sudan

In der Erzählung der westlichen Moderne spielt seit den 1970er Jahre die Emanzipation der Frauen im Zuge von Modernisierung und Entwicklung eine bedeutende Rolle. Die Vorstellung einer sukzessiven „Befreiung“ der Frau wird auf die Analyse nicht-westlicher Gesellschaften übertragen. Darüber hinaus strukturieren modernisierungstheoretische Annahmen die geschlechterpolitischen Diskurse im globalen Süden. Gleichmaßen wird jedoch in der kritischen Auseinandersetzung kolonialer und postkolonialer Geschlechterdiskurse häufig übersehen, dass globale Diskurse lokalisiert und uminterpretiert werden.

Geschlechterarrangements im postkolonialen Afrika können in bestimmtem Umfang zwar durchaus aus kolonialen Geschlechterpolitiken und Eingriffen in zentrale Institutionen wie Ehe und Familie erklärt werden; andererseits spiegeln sie jedoch spezifische lokale Aneignungsprozesse wider. Darüber hinaus waren viele Gesellschaften schon vor und während des Kolonialismus anderen globalen Einflüssen ausgesetzt. Auch in den islamischen Erneuerungsbewegungen Ende des 19. Jahrhunderts stand die „islamische Frau“ im Zentrum der Konstruktion einer anderen (modernen) Gesellschaft. Diese Gesellschaft wurde dabei nicht allein in der Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus und westlichen Gesellschaften imaginiert, sondern gerade auch als Abgrenzung von lokalen Bräuchen und Praktiken verstanden, die einem „modernen“ Verständnis vom Islam widersprachen.

Im sudanesischen Diskurs um die Moderne wird so schon seit Ende des 19. Jahrhundert nicht allein auf eine westliche Moderne, sondern auch auf den globalen Islam und eine islamische Moderne verwiesen. Dabei werden westliche und islamische Moderne auf einer Makroebene geschlechterpolitischer Diskurse als dichotom betrachtet; im Alltag vieler Sudanesisinnen vermischen sich diese Konzepte jedoch zu einem hybriden Modernisierungsmix (Schultz 2007), der gewissermaßen islamische und westliche Moderne miteinander versöhnt. Diese hybride Moderne bezieht sich häufig auf übergeordnete Identitäten wie z.B. eine nationale sudanesisische oder „arabische“ Identität, während die Rekonstruktion von Tradition sich eher im Alltäglichen und

Lokalen abspielt. Tradition und Moderne sind jedoch keine voneinander abgegrenzten klar definierten Konzepte, sondern werden von vielfältigen Akteuren in unterschiedlichen Kontexten ausgehandelt. Dabei wird „Tradition“ zwar im Gegensatz zu „Moderne“ konstruiert, spiegelt aber einen spezifischen lokalen Aneignungsprozess von Moderne wider.

Shmuel N. Eisenstadt (2002) spricht in diesem Kontext von der Vielfalt der Moderne. Ihm ist unter anderem zu verdanken, dass in der Beschreibung von Modernisierungsprozessen lokale Aneignungsprozesse beachtet werden und aus der Analyse von Modernisierung und Entwicklung nicht mehr wegzudenken sind. Allerdings geht Eisenstadt davon aus, dass sich in diesem Aneignungsprozess lokale Eliten mit einer westlichen Moderne auseinandersetzen, sich diese zunutze machen und lokalisieren. Es entstehen spezifische lokale Nationalismen, die durch eine Vermischung von Moderne und lokalen Traditionen gekennzeichnet sind. Die Geschichte des Sudan zeigt aber, dass darüber hinaus andere „nicht-westliche“ Kräfte wie z.B. islamische Erneuerungsbewegungen im 19. Jahrhundert einen großen Einfluss darauf haben, wie sich nationale Eliten verorten und nationale Identitäten konstruiert werden. Darüber hinaus kommt es in der Auseinandersetzung mit westlichen Modernisierungskonzepten zu einer (Re-)Konstruktion von Tradition – im Sinne einer Indigenisierung der Moderne (Sahlins 1999). In der Analyse lokaler Aneignungsprozesse zeigt sich zudem, dass postkoloniale Ansätze zwar wichtig sind, um bestimmte Diskurse zu dekonstruieren und Herrschaftsbeziehungen offenzulegen, aber häufig auch den Blick auf andere zentrale Referenzpunkte in der Konstruktion von Tradition und der Aushandlung von Moderne verstellen. Zudem kann die spezifische Art, wie Moderne mit bestimmten Geschlechterpolitiken verknüpft ist, nur verstanden werden, wenn diese auch im Kontext bestimmter Identitätspolitik und Verteilungskämpfe verortet wird.

Den Prozess der Aushandlung von Moderne und Tradition sowie deren Bedeutung für die Positionierung bestimmter gesellschaftlicher Gruppen werde ich zunächst für den Diskurs um Frauenarbeit im Sudan darstellen. Zudem werde ich anhand meiner eigenen empirischen Forschung illustrieren, wie verschiedene Akteure auf die unterschiedlichen Referenzsysteme im Alltagshandeln zurückgreifen und sich im Diskurs um Frauen(erwerbs-)arbeit an der Schnittstelle von Klasse, ethnischer Zugehörigkeit, Alter und Geschlecht positionieren.

Dabei beziehe ich mich auf Interviews, die ich im Zeitraum 2001-2003 in den *Three Towns* (Khartum, Omdurman und Bahri) und in einem Dorf südlich von Omdurman durchgeführt habe. Die Interviews habe ich im Rahmen zweier Forschungsprojekte in unterschiedlichen Zusammenhängen

geführt.¹ Während im ersten Forschungsprojekt hauptsächlich Personen zu Wort kommen, die zur Mittelschicht gehören, schon länger in den *Three Towns* leben und überwiegend ethnischen Gruppen aus dem Nord- und Zentralsudan angehören, habe ich im Rahmen des zweiten Projektes überwiegend mit Menschen gesprochen, die erst vor kurzem aufgrund von Dürre, ökonomischer Not oder einem der Bürgerkriege aus der Peripherie dorthin gekommen sind.

Geschlechterpolitiken und Identitätspolitik im Sudan

Die sudanesishe Regierung unter der Führung von Omar Hassan Al Beshir versucht seit 1989 eine islamische Ordnung herzustellen, die alle Lebensbereiche einschließt. Das Modernisierungsprojekt der sudanesischen Regierung zielt „auf die Islamisierung öffentlicher, sozialer, politischer und staatlicher Institutionen“ (Nageeb 2001). In der Diskussion um diese Islamisierungsprozesse verweisen viele AutorInnen darauf, dass es sich dabei weniger um eine Rückbesinnung auf Traditionen, sondern vielmehr um eine Facette des Modernisierungsprozesses handele, in deren Folge islamische Traditionen erfunden oder transformiert werden (Beck 1993; Bernal 1994: 37; Nageeb 2001). Diese Verknüpfung von islamischer Erneuerung und Modernisierung hat im Sudan nicht erst mit dem Aufkommen des politischen Islam in den 1970er Jahren begonnen, sondern steht in einer Kontinuität, die Ende des 19. Jahrhunderts ihren Ausgang hatte.

Schon der von Kurt Beck (1993) als zweite Welle der Islamisierung bezeichnete Mahdismus Ende des 19. Jahrhunderts ist vor allem als Zivilisierungs- und Modernisierungsprojekt und erst in zweiter Linie als antikolonialer Widerstand zu verstehen. So standen lokale Praktiken wie z.B.

1 Zwischen März 2001 und Oktober 2003 habe ich gemeinsam mit zwei sudanesischen Kolleginnen von der *Ahfad University for Women* an einem Forschungsprojekt „*Women and Finance*“ gearbeitet. In diesem Projekt ging es darum zu untersuchen, welchen Zugang Frauen zu Finanzinstitutionen des informellen und formellen Sektors haben, wie Geld innerhalb der Familie verteilt und verwaltet wird und welche Rolle Kreditbeziehungen im Leben der Frauen spielen. Die in diesem Rahmen durchgeführten Interviews haben mein Interesse geweckt, innerfamiliäre Beziehungen genauer zu untersuchen. Dabei bin ich der Frage nachgegangen, wie sich Islamisierung und Globalisierung auf Geschlechter- und Familiennormen, Haushaltsorganisation, innerfamiliäres Verhandeln und Arbeitsteilung in Haushalten und Familien auswirken. In teilstrukturierten Interviews ging es dabei im Wesentlichen um folgende Themen: Familiengeschichte, Haushaltszusammensetzung, Raumaufteilung, Aufteilung der Hausarbeit, Einkommensverteilung, Frauenerwerbsarbeit, Erziehung der Kinder, nachbarschaftliche Institutionen und Heiratsarrangements. In den Haushalten wurden mir überwiegend Frauen als GesprächspartnerInnen zugewiesen, so dass im Folgenden häufig die Perspektive von Frauen zum Tragen kommt.

der Zar-Kult und das Wehklagen (*bika*) bei Beerdigungen unter Beschuss (Beck 1993: 489; Harir 1999: 210).

Neu an der kulturellen Homogenisierung durch die derzeitige Islamisierungswelle und -politik ist der starke Bezug auf einen globalen Islam, der auch spezifische, den „sudanesischen“ Islam charakterisierende Praktiken und Riten in Frage stellt. Durch den Bezug auf die *Umma* führt die dritte Welle der Islamisierung nicht nur zu einer Inkorporation lokaler Gemeinschaften in den kolonialen bzw. postkolonialen Nationalstaat, sondern auch zur Integration in eine islamische Weltgesellschaft, deren Dynamik im sudanesischen Kontext überwiegend aus Saudi-Arabien und den anderen arabischen Ölstaaten kommt (Boddy 1989: 47; Bernal 1994: 39, 47). Viel weniger als bei den von Beck (1993) als erste und zweite Welle der Islamisierung bezeichneten Prozessen ist die dritte Welle der Islamisierung gleichzusetzen mit einer Arabisierung und Sudanisierung der Gesellschaft. Dies zeigt sich z.B. auch darin, dass mit der neuen islamischen Lebensführung nicht das nationale Frauengewand, der *tob*², sondern die globale muslimische Frauenkleidung, der *hijab*, in die entlegenen Dörfer transportiert wird (Gray & Kevane 1995: 282). In bestimmten Diskursen wird nun zwischen arabischer und islamischer Identität explizit unterschieden (Nageeb 2002: 1ff, 32).

Trotz des Bezugs auf die *Umma* und auf einen globalen Islam richtet sich das Modernisierungsprojekt des sudanesischen Staates vor allem gegen lokale Praktiken und zielt damit auf bestimmte ethnische Gemeinschaften, ländliche Gruppen und städtische Arme. In der Abwertung lokaler Praktiken sind islamische und westliche Moderne miteinander verbunden. Sie sind beide Bestandteil eines Prozesses, in dem lokale Gemeinschaften an Bedeutung verlieren (Bernal 1997: 147). Die unterschiedlichen Lebensstile und Wissenssysteme sind somit hierarchisch angeordnet. Bestimmte Formen des Wissen und der religiösen Praxis werden entsprechend der lokalen und globalen Hierarchien auf- bzw. abgewertet (Bernal 1994: 47; Gray & Kevane 1995: 272).

Der derzeitige Islamisierungsprozess ist so vor allem auch als ein Globalisierungsprozess zu verstehen. Dieser wird von einer Globalisierung des Islam gespeist, die nicht nur in den Medien und der politischen Öffentlichkeit präsent ist, sondern auch von den sudanesischen MigrantInnen aus den Golfstaaten transportiert wird (Bernal 1994, 1997; Martin 1996: 110). Diese üben einen großen Einfluss auf den Diskurs um die islamische Moderne aus, indem sie einerseits eine Auseinandersetzung mit lokalen Praktiken

2 Das sudanesische Frauengewand, der *tob*, wird auch heute noch besonders im ländlichen Sudan getragen. Der *tob* ist ca. 8 m lang und wird auf standardisierte Weise um den Körper geschlungen.

und Traditionen besonders im ländlichen Sudan herbeigeführt, andererseits den wahabitischen konservativen Islam Saudi-Arabiens stückweise in den sudanesischen Alltag gebracht haben (Sidahmed 1997: 200).³

Globale Kultur wird zunehmend auch für gläubige MuslimInnen wichtig. Damit ist die Islamisierung im Sudan auch mit einem Fortschrittsglauben verbunden und bietet im reichen wohlhabenden muslimischen Saudi-Arabien eine positive moderne islamische Identität an (Boddy 1989: 43; Bernal 1994: 41). Das islamische Modernisierungskonzept richtet sich damit zwar gegen Verwestlichung, aber auch gegen Lokalkulturen und lokale Religionen. Es greift die Rückschrittlichkeit und Irrationalität von Traditionen wie die Dekadenz westlicher Modernisierung gleichermaßen an (Nageeb 2001: 185).

Vorstellungen einer modernen islamischen Lebensführung finden sich häufig in den lokalen Eliten und in städtischen gebildeten Mittelschichten. Diese Lebensführung ermöglicht ihnen, sich einerseits von der unterstellten Dekadenz und Korruption der sudanesischen Oberschicht (Beck 1993: 484), andererseits aber auch von unteren Schichten abzugrenzen, die aufgrund von Armut und Mangel an Bildung ein „unwürdiges“ Leben führen müssen.

Aber auch westliche Modernisierungskonzepte⁴ spielen im alltäglichen Leben (nicht nur) unter den städtischen Mittel- und Oberschichten und der nicht-muslimischen Bevölkerung eine große Rolle. Transportiert durch (Bildungs-)MigrantInnen zielen sie auf eine Säkularisierung des gesellschaftlichen Lebens und richten sich gegen lokale Praktiken und einen Volksislam, der den Alltag vieler SudaneseInnen durchdringt.

Die Islamisierungspolitik des Staates wird auf lokaler Ebene ausgehandelt (Klein-Hessling 1999: 230). Dabei wird der globale Islam relokalisiert und in unterschiedlichen Kontexten modifiziert. Zudem wird „Moderne“ im lokalen Kontext häufig als eine Vermischung „westlicher“ und islamischer Praktiken und Identitäten erfahren (Bernal 1997: 138; Schultz 2007).

Die oben beschriebene Ambivalenz der sudanesischen Islamisierung ist geschlechtsspezifisch überformt. Die islamische Frau wird als gebildete Frau vorgestellt. Danach sollen Frauen gleichzeitig von der traditionellen Unterordnung unter den Mann und von der modernen Abhängigkeit von materiellen Bedürfnissen und sexuellen Wünschen befreit werden. Das Ineinandergreifen der Abgrenzung von westlicher Modernisierung einerseits und lokalen Traditionen andererseits zeigt sich z.B. im folgenden Zitat von

3 Der Einfluss des wahabitischen Islam hat z.B. auch dazu geführt, dass die Praxis der Beschneidung von Frauen in einigen Dörfern des Nordsudans zurückgegangen ist (Boddy 1989: 52).

4 Hierbei handelt es sich jedoch häufig um eine „arabische Verwestlichung“. Zum Beispiel wird eine säkulare „westliche“ Lebensführung mittels ägyptischer *Soap Operas* in sudanesischen Familien transportiert (Bernal 1997: 137).

Hassan Al Turabi⁵, dem vormaligen religiösen Führer der islamistischen Regierung:

„Die Befreiung der Frau kommt. Der ökonomische Druck in den Städten hat viele Familien dazu gebracht, althergebrachte Restriktionen bezüglich der Bildung und Beschäftigung von Frauen abzulegen. In einigen Fällen hat dies zum Übergang von einer nicht-westlichen traditionellen zu einer anti-islamischen modernen Ordnung geführt. Letztere ist durch die absolute Abkehr von Religion und die Umwandlung der Frauen von Sklavinnen des Mannes zu Sklavinnen materieller und sexueller Bedürfnisse beeinflusst. Moderne Frauen haben wieder ihre Humanität verloren und sind Objekte sexueller und kommerzieller Manipulation geworden. Ihr Streben richtet sich auf die Erfüllung ihrer Weiblichkeit, nicht auf das Erringen ihrer Humanität.“ (zit. nach Affendi 1991: 174, Ü.d.V.)

In dem Prozess der Manipulation religiöser Identitäten bei der Etablierung eines universellen islamischen Lebensstils wird die Rolle der Frau somit betont (Hale 1994: 145). Frauen gelten als Trägerinnen der islamischen Moral (Hale 1996: 228). In diesem Sinne unterliegen Körper, Bewegungen, Verhalten und soziale Interaktion der Frauen der staatlichen Kontrolle und sind Bestandteil der Islamisierungspolitik (Nageeb 2002: 1).⁶

Die Konzentrierung auf Geschlecht und insbesondere auf das Erscheinungsbild der islamischen Frau durchzieht auch nach dem Friedensabkommen 2005 die politische Praxis des Regimes. Trotz einer offiziellen Rhetorik der Regierung der nationalen Einheit⁷, gemäß der der multiethnische und multireligiöse Charakter des Sudans betont wird, versucht das

5 Aufgrund eines Machtkampfs innerhalb des herrschenden Regimes ist Hassan Al Turabi in Ugnade gefallen. Seit 2001 wurde er immer wieder inhaftiert und stand zeitweise unter Hausarrest. Heute ist er der Führer einer Oppositionspartei, der PCP (*Popular Congress Party*), die bei den Wahlen im April 2010 gegen die herrschende Regierungspartei NCP antrat.

6 Die große Bedeutung, die der Lebensführung von Frauen als Symbol der Islamisierung und kulturellen Homogenisierung der sudanesischen Gesellschaft zukommt, verdeutlicht Boddy am Beispiel der Ja'aaliyin. Schon in den 1930er Jahren wurde als Zeichen des Widerstandes gegen koloniale Fremdherrschaft eine Islamisierung der Lebensführung in den Dörfern des Niltals betrieben, wobei insbesondere die Kleidung der Frauen und die das Haus und seine Frauen schützenden Mauern diesen Prozess symbolisch vollziehen (Boddy 1989: 35).

7 Diese Regierung wurde nach dem Friedensabkommen im Januar 2005 gebildet. Ihr gehören bis auf wenige Abgeordnete nordsudanesischer Oppositionsparteien VertreterInnen der bisherigen Regierungspartei *National Congress Party* (NCP), die die Islamisierung der Gesellschaft betreibt, und der südsudanesischen Befreiungsbewegung SPLM an, die sich gegen den politischen Islam und die Sharia wendet. Trotz dieser Zusammensetzung dominiert im Sicherheitsapparat und in der Bürokratie weiter eine islamistische Agenda. Darüber hinaus hat sich schon kurz nach dem Friedensabkommen die SPLM aus der Verantwortung zurückgezogen und konzentriert sich jetzt allein auf den Aufbau eines unabhängigen Südsudans.

herrschende Regime immer wieder seinen Machtanspruch durch Aktionen herauszustellen, in denen sie sich über eine religiöse Agenda legitimieren. Diese Aktionen bewegen sich häufig an der Schnittstelle von ethnischer und klassenspezifischer Unterdrückung und zeigen sich besonders in Aktionen gegen arme Frauen.

Der Fall Lubna Hussein

Der von den internationalen Medien aufgegriffene Fall der Lubna Hussein zeigt die oben beschriebene Relevanz von Geschlechterpolitiken in der Aushandlung von Moderne versus Tradition einerseits und in der Legitimierung klassenspezifischer und ethnischer Ausgrenzung andererseits. Lubna Hussein wurde bekannt, als sie mit einer Gruppe von Frauen im Juli 2009 von der Sittenpolizei in einem Restaurant in Khartum verhaftet wurde, weil sie in der Öffentlichkeit Hosen trug.⁸ Einige der Frauen wurden in einem Schnellverfahren zu 10 Stockhieben verurteilt. Dagegen wurde Lubna Hussein vor Gericht gebracht und dort zu einer Geldstrafe verurteilt, die sie aber nicht annahm und in eine Haftstrafe umwandeln ließ, um gegen die Sittengesetze und die Rechtsprechung zu protestieren.

Zwar gehört Lubna Hussein, eine Journalistin, die für die UN arbeitet, wie auch die anderen verhafteten Frauen der nordsudanesischen Elite an, dennoch zeigt gerade ihr Fall die Verwobenheit von Geschlechterpolitik, klassenspezifischer Unterdrückung und ethnischen Zuschreibungen, die im Sudan auf eine lange Geschichte zurückgehen.

Der öffentliche Diskurs um Lubna Hussein, der auch in internationalen Medien ausgetragen wird, stellt zunächst die Beschneidung der Menschenrechte von Frauen durch die islamistische Regierung und den Widerstand von modernen gebildeten Frauen gegen das Regime und seine restriktiven Geschlechterpolitiken in den Mittelpunkt. Er setzt westliche Moderne und politischen Islam – symbolisiert durch die Sharia – als unvereinbar einander entgegen. Lubna Hussein zeichnet er als moderne, an westlichen Werten orientierte Frau, die mutig für ihre persönlichen Freiheitsrechte eintritt. Auf diesen Diskurs beziehen sich auch die öffentlichen Stellungnahmen der sudanesischen Regierung und der Regierungspartei NCP (Elzobier 2009). Auf einer Sudan-Tagung in Südafrika äußerte sich z.B. ein der Regierung

8 Das Tragen von Hosen gilt seit dem Militärputsch von Präsident Omar al-Baschir als unsittliches Benehmen. So wird in Paragraph 152 des Strafgesetzbuches das Tragen von Hosen als „obszönes Benehmen, Verstoß gegen soziale Normen und Verletzung der öffentlichen Moral“ bezeichnet. Was aber „dem öffentlichen Moralempfinden“ widerspricht, wird bestraft „mit einer Auspeitschung bis zu 40 Hieben oder einer Geldstrafe oder beidem“ (Gehlen 2009: 1).

nahestehender Wissenschaftler in diesem Sinne. Er verwies darauf, dass Lubna Husseins am Tag ihrer Verhaftung „durchsichtige Kleidung“ trug und damit gegen die Werte einer traditionellen religiösen Gesellschaft verstieß.

Bei genauerem Hinsehen erweist sich der internationale Diskurs jedoch als Engführung einer innersudanesischen Debatte und als eine Dekontextualisierung des Protestes von Lubna Hussein. Dabei sind besonders drei Punkte herauszustellen:

1. Hosentragende Frauen gehören zum alltäglichen Erscheinungsbild in der sudanesischen Metropole. Gerade Frauen der Ober- und Mittelschicht zeigen sich in öffentlichen Orten wie Restaurants oder Einkaufszentren, aber auch in öffentlichen Veranstaltungen bestimmter Organisationen, gerne in dieser Kleidung. Solange sie nicht auf öffentliche Verkehrsmittel angewiesen sind – auch das Hosentragen muss frau sich leisten können – sind sie in der Regel keinen Sanktionen ausgesetzt. Das Vorgehen gegen Lubna Hussein und die anderen Frauen macht jedoch deutlich, dass bestimmte Fraktionen innerhalb des Regimes von Zeit zu Zeit auf die „Moral der islamischen Frau“ zurückgreifen, um damit politisch unliebsame Gegner an den Pranger zu stellen und den eigenen Herrschaftsanspruch zu untermauern.
2. Lubna Hussein positioniert sich in der Debatte explizit als muslimische Frau und bezieht sich auf den Islam, wenn sie z.B. erklärt, dass ihr öffentliches Auftreten im Einklang mit dem geltenden Recht und der *Sharia* stehe (Aljazeera 2009). Auch in der Debatte im Sudan fallen oft Sätze wie: „Das ist nicht unser Islam“ oder: „Unser Islam ist flexibel und offen“. Dabei wird das Vorgehen der Sittenpolizei gerade als nicht der „Tradition“ gemäß beschrieben.
3. Gleichzeitig weist Lubna Hussein mit ihrer Weigerung, eine Geldbuße zu bezahlen oder auf ihre Immunität als UN-Angestellte zurückzugreifen, auf den klassenspezifischen und rassistischen Charakter der Gesetzgebung und Praxis hin (Times Record News 2009: 2). So wird im sudanesischen Diskurs um den Fall Lubna Hussein dieser Aspekt ihres Widerstands besonders hervorgehoben und ihr Protest gerade als Einsetzen für arme, südsudanesischen Frauen verstanden, die anders als Lubna Hussein der Willkür der Sittenpolizei hilflos ausgeliefert sind.⁹

Der Fall Lubna Hussein scheint zunächst auf einen „clash of civilizations“ hinzuweisen und wird in der Öffentlichkeit auch häufig so dargestellt.

9 Die Diskussion konnte ich während zweier Aufenthalte im Sudan im September 2009 und Dezember 2009 sowie auf einer Sudantagung in Pretoria verfolgen, an der viele Oppositionelle und Frauenrechtlerinnen teilnahmen.

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass das derzeitige Regime bestimmte Diskurse beliebig heranzieht, um die eigene Herrschaft zu legitimieren. Dabei werden „Tradition“ und „Moderne“ als Gegenspieler konstruiert, wobei der Islam die gute Tradition verkörpert und Moderne mit Verwestlichung gleichgesetzt wird. Während das Regime einerseits in seinem Kampf gegen Praktiken wie den *Zar*-Kult „Tradition“ bekämpft und die Islamisierung als Modernisierungsprojekt verstanden haben will, begründet es andererseits unter Rückgriff auf „Tradition“ das Vorgehen gegen hositragende Frauen mit einem Kampf gegen Modernisierung.

Der Fall Lubna Hussein zeigt aber auch, dass Geschlechterpolitik nur verstanden werden kann, wenn andere Differenzkategorien wie Klasse und Ethnizität mitberücksichtigt werden. So standen während der 1990er Jahre Marktfrauen im Zentrum der Auseinandersetzung um geltende Geschlechternormen; ihr Aufenthalt in der Öffentlichkeit und ihr Kontakt zu Männern wurden gesetzlich geregelt. Auch nach der Verabschiedung des Friedensabkommens werden südsudanesischen Frauen für Bierbrauen streng bestraft¹⁰, während innerhalb der islamischen Parteien und der Regierung die Teilnahme von Frauen am politischen Leben begrüßt wird (Pitamber 1999: 43; Klein-Hessling 2001: 186).

Für viele SudaneseInnen bedeutet die Geschlechterpolitik des derzeitigen Regimes zudem einen Bruch mit der „Tradition“ und eine Abkehr von einer spezifischen sudanesischen Lebensweise. Dieses komplexe Zusammenspiel der Konstruktion von Tradition und Moderne einerseits und der Vielfalt der Moderne andererseits, die in den geschlechterpolitischen Diskursen im Sudan sichtbar wird, werde ich im Folgenden anhand der Diskussion um Frauen(erwerbs)arbeit darstellen.

Frauen(erwerbs)arbeit im Sudan

In der Vorstellung vieler SudaneseInnen basiert die „traditionelle“ Geschlechterordnung auf einer Arbeits- und Ressourcenteilung, die mit einer männlichen Versorgerrolle und weiblicher Reproduktionsarbeit einhergeht, welche im häuslich-privaten Raum verortet wird. Diese Vorstellung – im Folgenden als Brotverdiener/Hausfrau-Modell bezeichnet – wird in einer Reihe von Untersuchungen (Bekri u.a. 1990) als die „traditionelle“ Arbeitsteilung im Sudan beschrieben; diese sei durch Prozesse des sozialen Wandels wie Migration und Frauenerwerbsarbeit großen Herausforderungen ausgesetzt. Betrachtet man jedoch die Ursprünge dieser geschlechtsspezifischen

10 Dies berichten südsudanesischen Frauen, die ich im Rahmen meines derzeitigen Forschungsprojektes „Ethnizität nach dem Friedensabkommen“ in den Jahren 2007-2009 interviewte.

Arbeitsteilung, die zunächst allein innerhalb der Mittel- und Oberschichten des Niltals verbreitet war, kommt man zu dem Schluss, sie eher an der Schnittstelle von Kolonialismus und Islamisierung zu verorten und damit als Teil einer spezifischen sudanesischen Moderne aufzufassen.

Lila Abu-Lughod (1998: 255ff) und Leila Ahmed (1992) haben die Entstehung von Geschlechternormen, die Männern die Versorgerrolle und Frauen Reproduktionsarbeiten zuweisen, als dialektischen Prozess der Reaktion auf koloniale Fremdbestimmung und der Übernahme kolonialer Praktiken und Institutionen beschrieben. Sie machen deutlich, dass die Übernahme bestimmter Geschlechterarrangements zum einen eng mit Modernisierung und Teilhabe an einer neu entstehenden kapitalistischen Ökonomie verknüpft war. Zum anderen wurde in diesem Prozess ein „traditionelles“ Geschlechterarrangement als Gegenmodell und als Symbol des nationalen Widerstands konstruiert.

Auch für den Sudan kann man sagen, dass im Zuge des Kolonialismus ein westliches Konzept von Familie und Geschlechterbeziehungen übernommen wurde und als Marker für den sozialen Status große Bedeutung gewann. Karin Willemse (2005) argumentiert jedoch, dass das Brotverdiener/Hausfrau-Modell nicht erst mit dem anglo-ägyptischen Kondomium Verbreitung fand und von den Eliten des Niltals als Marker von Moderne und Klassenstatus in das sudanesisches Hinterland transportiert wurde, sondern auch als Bestandteil der Islamisierung lokaler Gemeinschaften verstanden werden kann. Die aus dem Niltal stammende Elite hat schon etwa zu Beginn des 19. Jahrhunderts die orthodoxe islamische Lehre verwendet, um sich selbst von lokalen Formen des Islam und lokalen muslimischen Gelehrten abzuheben (Willemse 2005: 158). Gemäß des Brotverdiener/Hausfrau-Modells zu leben, galt als Zeichen eines bestimmten sozioökonomischen Status. Neben einer islamischen Bildung (für die Männer) wurde ein moderner islamischer Lebensstil zum Mittel sozialer Mobilität und zur Möglichkeit, sich von der lokalen Bevölkerung abzugrenzen. Damit avancierte eine gewisse geschlechtsspezifische Aufgaben- und Raumteilung zu einem Kennzeichen von Arabisierung, Zivilisation und sozialem Status. Arabisierung bedeutete in diesem Kontext eine Lebensweise, die sich von lokalen Bräuchen und kleinteiligeren ethnischen Zugehörigkeiten abgrenzt. Damit konnte Unterdrückung und Diskriminierung aufgrund einer bestimmten Klassenlage oder einer bestimmten ethnischen Zugehörigkeit durch die Annahme eines modernen arabischen Lebensstils und der damit verbundenen Geschlechterarrangements überwunden werden. Das Prinzip der *Indirect Rule* und die Etablierung eines Verwaltungssystems, das auch Teile des sudanesischen Hinterlandes erfasste, verstärkte die „Arabisierung“

lokaler Lebenswelten. Zudem folgte das britische Kolonialregime ähnlichen Modernisierungsvorstellungen und stellte gleichermaßen das Brotverdiener/Hausfrau-Modell z.B. durch die Ausrichtung der Mädchenbildung auf reproduktive Aufgaben in den Mittelpunkt. So vermischen sich schon Anfang des 20. Jahrhundert die beiden Referenzsysteme – westliche und Islamische Moderne – zu einer spezifischen sudanesischen Moderne, die eng mit bestimmten Statuszuschreibungen und Identitätspolitik verknüpft ist.

Dieses in den städtischen Mittelschichten und am Niltal verbreitete Geschlechterarrangement ist durch Strukturanpassung, ökonomische Krise und Migration vieler Männer in die Golfstaaten und nach Saudi-Arabien seit den 1970er in die Krise geraten. Staatliche Gehälter sanken drastisch, so dass die städtischen Mittelschichten ihren Lebensstil nicht mehr allein mit den Gehältern der männlichen Familienmitglieder sichern konnten (u.a. Bekri u.a. 1990; Hale 1996; Pitamber 1999). In den großen Städten des Sudans entstand demzufolge ein informeller Sektor, in dem Frauen als Händlerinnen, Dienstmädchen und Schneiderinnen arbeiteten. Bezogen auf die Familienstrukturen führte die Migration einzelner Männer zwar zur Stärkung ihrer Versorgerrolle, machte es aber schwer, andere Aspekte des Geschlechterarrangements wie z.B. die geschlechtsspezifische Raumteilung oder auch innerfamiliäre Entscheidungsstrukturen aufrechtzuerhalten (Schultz 2005).

Bürgerkriege und Dürrekatastrophen brachten zudem Armut und Marginalisierung in die *Three Towns*. Dadurch wurde eine Vielfalt der Geschlechterarrangements sichtbar. Gleichzeitig entstand eine Frauenbewegung, die sich überwiegend auf die städtische Mittel- und Oberschicht stützte und von den Frauenbewegungen in arabischen Ländern beeinflusst wurde.

Aufgrund dieser Veränderungen wurde Mädchenbildung zunehmend wichtig, auch um den Status der Familie deutlich zu machen. In diesem Kontext werden nun die männliche Versorgerrolle und eine spezifische Raumaufteilung als Tradition begriffen und Phänomene wie außerhäusliche Arbeit sowie Erwerbsarbeit von Frauen als modern und als Bruch mit der Tradition verstanden. Faktisch jedoch haben – dies zeigen auch einige meiner Interviews – arme Frauen und Frauen auf dem Land, auch im Nord- und Zentralsudan, immer außerhalb des Hauses produktive Arbeit verrichtet.

Die Agenda und Praxis des islamistischen Regimes verknüpfen nun beide Perspektiven auf das Brotverdiener/Hausfrau-Modell, indem sie es zum einen als Bestandteil einer sudanesischen Moderne betrachten, die eng mit Statusproduktion verknüpft ist, zum anderen aber aufgrund radikaler Veränderungen bei der Rekonstruktion von Tradition heranziehen. Mit der Begründung, Tradition bewahren und gegen Verwestlichung vorgehen zu

wollen, wird z.B. gegen Marktfrauen vorgegangen, die öffentliche Räume betreten. Gleichmaßen wird das Bild einer modernen islamischen Frau propagiert, die erst durch ein gewisses Maß an Bildung ihren Aufgaben als Mutter und Ehefrau gerecht werden kann, ihre Arbeit aber außerhalb männlich konnotierter Öffentlichkeiten ausüben soll. Diese spezifische Ausprägung des sudanesischen Modernisierungsprozesses spiegelt sich in den Zahlen zur Erwerbstätigkeit von Frauen einerseits und dem Zugang von Frauen und Mädchen zu Bildung andererseits wider. Während die Beteiligung von Frauen an bezahlter Arbeit im formellen Sektor z.B. im Jahr 2004 nur 25,5 Prozent betrug und dies für die höheren Positionen noch weit niedriger ausfiel (9 Prozent), waren im selben Jahr etwa 60 Prozent der Studierenden im Sudan weiblich (Sudan Gender Profile 2004: 3f).

Auch in den alltäglichen Praktiken erwerbstätiger Frauen und dem Aushandeln von Handlungsspielräumen in Haushalt und Familie werden beide Perspektiven deutlich. Die Akteure greifen situationsspezifisch auf unterschiedliche Geschlechternormen zurück. In diesen Aushandlungsprozessen wird Tradition konstruiert und auf eine hybride (sudanesische) Moderne verwiesen. Was und wo Frauen arbeiten und wie die Arbeit zwischen den Geschlechtern aufgeteilt wird, dient gleichzeitig als Marker sozialer und ethnischer Zugehörigkeit. Dieses komplexe Spannungsfeld möchte ich anhand der Erzählungen von BewohnerInnen der *Three Towns* deutlich machen.

„Tradition“ und „Moderne“: Der Diskurs um Frauen(erwerbs)arbeit

Versorger- und Hausfrauenrolle als Bestandteil von „Tradition“

Im Allgemeinen betonen die interviewten Frauen – und auch die an den Gesprächen beteiligten Männer –, dass sich die sudanesishe Gesellschaft bezüglich der Möglichkeit für Frauen, außerhalb des Hauses zu arbeiten, radikal verändert hat. Im Gegensatz zu Veränderungen in anderen Bereichen wie Heirat, Ehe und Familie wird dies überwiegend begrüßt und als positive Entwicklung betrachtet:

„Die Zeiten haben sich geändert. Neulich habe ich im Fernsehen ein Interview mit einer Frau, die Botschafterin ist, gesehen. Heute kann eine Frau alles tun, jede Arbeit... Es ist ganz anders als früher: Die Töchter meines Onkels in Omdurman haben noch nicht einmal die Grundschule beendet. Heute ist das anders..., solange die Arbeit ehrlich ist... Ich habe eine Cousine, die ist Buchhalterin, ein sehr schöner Beruf...“ (*Aische*, eine ältere Frau mit erwachsenen Kindern, die selbst nie erwerbstätig war)

In vielen Interviews wird somit auf eine sudanesisische „Tradition“ verwiesen, der gemäß Frauen überwiegend reproduktive Arbeit vom Haus aus verrichten, während Männern die Versorgerrolle der Familie obliegt. Interessanterweise greifen auf diese „Tradition“ zum Teil auch Frauen zurück, deren ethnischer Gruppe eine andere „Tradition“ zugeschrieben wird. In vielen Interviews werden z.B. Frauen aus dem Westsudan, aus den Nubabergen und dem Südsudan als hart arbeitende Frauen beschrieben, die schon immer einen Teil des Familieneinkommens erwirtschaften mussten und dies durchaus auch außerhalb des häuslichen Bereiches. Diese Zuschreibung soll meist auf die Rückständigkeit und Armut dieser ethnischen Gruppen sowie auf die Unzuverlässigkeit der Männer verweisen.

Dagegen bezeichnet die aus den Nubabergen als Kind während des Bürgerkrieges nach Omdurman gekommene Fadilla das Brotverdiener/Hausfrau-Modell, als „Tradition“ ihrer Heimat, den Nubabergen, und betont dabei, dass sie in Omdurman nicht dieser Tradition gemäß leben kann.

„Bevor ich hierher kam (*nach Omdurman, U.S.*), war es für mich verboten, auf den Markt zu gehen: Dinge wie diese hier waren verboten. Aber hier, hier in meiner Situation ist alles anders. Ich muss etwas tun, so etwas wie Gemüse auf dem Markt verkaufen.“

Mit dem Halbsatz „aber hier in meiner Situation“ deutet Fadilla einerseits auf den klassenspezifischen Charakter dieser Geschlechternorm hin, gleichzeitig weist sie ethnische Zuschreibungen zurück, wie z.B. Nubafrauen arbeiten hart und in der Öffentlichkeit, und stellt ihre schwierige soziale Lage in den Mittelpunkt, aufgrund derer sie gezwungen ist, auf dem Markt zu arbeiten und die es ihr unmöglich macht, gemäß der „sudanesischen“ Tradition zu leben. Gleichzeitig erklärt Fadillas Erzählung die von den Frauen als radikal beschriebene Veränderung der Geschlechterarrangements weniger mit einer Veränderung von Geschlechternormen als vielmehr mit ihrer ökonomischen Situation, die es vielen Männern unmöglich macht, für ihre Familie zu sorgen. Fadillas Aussage „hier in meiner Situation“ verweist auch auf ihre alleinige Verantwortung für ihre Familie – ihr Mann hat sie verlassen – und auf eine Feminisierung der Verantwortung, die viele Frauen beklagen (Schultz 2005).

In den Lebensgeschichten wird auch deutlich, dass „Tradition“ nicht anhand dessen konstruiert wird, was für die Mütter- oder Großmüttergeneration üblich war, sondern anhand eines sudanesischen Diskurses, der ausschließlich die Lebensweise bestimmter sozialer und ethnischer Gruppen widerspiegelt.

Auf eine sudanesisische Tradition greifen arme Frauen auch zurück, um ihre Männer in die Verantwortung zu zwingen. In diesem Zusammenhang

beziehen sich viele auch auf den Islam. Sie beharren darauf, dass es den Männern obliegt, die Familie zu versorgen: Diese seien für die Versorgung der Familie verantwortlich, Frauen dagegen könnten frei über ihr Einkommen verfügen (Schultz 2005).

In ärmeren Schichten müssen Frauen zum Unterhalt der Familie beitragen, um das Überleben zu garantieren. Diese Feminisierung der Verantwortung bedeutet auch einen Verlust an Sicherheit. Frauen versuchen daher, ihre Männer in die Pflicht zu nehmen, indem sie auf die männliche Versorgerrolle hinweisen. Allerdings umfasst die Versorgerrolle meist nicht mehr als das Bezahlen der Lebensmittel und ist häufig die letzte Art, in der Männer ihrer Rolle gerecht werden können, während Frauen oft Schulgeld und Gesundheitskosten, zum Teil aber auch Miete und Strom aufbringen müssen.

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

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

Dagegen erwarten Frauen aus Mittelschichtsfamilien von ihren Männern eine weit umfassendere Versorgung, die z.B. Kleidung und Taschengeld für sich und ihre Kinder oder auch die Unterstützung der eigenen Herkunftsfamilie umfasst. Konflikte zwischen Männern und Frauen kreisen hier insbesondere darum, was die Versorgerrolle bedeutet. Gerade junge Männer beziehen sich auf „moderne“ Geschlechterarrangements, indem sie fordern, dass Frauen ihre Männer unterstützen und sich an den Ausgaben für die Familie beteiligen sollen. Frauen hingegen greifen häufig explizit auf den Islam oder auch auf die „Tradition“ zurück, wenn sie ihr Recht einfordern, über ihr Einkommen zu verfügen.

„Tradition“ wird jedoch situationsspezifisch auch als lokale Tradition verstanden und mit einer bestimmten ethnischen Zugehörigkeit verknüpft. Dann erscheint „Tradition“ häufig als unveränderbarer Bestandteil der eigenen „Kultur“, während sie in anderen Zusammenhängen als Kontrast zur „Moderne“ konstruiert wird.

So verweisen aus dem Südsudan stammende Bierbrauerinnen auf ihre „Kultur/Tradition“, gemäß der nicht nur das Alkohol-Trinken, sondern auch die produktive Arbeit und der Gelderwerb von Frauen üblich sind. In

diesem Zusammenhang ist der Rückgriff auf Kultur/Tradition als Widerstand gegen rassistische Ausgrenzung und das rigide Vorgehen der Polizei gegen südsudanesischen Frauen zu verstehen. Auf diese Weise positionieren sich diese Frauen außerhalb der sudanesischen Mehrheitsgesellschaft.

Es fällt zudem auf, dass zur Konstruktion von lokalen Traditionen als Gegenmodell zum herrschenden Geschlechterarrangement ganz unterschiedliche Geschlechternormen und Zugehörigkeiten herangezogen werden. Beispielsweise bezieht sich eine aus dem Südsudan stammende Frau in ihren Erzählungen auf eine afrikanische Tradition/Kultur, nach der der Mann als Versorger der Familie gilt. In einem anderen Zusammenhang grenzt sie sich von ihren muslimischen, meist aus dem Nordsudan stammenden Nachbarinnen ab, indem sie auf eine südsudanesischen Tradition/Kultur verweist, gemäß der Frauen in der Landwirtschaft arbeiten, auf den Markt gehen und ihren ökonomischen Beitrag zum Wohlergehen der Familie leisten.

Frauenerwerbsarbeit zwischen Moderne und „Tradition“

Meine Interviews in Al Gharaza¹¹, einem Dorf ca. 30 km südlich von Omdurman, machen jedoch deutlich, wie „Tradition“ gleichermaßen als Abgrenzung und als Aneignung von Moderne verstanden werden kann und wie eng dies mit Statusproduktion verknüpft ist. Die Familien leben hier überwiegend von der Landwirtschaft und – so die Aussagen meiner InterviewpartnerInnen – von der Arbeit der Männer in Omdurman, die dort entweder Handel betreiben oder im formellen Sektor Geld verdienen, sowie von der Arbeitsmigration einzelner männlicher Familienangehöriger.

Die Frauen beschreiben in ihren Erzählungen die im Dorf übliche geschlechtsspezifische Arbeitsteilung entsprechend dem gängigen männlichen Brotverdiener/Hausfrau-Modell. Danach arbeiten sie auch in der Landwirtschaft nicht mit. Hierbei verweisen sie ganz explizit auf Tradition. Bei genauerer Betrachtung der Lebensgeschichten fällt jedoch auf, dass ältere Frauen durchaus in der Landwirtschaft gearbeitet und auch mit anderen Tätigkeiten Geld verdient haben, als sie jung waren. Dies änderte sich erst durch neue Einkommensmöglichkeiten im Handel oder durch Arbeitsmigration der Männer – Erwerbsquellen, die es vielen Familien erst ermöglichten, auf die Arbeit der Frauen zu verzichten. Zudem – dies zeigen auch andere Studien (Klein-Hessling 2001) – kamen durch die Arbeit der Männer in den *Three Towns* und in den ölproduzierenden arabischen Ländern andere Geschlechternormen in das Dorf. Nunmehr verrichten überwiegend

11 Ich konnte nur mit dem Direktor der Schule, einigen LehrerInnen sowie mit einer Reihe von Frauen sprechen, während mir ansonsten die Welt der Männer verschlossen blieb.

TagelöhnerInnen – meist aus dem Westsudan stammende verarmte NomadInnen, die sich am Rande des Dorfes niedergelassen haben – die landwirtschaftliche Arbeit, während die Männer deren Arbeit eher überwachen, als dass sie mitarbeiten. Durch die Wirtschaftskrise sind jedoch viele Frauen gezwungen, wieder Geld dazuzuverdienen, insbesondere auch, um für die steigenden Kosten für Bildung und Gesundheit aufkommen zu können. Sie arbeiten im Kleinhandel oder verrichten Dienstleistungen wie z.B. Hennamalen. Letzteres wird oft als traditionelle Frauenarbeit beschrieben, obwohl gleichzeitig betont wird, dass Frauen früher nicht außerhalb des Hauses arbeiten und Geld verdienen mussten.

Bei der Beschreibung von Tätigkeiten, die schon ihre Mütter und Großmütter verrichteten und mit denen sie auch Geld verdienten, werfen einige Frauen einen ganz anderen Blick auf „Tradition“. Sie beziehen sich explizit auf ihre Familiengeschichte und auf das, was ihre Großmütter und Mütter an Wissen überliefert haben. Hier entsteht ein anderes Bild von weiblichen Lebensentwürfen: ein Bild von autonomen Räumen, in denen Frauen relativ unabhängig arbeiteten und Geld erwirtschafteten und damit eine Frauenöffentlichkeit konstituierten, die z.B. Studien über den *Zar*-Kult untersuchen.¹²

Fatima, die von ihrem Mann getrennt lebt und inzwischen von ihrem erwachsenen Sohn Geld bekommt, antwortet beispielsweise auf die Frage, wie es dazu kam, dass sie Parfüm herstellt und an Frauen aus der Nachbarschaft verkauft:

„Parfüm..., das ist die Arbeit meiner Mutter und meiner Großmutter... Frauen wie ich, wir müssen im Haus arbeiten. Wir können nicht zum Markt gehen und dort Dinge verkaufen...; deshalb stellen wir Dinge im Haus her, und die Leute kommen und können von uns kaufen. Meine Tochter Alia hilft mir jetzt. Später kann sie dann allein Parfüm herstellen und verkaufen.“

Mit der Aussage „Frauen wie ich“ zeigt Fatima weniger eine bestimmte Klassenposition an, sondern positioniert sich als Teil dieser („traditionellen“) Frauenöffentlichkeit. Sie zeichnet den Markt als Gegenpool zu weiblichen Räumen, diese sind jedoch anders als in modernen Konzepten von Familie nicht auf das Private und den reproduktiven Bereich beschränkt.

In vielen Interviews bleibt diese Überlieferung bei der Diskussion weiblicher Erwerbsarbeit weitgehend unsichtbar und tritt eher an Stellen zutage, in denen über gegenseitige Hilfe und soziale Verpflichtungen berichtet wird. Hier zeigt sich, dass auch Mittelschichtsfrauen durchaus Teil dieser Frauenräume sind. Diese Frauen grenzen sich zwar einerseits davon ab und bezeichnen soziale Verpflichtungen als das große Vereinbarkeitsproblem,

12 Vgl. El Nagar 1980; Constantinides 1980; Boddy 1989; Kenyon 2004

denn es ist für die Frauen weit schwieriger, Erwerbsarbeit mit ihren sozialen Verpflichtungen als mit Reproduktionsarbeit zu vereinbaren. Andererseits greifen sie gerade auf diese moralökonomischen Institutionen bei dem Versuch, Erwerbsarbeit mit ihren häuslichen Pflichten zu vereinbaren, zurück und betrachten sie auch deshalb als unverzichtbaren Bestandteil ihres Alltags (Schultz 2004).

Überwiegend fassen sie jedoch anders als in Fatimas Erzählung Frauen(erwerbs)arbeit als gegen die Tradition gerichtet und als Zeichen von Armut auf und siedeln die Arbeit der Frauen im Haus und im reproduktiven Bereich an. Gleichzeitig jedoch genießt Mädchenbildung einen hohen Stellenwert. Frauen und Männer erzählen stolz, dass ihre Töchter in Omdurman studieren oder als Lehrerinnen arbeiten. Dabei fällt auf, dass Jungen häufig in die Landwirtschaft eingeführt werden oder früh im Geschäft des Vaters arbeiten, während Mädchen zur Universität oder auf ein College geschickt werden. Eine der Befragten erklärte dies damit, dass die Jungen Geld verdienen müssten. Die Ausbildung von Mädchen dagegen bereite sie auf ihre Aufgabe als (moderne) Ehefrau und Mutter vor. Gleichzeitig bringe sie einen höheren sozialen Status und den sozialen Aufstieg der Familie mit sich. In diesem Kontext ermöglicht ein „traditionelles“ Geschlechterbild jungen Frauen den Zugang zu höherer Bildung, während er jungen Männern aufgrund ihrer Versorgerrolle verschlossen bleibt.

Auch wenn die Tatsache, dass Frauen außerhalb des Hauses arbeiten und Geld verdienen überwiegend als radikale Veränderung von „Tradition“ verstanden wird, so stehen bestimmte Aspekte weiblicher Erwerbsarbeit auch im Widerspruch zu dem, was als „modern“ betrachtet wird. Dies ist insbesondere in Mittelschichtsfamilien der Fall. Die hohen Anforderungen, die eine moderne Lebensführung an eine Frau stellt, machen es oft unmöglich, diese mit Erwerbsarbeit zu vereinbaren. So wird von Frauen erwartet, sich selbst umfassend um ihre Kinder und deren Bildung zu kümmern, statt es an Frauen aus der erweiterten Familie oder gar an Dienstmädchen zu delegieren. Auf diese Weise entstehen neue Vereinbarkeitsprobleme. Von Müttern wird erwartet, dass sie viel Zeit mit ihren Kindern verbringen. Zudem steht das Leben in der Kernfamilie im Mittelpunkt der Konstruktion einer modernen (islamischen oder westlichen) Familie (Schultz 2007).

„Ich vermisse die Arbeit. Aber ich musste aufhören... Wenn mein Mann gesagt hätte, du musst aufhören zu arbeiten, dann hätte ich nicht zugestimmt, aber es waren die Umstände. Es ist einfach passiert..... Ich würde gern arbeiten, jetzt wo unser Kleines auch schon recht groß ist. Aber ich glaube, es würde schwierig werden. Die Kinder sind es gewöhnt, dass ich zu Hause bin. Besonders, was die Schulen betrifft... man muss ihnen helfen. Es ist anders bei meinen

Freundinnen, die immer gearbeitet haben. Ihre Kinder haben es im Griff. Sie sind es gewöhnt... Deshalb ist es schwierig. Und dann die finanzielle Seite. Wenn ich wieder zu meinem alten Job zurückgehe, das lohnt sich nicht. Deshalb bleibe ich zu Hause... Und du musst immer noch die Hausarbeit machen.“
(*Suha*, verheiratete Frau mit 4 Kindern, deren Mann eine führende Position in einer internationalen Organisation innehat)

Gute und schlechte Arbeit: Frauenarbeit und Statusproduktion

Die Anforderungen an eine gute (weibliche) Lebensführung haben sich also aufgrund von Islamisierung und Modernisierung verändert; sie sind komplexer und widersprüchlicher geworden, verlangen erwerbstätigen Frauen unterschiedliche Fähigkeiten ab und führen zu neuen Vereinbarkeitsproblemen. Die Geschlechternormen sind zudem klassenspezifisch zu unterscheiden und dienen als Marker der sozialen Abgrenzung (Schultz 2005: 123).

Es kommt häufig zu einem nicht lösbaren Konflikt zwischen den ökonomischen Anforderungen und den geltenden Geschlechternormen (MacLeod 1991: 90; Schultz 2005, 2007). Frauen entwickeln je nach sozialer, religiöser und ethnischer Zugehörigkeit ganz unterschiedliche Strategien, damit dieser Balanceakt gelingt. Beispielsweise verdienen viele Unterschichtsfrauen ihr Geld mit Tätigkeiten, die sozusagen ihre Arbeit als Mutter und Hausfrau in den Markt hinein verlängern. Frauen der Mittelschicht meiden bestimmte öffentliche Räume, um dem Bild einer islamischen Frau gerecht zu werden und arbeiten z.B. in Büros und Schulen, nicht aber auf Märkten. Andere Frauen verweisen auf ihre gute Lebensführung, in dem sie den *hijab* tragen (MacLeod 1996: 35; Hoodfar 1997: 138; Kabeer 2000), gehen fiktive Verwandtschaftsbeziehungen zu ihren männlichen Kunden oder Kollegen ein (Mirza 2001: 276) oder sind besonders zurückhaltend im Umgang mit männlichen Kunden.

Generell wird in den Interviews wie auch in den Verlautbarungen der Regierung und der islamischen Verbände zwischen guter (angemessener und respektierter) und schlechter (unwürdiger und nicht respektierter) Arbeit unterschieden. Unter letztere Kategorie fallen Tätigkeiten, bei denen die Frauen bestimmte öffentliche Räume wie Märkte betreten oder harte körperliche Arbeit verrichten müssen. Allerdings sind diese Zuschreibungen umstritten und haben sich im Laufe der Zeit verändert. Auch darin zeigt sich die Komplexität des Modernisierungsprozesses im Sudan.

„Schlechte“ Arbeit wird nur dann akzeptiert, wenn die Umstände die Frauen dazu zwingen. Auch in diesem Zusammenhang werden religiöse

Begründungen herangezogen, zum einen, um Arbeit von Frauen als schlecht oder unislamisch zu brandmarken, häufig aber auch, um die Maßnahmen gegen Marktfrauen durch die Sittenpolizei zu kritisieren.

„Diese Frauen (*Marktfrauen*, *U.S.*), sie haben meist keinen Mann, er ist tot. Meistens haben sie auch keine Ausbildung, und was sollen sie dann machen. Sie müssen ihre Familie versorgen. Sie können sonst nur betteln... Es ist nicht schlecht, so etwas zu tun. Es ist eine ehrliche Arbeit. Ich glaube, wenn man es für diese Frauen noch schwieriger macht, dann muss man Gott Rede und Antwort stehen.“ (*Aische*, ältere Frau, die selber noch nie gearbeitet hat)

Frauen, die eine „schlechte“ Arbeit verrichten, betonen, dass sie keine andere Wahl haben. So berichtet z.B. Widad, eine Frau, die auf dem Markt Gemüse verkauft:

„Ich kann nur über mich selbst reden. Mein Mann ist tot. Ich habe Kinder. Jetzt arbeite ich eben auf dem Markt. Ich muss arbeiten, damit meine Kinder etwas zu essen bekommen. Ich mag es nicht, auf dem Markt zu sitzen, aber ich habe keine Wahl.“

Aus diesem Grund versuchen einige Frauen, ihren ökonomischen Erfolg zu verbergen, da sie sonst ihre Legitimation verlören, eine „schlechte“ Arbeit zu verrichten. Für sie stellt sich dies als Dilemma dar, da sie zum einen nach außen ihren ökonomischen Erfolg unsichtbar machen müssen, innerhalb von Haushalt und Familie jedoch ihren Beitrag zum Familieneinkommen offen zeigen wollen. Viele Frauen versuchen dieses Dilemma zu lösen, indem sie in die Bildung ihrer Kinder oder in ein größeres Geschäft investieren, in dem sie Arbeit delegieren können und damit ihren eigenen Arbeitseinsatz im Laufe ihres Lebens überflüssig machen. Jüngere Frauen versuchen häufig, ihren ökonomischen Erfolg unsichtbar zu machen, während ältere Frauen ihren Beitrag herausstellen und damit versuchen ihren Anspruch auf Anerkennung und Entscheidungsmacht zu legitimieren. Bakhita, die mit ihrem Einkommen als Händlerin die Schulgebühren für ihre Kinder bezahlt und deren älteste Tochter inzwischen Medizin studiert, macht zunächst deutlich, welcher Notlage ihre Arbeit als Händlerin geschuldet war:

„Ich bin von einem Komitee für einen Kleinkredit ausgewählt worden. Mein Mann kann nicht für die Schulbildung der Kinder aufkommen, und zu dieser Zeit haben wir nur in einer Hütte gelebt. Die Kinder hatten aufgehört, in die Schule zu gehen und haben Wasser verkauft. Mein Mann und ich haben das mit dem Kredit diskutiert. Er war erst dagegen, weil er dachte es wäre *zakhat*.¹³ Er

13 *Zakhat* zu geben ist die religiöse Pflicht jeder gläubigen MuslimIn. Im Sudan wird *Zakhat* als eine Art Steuer erhoben und durch Komitees an die Armen verteilt. Allerdings beschweren sich viele Menschen, dass die Vergabepaxis dieser Komitees sehr undurchsichtig ist.

wollte keine Wohltätigkeit, aber ein Kredit war okay. Er hat mir dann geholfen, mein Geschäft aufzubauen.“

Im Verlauf des Interviews weist sie auf den von ihr geleisteten Beitrag und die Wertschätzung hin, die ihr deshalb zugesprochen wird:

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

Frauen machen somit ihre Arbeit situationsabhängig sichtbar bzw. unsichtbar, um bestimmten Erwartungen und Normen zu entsprechen. So bezeichnen sich einige Frauen als Hausfrauen, obwohl sie einen großen Beitrag zum Familieneinkommen beisteuern, andere spielen den Erfolg ihres Geschäfts herunter.

Schichtspezifische Normen spielen bei der Bewertung, was eine angemessene Arbeit für eine Frau ist, eine große Rolle. Viele Familien der Mittelschicht möchten, dass ihre Töchter, Schwestern und Ehefrauen eine respektable Tätigkeit im formellen Sektor aufnehmen und nicht, wie arme Frauen, im informellen Sektor, auch wenn diese Arbeiten oft lukrativer sind. Dies führt häufig zu Konflikten, wenn Frauen eine Tätigkeit aufnehmen möchten, die als nicht standesgemäß gilt.

Marwa, die Frau eines Universitätsprofessors, die eine inzwischen florierende Bäckerei von ihrem Haus aus betreibt, schildert diesen Konflikt anhand ihrer eigenen Lebensgeschichte:

„Zunächst hat meine Familie meine Arbeit nicht akzeptiert. Meine Mutter hat gesagt: ‘Das ist keine Arbeit für eine Frau wie dich. Du kommst aus einer großen und angesehenen Familie. Es wird schwer für dich sein, diese Arbeit zu verrichten.’ Ich habe dagegen gesprochen und ihr gesagt: ‘Nein. Ich muss selber arbeiten, um etwas Geld zu verdienen. Es ist besser als nur rumzuhängen.’ Meinem Mann hat meine Arbeit auch nicht gefallen.“¹⁴

Die Abgrenzung von bestimmten Tätigkeiten ist somit nicht allein aus geschlechtsspezifischen Normen zu erklären, sondern auch eng mit Fragen des sozialen Status verknüpft. Im Sudan ist dies besonders für neu aufstrebende Mittelschichten relevant, die sich durch eine bestimmte Lebensweise positionieren und gleichzeitig von der Elterngeneration absetzen können. Sie

14 MacLeod (1996: 41) berichtet Ähnliches aus Ägypten. Familien der unteren Mittelschichten lassen ihre Töchter nicht gern im informellen Sektor arbeiten, da dies nicht ihrer gesellschaftlichen Position entspricht.

gehören zu einer neuen islamischen Bildungsschicht, die sich von anderen Frauen gerade durch die gewählte Arbeit unterscheidet. Shaza, die an der *Nilean University* studiert und gleichzeitig mit dem Verkauf von Medikamenten Geld verdient, äußert sich zum Thema Marktfrauen folgendermaßen:

„Diese Frauen (*Marktfrauen, U.S.*) sind in Not. Aber ich bin eine Studentin..., niemand wäre damit einverstanden, wenn ich das tun würde. Ich kann nicht in ein Büro gehen und Tee verkaufen. Das Beste für eine Frau ist, zu Hause zu bleiben und für ihre Kinder zu sorgen, wenn sie nicht in Not ist. Wenn sie in Not ist, kann sie auch zum Markt gehen.“

Hiba, eine junge Frau, die an der Universität arbeitet, meint in einer hitzigen Diskussion im Kreis ihrer Familie über die Arbeit der Teeverkäuferinnen:

„Es ist eine informelle Arbeit...; aber wir haben keine schlechte Meinung über diese Frauen, aber wenn sie eine andere Arbeit fänden, wäre es besser für sie, weil sie sehr wenig Geld verdienen.“

Sie betrachtet die Arbeit der Teeverkäuferin als schlecht bezahlte Arbeit, da sie diese Arbeit Frauen zuweist, die in ihrer Vorstellung gesellschaftlich unter ihr stehen. Tatsächlich – und dies wird in anderen Zusammenhängen auch im innersudanesischen Diskurs betont – verdienen Teefrauen häufig weit mehr als eine junge Universitätsabsolventin.¹⁵

Dass jedoch inzwischen viele Mittelschichtsfamilien auf einen substantiellen Beitrag aller Mitglieder zum Familieneinkommen angewiesen sind, insbesondere auch um einen bestimmten Lebensstandard zu halten, bringt viele Frauen in ein Dilemma. Sie sollen und wollen einen Beitrag zum Familieneinkommen beisteuern, sind aber aufgrund schichtspezifischer Geschlechternormen auf ganz bestimmte Arbeiten festgelegt, die nur ein geringes Einkommen erbringen.

Familientraditionen

Die Erzählungen der von mir befragten Frauen zeigen jedoch auch, dass es zu kurz greift, unterschiedliche Vorstellungen von einer guten Lebensführung nur unter dem Aspekt der sozialen Positionierung oder des Zugangs zu

15 Auch in anderen Untersuchungen wird auf das relativ hohe Einkommen verwiesen, das im informellen Sektor erwirtschaftet werden kann. „Oft unterstützt ein Junge, der Schuhe putzt, mehr Personen mit seinem Einkommen als ein Staatsbeamter. Im Jahr 1989 verdiente ein Staatsbeamter im Durchschnitt 500-1.000 SdPfund im Monat. Ein Schuhputzer kann 1.040 SdPfund im Monat erwirtschaften, wenn er durchschnittlich 40 Paar Schuhe am Tag putzt und für jedes Paar 1 SdPfund nimmt. Ein Zigarettenverkäufer, der 30 Packungen am Tag für 10 SdPfund verkauft (für eine Packung bezahlt er 8 SdPfund) bringt es auf 1.560 SdPfund in 25 Tagen.“ (Simone 1994: 39)

Bildung zu betrachten und z.B. die Kategorien Generation und Alter außer Acht zu lassen. Arlene Elowe MacLeod (1991, 1996) weist darauf hin, dass in der Konstruktion der Familiengeschichte die Dichotomie zwischen Tradition und Moderne häufig aufrechterhalten wird. Die (außerhäusliche) Erwerbsarbeit wird damit nicht nur zum biographischen Bruch, sondern auch zu einem klaren Abgrenzungsmerkmal gegenüber der Müttergeneration. Diese Abgrenzung kann ganz unterschiedliche Formen annehmen. In einigen Familien wird herausgestellt, dass die jüngere Generation von Frauen sich nun ganz der Familie widmen kann und nicht mehr durch Tätigkeiten wie Kleinhandel oder Parfümherstellung Geld verdienen muss. Dies wird nicht nur, wie oben beschrieben, als Symbol eines sozialen Aufstiegs, sondern auch als Teil einer modernen Lebensführung betrachtet.

In anderen Familien grenzen sich junge Frauen ganz explizit von ihren Müttern durch ihre Erwerbsarbeit, meist im formellen Sektor, ab. Sind sie jedoch aufgrund der familiären Umstände gezwungen, zu Hause zu bleiben, weil sie die Verantwortung für Haushalt und Familie übernommen haben, betrachten dies dann als biographischen Bruch. Oft arbeiten oder studieren ihre Schwestern und Freundinnen. Während diese ein „modernes“ Leben führen können, werden jene auf ihren „traditionellen“ Platz im Haus verwiesen. Obwohl sie durchaus über Einflussmöglichkeiten und Entscheidungsspielräume innerhalb der Familie verfügen, die anderen nicht offenstehen, erleben sie ihre Situation als fremdbestimmt und vergleichen sie mit der ihrer Schwestern und Freundinnen.

Sanaa: „Mein Vater will, dass ich immer hier bin. Er will nicht, dass ich irgendwo hingehe... Immer soll ich da sein... Ich habe mich nach dem Tod meiner Mutter um alles kümmern müssen; das hat meine Familie entschieden. Es gab keine Tante, keine Großmutter, niemanden. Ich musste es machen. Meine Familie hat über mich entschieden. Sie müssen das entscheiden; sie müssen über eine Frau entscheiden, über die Ausbildung, über alles, die ganze Familie... Alle, denn ich bin nur eine junge Frau...“

U.S.: „Was meinst du ist gut für eine junge Frau? Was sollte sie tun?“

Sanaa: „Es ist gut, zur Universität zu gehen, das ist besser.“

Sanaas Lebensgeschichte zeigt, dass sich für junge Mittelschichtfrauen in der Stadt die Erwartung an ihre eigene Biographie im Vergleich zu der ihrer Mütter radikal verändert hat. Besonders wichtig ist für sie, eine gute Ausbildung zu bekommen.

Zudem beziehen sich einzelne Familienmitglieder durchaus auf unterschiedliche Normen bei der Frage, was eine gute Lebensführung ausmacht. Dies wird in einem Gespräch deutlich, das ich in Thawra mit den drei

Schwestern Zarah, Zuhur und Zahara führte. Die unverheirateten Frauen zwischen 25 und 33, deren Mutter vor einiger Zeit starb, leben mit ihrem Vater und ihren verheirateten Brüdern in einem Haushalt. Sie haben aufgrund der Umstände und der Rollen, die ihnen von der Familie zugewiesen worden sind oder die sie aufgrund persönlicher Entscheidungen selbst eingenommen haben, unterschiedliche Perspektiven entwickelt. Zarah, die älteste, die den Haushalt führt, begrüßt die neuen Möglichkeiten, die Frauen jetzt offenstehen. Sie betont mehrmals, gerne arbeiten zu wollen und kritisiert Zuhur, als diese erzählt, dass sie nach dem Studium heiraten und nicht erwerbstätig werden, sondern zu Hause bleiben möchte. Zuhur nimmt in unserem Gespräch die Rolle der Hüterin von Religion und Moral ein, indem sie auf religiöse Normen zurückgreift und ihre wichtigste Lebensaufgabe in der Erziehung ihrer Kinder sieht. Dagegen steht Zahara, die jüngste, die praktische Vereinbarkeit von Familienrolle und Berufstätigkeit im Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Sie arbeitet bei einer Telefongesellschaft und möchte sich später gerne selbstständig machen, um beide Rollen besser vereinbaren zu können.

Hier zeigt sich, wie vielfältig die Lebensentwürfe für junge Frauen der Mittelschicht geworden sind. Sie spiegeln zum einen unterschiedliche Referenzsysteme, zum anderen ganz spezifische Familiengeschichten wider.

Schlussfolgerungen

Frauen(erwerbs)arbeit ist im Sudan ein umkämpftes Terrain und steht seit der Machtergreifung der islamistischen Regierung unter Omer El Beshir im Zentrum des Islamisierungsprojektes des Staates. In den geschlechterpolitischen Diskursen werden Moderne und Tradition in wechselseitiger Auseinandersetzung mit der Moderne ausgehandelt und konstruiert. Dabei steht letztere oft im Gegensatz zu lokalen Überlieferungen und den Biographien älterer Frauen.

Ganz anders als der öffentliche Diskurs um die Moderne, der westliche und islamische Modernisierungskonzepte häufig einander dichotomisch gegenüberstellt, werden diese im alltäglichen Verständnis zu einer hybriden Moderne zusammengesetzt und neu interpretiert. Je nach eigenem Bildungshintergrund, persönlicher Stellung in der Familie, Geschlecht und Alter positionieren sich die Haushaltsmitglieder im Diskurs um die Moderne. Frauen(erwerbs)arbeit wird zum einen als Symbol radikaler Veränderungen empfunden und damit zum Teil der Moderne; „moderne“ Mutter- und Frauenbilder sind demgegenüber häufig nicht mit Erwerbsarbeit vereinbar. Dagegen zeigen die Lebensgeschichten älterer Frauen und

lokale Geschlechterarrangements, dass Frauen(erwerbs)arbeit Bestandteil lokaler „Traditionen“ ist. Die Auseinandersetzung um die Konstruktion von Moderne und von Tradition ist nur zu verstehen, wenn sie im Kontext schichtspezifischer und ethnischer Zuschreibungen verortet wird. Während arme Frauen sich situationsgemäß auf unterschiedliche Traditionen beziehen, sehen sich Mittelschichtsfrauen als Teil der Moderne und grenzen sich häufig von lokalen Traditionen ab. Bildung und die Erwerbsarbeit von Frauen spielen zudem eine zunehmend größere Rolle bei der Zuschreibung von Familienstatus und Klassenzugehörigkeit. Die Erwerbsarbeit von (Mittelschichts-)Frauen zeigt widersprüchliche Auswirkungen. Um den Erfordernissen einer modernen (islamischen) Frau zu entsprechen, entstehen neue Vereinbarkeitsprobleme. Von Müttern wird erwartet, viel Zeit mit ihren Kindern zu verbringen; das Leben in der Kernfamilie steht im Mittelpunkt der Konstruktion einer modernen (islamischen oder westlichen) Familie. Frauen können deshalb nicht auf die Unterstützung anderer weiblicher Haushaltsmitglieder bei Hausarbeit und Kinderbetreuung zurückgreifen. Zudem fehlt ihnen häufig die Zeit, an sozialen Ereignissen teilzunehmen, da ihre Arbeit außerhalb der Nachbarschaften angesiedelt ist.

Ärmere Frauen, die zum Lebensunterhalt ihrer Familie beitragen müssen, werfen „Tradition“ in die Waagschale, um ihre Männer in die Verantwortung zu zwingen. Diese „Tradition“ wird anhand des Brotverdiener/Hausfrau-Modells konstruiert und in der Auseinandersetzung mit lokalen Bräuchen auch als „Moderne“ verstanden.

Die neue ökonomische Verantwortung vieler Frauen in ihrer Familie ist daher widersprüchlich zu bewerten. Sie bedeutet für sie oft nicht nur einen Verlust an Sicherheit, Status und Prestige sowie eine steigende Arbeitsbelastung, sondern auch die Einschränkung persönlicher Handlungsspielräume.

Neue potentielle Machtquellen wie Bildung, Erwerbsarbeit und ökonomische Ressourcen stehen teilweise im Widerspruch zu bisherigen Machtquellen wie der Teilnahme an Institutionen des Frauenraums und der Verantwortung für den häuslichen Bereich. Zudem ist es besonders für ärmere Frauen schwerer geworden, ihre Erwerbsarbeit im Einklang mit geltenden Geschlechternormen auszuüben.

Anders als im öffentlichen Diskurs, in dem lokale Bräuche als unislamisch und unmodern gebrandmarkt werden, beziehen sich jedoch fast alle von mir befragten Frauen auf einen Kern altbewährter sudanesischer oder lokaler „Traditionen“, die in ihrem Alltag – insbesondere auch beim Versuch, Erwerbsarbeit, Reproduktionsarbeit und soziale Verpflichtungen miteinander zu vereinbaren – als unverzichtbar betrachtet werden, aber auch für das

ökonomische Überleben des Haushaltes angesichts fehlender staatlicher sozialer Sicherungssysteme wichtig sind.

Das Ringen um die „Moderne“ bleibt somit eingebettet in das Zusammenspiel aus lokalen Überlieferungen, lokalem Wissen und moralökonomischen Institutionen, auch wenn diese Trias durch die Modernisierung der sudanesischen Gesellschaft in die Kritik geraten ist. Angesichts der Krise des formellen Sektors und der geringen Glaubwürdigkeit der Träger islamischer und westlicher Modernisierungsprozesse bilden sie den Rückhalt, auf dessen Basis der Zusammenhalt von Haushalt und Familie, die beide weiter zentral für das individuelle Überleben sind, möglich ist.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila (1998): „Feminist Longings and Postcolonial Conditions“. In: Abu-Lughod, Lila (Hg.): *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton, S. 3-31.
- Affendi, Abdalwah Ell (1991): *Turabi's Revolution*. London.
- Ahmed, Leila (1992): *Women and Gender in Islam*. New Haven (CT).
- Aljazeera (2009): „Sudan 'Trousers Case' Woman Freed“. In: *Aljazeera.net*, 8. 9. 2009, <http://english.aljazeera.net/news/africa/2009/09/200998152754685257.html>, letzter Aufruf: 12. 3. 2009.
- Beck, Kurt (1993): „Hirtengesellschaften in den Savannengebieten des westlichen Sudan und islamische Identität“. In: Faath, Sigrid, & Hanspeter Mattes (Hg.): *Wuquf 7-8. Sudan*. Hamburg, S. 483-506.
- Bekri El, Zeinab B., & El-Wathig M. Kameir (1990): „Women's Participation in Economic, Social and Political Life in Sudanese Urban and Rural Communities: The Case of Saganna in Khartoum and Wad al 'Asha Village in the Gezira Area“. In: Shami, Seteney; Lucine Taminian; Soheir Morsy; Zeinab B. Bekri El & El-Wathig M. Kameir (Hg.): *Women in Arab Society. Work Patterns and Gender Relations in Egypt, Jordan and Sudan*. Paris, S. 160-198.
- Bernal, Victoria (1994): „Gender, Culture, and Capitalism: Women and the Remaking of Islamic 'Tradition' in a Sudanese Village“. In: *Comparative Studies in Society and History*, Bd. 36, Nr. 1, S. 36-67.
- Bernal, Victoria (1997): „Islam, Transnational Culture, and Modernity in Rural Sudan“. In: Grosz-Ngate, Maria, & Omari H. Kokole (Hg.): *Gendered Encounters. Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*. New York (NY) & London, S. 131-151.
- Boddy, Janice (1989): *Wombs and Alien Spirits*. Madison.
- Constantinides, Pamela (1980): „Zaar and the Adaption of Women to Urban Life in Northern Sudan“. In: Pons 1980, S. 647-671.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2002): „Multiple Modernities“. In: Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.): *Multiple Modernities*. New Brunswick (NJ), S. 1-29.
- El Nagar, Samia El-Hadi (1980): „Zaar Practitioners and their Assistants and Followers in Omdurman“. In: Pons 1980, S. 672-687.
- Elzobier, Ahmed (2009): „Turning the Clock Back in Sudan' – Lubna's Case“. In: *Sudan Tribune*, 8. 9. 2009, <http://www.sudantribune.com/spip.php?article32383>, letzter Aufruf: 12. 3. 2010.

- Gehlen, Martin (2009): „Lubna Hussein zu Geldstrafe verurteilt, aber sie zahlt nicht“. In: *Tagesspiegel*, 7. 9. 2009, <http://www.tagesspiegel.de/politik/international/Lubna-Hussein-Sudan;art123,2893942,letzterAufruf:12.3.2010>.
- Gray, Leslie, & Michael Kevane (1995): „Local Politics in the Time of Turabi's Revolution: Gender, Class and Ethnicity in Western Sudan“. In: *Africa*, Bd. 65, Nr. 2, S. 271-296.
- Hale, Sondra (1994): „Gender, Religious Identity, and Political Mobilization in Sudan“. In: Moghadam, Valentine M. (Hg.): *Identity, Politics, and Women*. Boulder (CO) S. 145-166.
- Hale, Sondra (1996): *Gender Politics in Sudan. Islamism, Socialism, and the State*. Boulder (CO).
- Harir, Sharif (1999): „The Mosque and the Sacred Mountain: Duality of Religious Beliefs among the Zaghawa of Northwestern Sudan“. In: Manger, Leif (Hg.): *Muslim Diversity – Local Islam in Global Context*. Richmond (VA), S. 200-223.
- Hoodfar, Homa (1997): *Between Marriage and the Market*. Berkeley (CA).
- Kabeer, Naila (2000): *The Power to Choose. Bangladeshi Women and Labour Market Decisions in London and Dhaka*. London.
- Kenyon, Susan (2004): *Five Women of Sennar*. Zweite überarbeitete Ausgabe. Long Grove (IL).
- Klein-Hesseling, Ruth (1999): „Wo endet die Trauer? Soziale Praktiken im Diskurs über islamische Identität im Nordsudan“. In: Klein-Hesseling, Ruth; Sigrid Nökel & Karin Werner (Hg.): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne. Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld, S. 229-248.
- Klein-Hessling, Ruth (2001): „Muslimische Frauenorganisation und Geschlechterpolitiken im Nordsudan“. In: Horstmann, Alexander, & Günther Schlee (Hg.): *Integration durch Verschiedenheit*. Bielefeld, S. 183-206.
- Lachenmann, Gudrun, & Petra Dannecker (Hg.) (2001): *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie*. Münster.
- MacLeod, Arlene Elowe (1991): *Accommodating Protest. Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*. New York (NY).
- MacLeod, Arlene Elowe (1996): „Transforming Women's Identity. The Intersection of Household and Workplace in Cairo“. In: Singerman, Diana, & Homa Hoodfar (Hg.): *Change and Gender in Cairo: a View from the Household*. Bloomington (IN), S. 27-50.
- Martin, B. (1996): „Die Frauen bleiben zurück – Ansichten zur Migration aus dem Nordsudan in die reichen Staaten des Arabischen Golfs“. In: Pörtge, Karl-Heinz (Hg.): *Forschungen im Sudan*. Erfurter Geographische Studien, Bd. 5, S. 109-123.
- Mirza, Jasmin (2001): „Frauen im Bürosektor in Pakistan“. In: Lachenmann & Dannecker 2001, S. 269-293.
- Nageeb, Salma (2001): „Der Markt: Weibliche Inbesitznahme öffentlicher Räume“. In: Lachenmann & Dannecker 2001, S. 183-199.
- Nageeb, Salma (2002): *Den Horizont erweitern: Eine geschlechtsspezifische Perspektive des Alltags und der Lebensgewohnheit in einer islamistischen Subkultur des Sudan*. Working Paper 341. Bielefeld.
- Pitamber, Sunita C.S. (1999): *Women in the Informal Sector in Khartoum*. Münster, Hamburg & London.
- Pons, Valdo (Hg.) (1980): *Urbanization and Urban Life in the Sudan*. Khartoum
- Sahlins, Marshall (1999): „What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century“. In: *Annual Review of Anthropology* Nr. 28, S. i-xxiii.
- Schultz, Ulrike (2004): „Gute und schlechte Arbeit: Frauenarbeit im Sudan“. In: Lühr, Volker, Arne Kohls & Daniel Kumitz (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Afrika*. Festschrift für Manfred Schulz. Münster, S. 27-53.
- Schultz, Ulrike (2005): „Er muss für uns sorgen, ich behalte mein Geld': Einkommensverteilung und innerfamiliäres Verhandeln in sudanesischen Familien“. In: Schultz, Ulrike; Reinhart

- Köbler & Daniel Kumitz (Hg.): *Gesellschaftstheorie und Provokationen der Moderne*. Peripherie Sonderband 1, Münster, S. 225-240.
- Schultz, Ulrike (2007): „Autonomie oder Sicherheit: Das Aushandeln (neuer) Geschlechter- und Familiennormen in sudanesischen Familien“. In: *Afrika Spektrum*, Bd. 42, Nr. 2, S. 167-194
- Sidahmed, Abdel Salam (1997): *Politics and Islam in Contemporary Sudan*. Richmond (VA).
- Simone, T. Abdou Maliqalim (1994): *Political Islam and Urban Practices in Sudan*. Chicago (IL) & London.
- Sudan Gender Profile* (2004). Zusammengestellt von Wafaa Elfadil – WFP Sudan Gender National Officer, [http://www.unsudanig.org/darfurjam/trackII/data/background/Sudan%20gender%20profile%20mar2004%20\(WFP\).pdf](http://www.unsudanig.org/darfurjam/trackII/data/background/Sudan%20gender%20profile%20mar2004%20(WFP).pdf), letzter Aufruf: 10. 5. 2010.
- Times Record News (2009): „Defiant ‘Trousers Lady’ Continues“. In: *Times Record News*, 16. 11. 2009, <http://www.timesrecordnews.com/news/2009/nov/16/defiant-trouser-lady-continues/?print=1>, letzter Aufruf: 12. 3. 2010.
- Willemse, Karin (2005): „On Globalization and the Bourgeois Family Ideal in Islamist Sudan, a Preliminary Analysis“. In: Davids, Tine, & Francien van Driel (Hg.): *The Gender Question in Globalization: Changing Perspectives and Practices*, Aldershot, S. 159-178.

Anschrift der Autorin

Ulrike Schultz

ulrikeschultz@yahoo.de

DAS ARGUMENT ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND SOZIALWISSENSCHAFTEN

286 Gesellschaftliche Planung und solidarische Ökonomie

W.ADOLPHI: Planung in China als Aufhebung der sowjetischen

J.ROESLER: Sozialistische Planung in einer solidarischen Ökonomie

A.RECHT & A.WERNER: Aufgaben und Instrumente demokratischer Planung

A.BECKMANN & D.FASTNER: Vermeidet Dezentralität Herrschaft?

H.J.KRYSMANSKI: Gesellschaftliche Planung mittels vernetzter Computer

J.KÖSTNER, B.RÖTTGER: Kritische Anmerkungen

D.SUVIN: Einwanderung in Europa

Formen intellektuellen Engagements

Beiträge von E.LIST, M.JÄGER, TH.WAGNER

287 Stärken von Frauen

F.HAUG: Auf der Suche nach Stärken von Frauen

R.TRAITLER: Die Stärke der Frauen ist, »es trotzdem zu tun«

CH.LEHMANN: Miss Marple ist schon lange tot

C.VEGA: Schwarz und schön. Neudenken eines antirassistischen Slogans

N.RÄTHZEL: Eine neue Beziehung von Frauen-, Umwelt- und Arbeiterbewegung

S.ZORNIG: Zum Fall Käßmann

W.F.HAUG: Wissenschaft und Parteilichkeit bei Margherita von Brentano

H-J.VOSS: Hin zu vielen Geschlechtern

D.DATH: Schänderspiele

E.BALIBAR: Europa: Die endgültige Krise?

W.RÜGEMER: Fluch der bösen Tat

Einzelheft 12 € ; Abo: 6 Hefte pro Jahr 59 € (ermäßigt 45 €) zzgl. Versand

Abo & Versand · versand-argument@t-online.de
Reichenberger Str. 150 · 10999 Berlin
Tel: +49-(0)30-611-3983 · Fax: -4270

Redaktion DAS ARGUMENT · c/o Elske Bechthold
Kanalweg 60 · 76149 Karlsruhe
Tel: +49-(0)721-7501-438 · argument@inkrit.org