

FU BERLIN
INSTITUT FÜR ETHNOLOGIE
SCHWERPUNKT SOZIALANTHROPOLOGIE

SOZIALANTHROPOLOGISCHE ARBEITSPAPIERE

Nr. 59

Anja Peleikis

**„Ohne Kind bist Du keine Frau...“
Frausein, Ritual und Autonomie bei den Jola-Frauen in Guinea-Bissau**

Das Arabische Buch # Horstweg 2 # 14059 Berlin
ISSN 0932-5476
Tel: 030 / 3228523

"Ohne Kind bist du keine Frau"
Frausein, Ritual und Autonomie am Beispiel der
Jola-Frauen in Guinea-Bissau

von

Anja Peleikis

Berlin 1994

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Frausein - ein kulturelles Konstrukt	2
3. Das <i>kanjareen</i> -Ritual: Kreative Bewältigungsstrategie für kinderlose Frauen	6
4. Schlußfolgerungen	18
Literaturverzeichnis	21

"Ohne Kind bist Du keine Frau"

Frausein, Ritual und Autonomie am Beispiel der Jola-Frauen in Guinea-Bissau¹

1. Einleitung

Die Fortpflanzung und deren Voraussetzung, die Fruchtbarkeit, ist ein zentrales Anliegen jeder Gesellschaft, denn erst über sie kann der Fortbestand und das Weiterfunktionieren der Gruppe durch die Zeit hindurch gewährleistet werden.

Unfruchtbarkeit und ungewollte Kinderlosigkeit sind nicht nur verbunden mit dem individuellen Schicksal einer Frau bzw. eines Paares, sondern stellen eine existentielle Bedrohung für jede Gemeinschaft dar.

Abhängig von der jeweiligen Gesellschaftsform sind zum Teil kreative und kulturell stark differierende Bewältigungsstrategien bekannt, die der Störung der gesellschaftlichen Reproduktion entgegenwirken sollen (vgl. Auhagen-Stephanos 1992: 19-35).

So beschreibt beispielsweise Victor Turner Fruchtbarkeitsrituale der Ndembu in Zambia, die für Frauen mit Problemen wie Sterilität oder Fehl- bzw. Totgeburten durchgeführt werden. Nach der Vorstellung der Ndembu haben diese Frauen 'Schatten' auf sich gezogen, die aus den Gräbern hervorstiegen und sich in den Körpern der Frauen festsetzten. Nur durch verschiedene Rituale unter der Leitung eines Wahrsagers können diese Schatten besänftigt und die Frauen geheilt werden (Turner 1967: 12).

Anita Spring verweist auf das Beispiel der Luvale in Zambia, die spezifische Geistbesessenheitsrituale für kinderlose Frauen, Schwangere sowie für Mütter mit neugeborenen Kindern durchführen, um ihnen bei den verschiedenen Problemen gesellschaftlicher Reproduktion zu helfen (Spring 1978: 171-181).

Am Beispiel der Jola in Guinea-Bissau² soll im folgenden dargestellt werden, wie Jola-Frauen mit Kinderlosigkeit bzw. der Tatsache, daß mehrere kleine Kinder gestorben sind, umgehen und mit welchen Strategien sie die Überwindung dieses Phänomens anstreben.

¹Der vorliegende Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, den ich im Wintersemester 1992/93 am Institut für Ethnologie (FU Berlin) im Rahmen des Colloquiums: "Frauen und Kultur - Frauenkultur" unter der Leitung von Prof. Dr. Ute Luig gehalten habe.

²Meine Ausführungen basieren auf einem einjährigen Feldforschungsaufenthalt 1990/91 in einem Jola-Dorf (Oria) im Nordwesten von Guinea-Bissau, wobei mein Hauptinteresse den Geschlechterbeziehungen in dieser patrilinearen und akephalen Gesellschaft galt.

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht die Beschreibung und Interpretation des *kanjareen*-Rituals für kinderlose Frauen und solche, die ihre Kinder verloren haben. Der Ablauf des Rituals verlangt, daß sich diese Frauen mit dem Beginn der ersten bzw. einer erneuten Schwangerschaft für einen Zeitraum von zwei bis drei Jahren von ihren Männern trennen und sich in einer fremden Gemeinschaft unter die Verantwortung der dortigen Frauengruppe stellen.

Meine These ist, daß durch dieses Ritual der Anspruch der Frauen bestärkt wird, ihren gesellschaftlichen Einflußbereich, der sich über die Gebärfähigkeit definiert, zu sichern und zu bestärken.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, inwieweit das *kanjareen*-Geschehen tatsächlich Ausdruck selbstbestimmten weiblichen Handelns ist, oder ob die Frauen doch nur in einem von Männern kontrollierten und legitimierten Bereich agieren können.

Um die besondere Wichtigkeit des Rituals für die Jola-Frauen besser nachvollziehen zu können, ist es notwendig, die Bedeutung der Geschlechterrollenzuschreibung im Kontext der Jola-Gesellschaft näher zu betrachten. Dazu muß geklärt werden, wer als 'Frau' gilt, denn die Tatsache weiblichen Geschlechts zu sein, bedeutet in Oria nicht notwendigerweise auch den sozialen Status 'Frau' zu erhalten¹.

Einleitend möchte ich dazu eine persönliche Erfahrung wiedergeben, die während meines Aufenthaltes in dem Dorf Oria² zu einem Schlüsselerlebnis sowohl für meine Beziehung zu den Frauen im Dorf als auch für mein Verständnis der Oria-Frauenwelt wurde.

2. Frausein - ein kulturelles Konstrukt

Während der Anfangsmonate meiner Feldforschung fragte ich mich oft, inwieweit ich nicht nur nach meinem Verständnis, sondern auch nach der Ansicht der Menschen im Dorf eine 'Frau' sei.

Nach den Oria-Vorstellungen erhält eine Frau erst durch die Geburt ihres ersten Kindes, die einer Initiation entspricht, den sozialen Status einer erer (Frau). Ich gab anfänglich an, daß ich noch kein Kind hätte, was dazu führte,

¹Zur Diskussion über die gesellschaftliche Konstruktion von Geschlecht vgl. z.B. Ortner, Sherry und H. Whitehead 1981; Lenz, Ilse und Ute Luig 1990.

²Der Name des Dorfes wurde pseudonymisiert.

daß ich als *quisang* (Mädchen) bezeichnet wurde. Ich befürchtete, daß meine wahrheitsgetreue Aussage mir den Zugang zur Frauenwelt versperren und ich in die Position eines 'unwissenden' Mädchens gedrängt werden würde.

Als ein wichtiges Frauenritual bevorstand, wurde ich tatsächlich von einer alten Frau darauf hingewiesen: "*Kabuma mungunghor!*" Der wichtigste Frauenschrein sei tabu für mich. Ich schüttelte deutlich mit dem Kopf und gab zu verstehen: "*Já, insche uerer!*" (Nein, ich bin eine Frau!) Damit wollte ich deutlich machen, daß ich nach meinem Verständnis eine Frau bin und somit wie alle anderen an der Zeremonie teilnehmen könnte. Die Frau fragte mich daraufhin verwundert, ob ich denn ein Kind hätte. Ich nickte: "*Ong!*" (Ja!) und erklärte, daß es sich in Deutschland befände. Die umherstehenden Frauen glaubten dies oder auch nicht. Vom Großteil der Anwesenden wurde diese Bemerkung wohl aber als das angenommen, was sie war: Mein Bemühen als 'Frau' anerkannt zu werden und somit den Zugang zu den Frauenzeremonien zu bekommen. Ich durfte teilnehmen, und in der Folgezeit entstand zwischen mir und einigen Frauen eine scherzhafte 'Verschwörung', wobei sie mich bei allen anstehenden Frauenzeremonien lachend fragten, wie denn mein Kind und sein Vater hießen. Mit einem in meiner Phantasie geborenen Kind bin ich also zur 'Frau' in Oria geworden und durfte als solche einen kleinen Einblick in die Oria-Frauenwelt bekommen.

Es wird deutlich, daß ich mich bewußt dafür einsetzte, die Rolle als 'Frau' zugeschrieben zu bekommen. Indem ich mich ständig bei den Frauen aufhielt, wollte ich signalisieren, daß ich mir wünschte, als 'Frau' gesehen zu werden. Die Oria-Frauen ließen sich auf diesen Rollenvorschlag ein und erfanden für mich die Rolle der 'fremden Frau'.

Wie ich jedoch im folgenden zeigen werde, haben die Oria-Bewohnerinnen selbst nicht die Möglichkeit dieser flexiblen Rollenzuschreibung, die mir als Fremde gewährt wurde. Gesellschaftliche Normen und Statusbestimmungen legen eindeutig fest, wer eine *erer* ist und wer nicht.

Soziale Initiation als Jola-Frau und Mann

Der Ausspruch: "Ohne Kind bist du keine Frau" bezieht sich auf die Jola-Vorstellung, daß die Geburt des ersten Kindes die soziale Initiation in den Kreis der Frauen bedeutet. Das Erleben der Geburt steht symbolisch für den

Übergang vom sozialen Status eines Mädchen (*quisang*) zu einer Frau (*erer*, Pl. *uerer*).

Von diesem Zeitpunkt an hat eine *erer* alle Rechte und Pflichten einer erwachsenen Frau. Sie darf an allen wichtigen Frauenversammlungen und -zeremonien teilnehmen und hat die Möglichkeit, als Schrein-Verantwortliche, Frauen-Rats-Abgeordnete oder Heilerin einflußreiche gesellschaftliche Positionen zu erhalten.

Mittels ritueller Opferungen bitten die Schrein-Verantwortlichen an den Frauen-Schreinen¹ regelmäßig um den Schutz und die Gesundheit von Müttern und Kindern. Die weiblichen Schreine stehen in enger Verbindung mit der weiblichen Fruchtbarkeit, deren Geister bei Problemen mit der Menstruation, Schwangerschaft und Geburt gerufen werden. Genauso werden die *etor* um Hilfe bei Kinderlosigkeit bzw. -sterblichkeit gebeten. Darüber hinaus tragen die weiblichen Verantwortlichen die rituelle Verantwortung für wichtige Regenrituale und die Fruchtbarkeit von Menschen, Tieren und Pflanzen.

Während für die Frauen die soziale Initiation durch die Geburt eines Kindes erfolgt, ist ein 'Mann' (*erin*, Pl. *uerin*) derjenige, der an den nur ca. alle 20 bis 25 Jahre stattfindenden Männer-Initiationszeremonien teilgenommen hat. Während dieser Zeremonien leben die Initianten, der jeweiligen Patrilineage entsprechend, für einen Monat in einer von drei Initiationsbaracken, die extra für diesen Zweck aufgebaut werden. In diesem Zeitraum werden sie beschnitten und erfahren die wichtigsten Geheimnisse des Männerdaseins.

Das besondere Wissen um Menstruation, Schwangerschaft und Geburt, das als das Geheimnis der Frauen gilt, steht nach Aussagen der Oria-BewohnerInnen dem Wissen der Männer um ihre Initiation komplementär gegenüber.

Ich habe Diskussionen zwischen alten Frauen und Männern beobachtet, die sich darüber stritten, welche Initiation die wichtigere und schwierigere sei. Eine Frau meinte dazu selbstsicher:

Ihr Männer macht nur einmal im Leben eine Initiation durch, doch wir Frauen erleben die Mühe und Anstrengung immer wieder; oft sogar alle zwei Jahre!

¹Jedes Jola-Dorf hat eine Vielzahl von Schreinen (*etor*, Sg. *kator*), deren wichtigste Unterscheidung in der geschlechtsspezifischen Zuordnung liegt.

Marc Schloss hat bei den Menschen in Ehing¹ eine ähnliche mündlich überlieferte Legende über die Bedeutung der Frauen- und Männerinitiation notiert:

The woman said: Giving birth is better than the initiation.
And then the man said: Your birth is dependent on us, on intercourse.
The woman: But for you to do the initiation, you must have children, birth.
The man: We will end your births by refusing sex, and we will be able to carry on the initiation with those already born.
And here the woman taunts with the song: "They enter the bush like leopards, but come out treading so softly." (Schloss 1988: 107).

In dieser Geschichte machen sich die Frauen über die Männer lustig, die sich beim Betreten des Busches wie 'Leoparden' aufspielen, sich jedoch beim Verlassen des Waldes - also nach der Initiation - nur sacht bewegen.

Meiner Interpretation nach bringen die Frauen mit dieser Erzählung ihre Auffassung bezüglich der Geschlechterinitiation zum Ausdruck: Sie lachen über die geschwächten Männer und verweisen damit auf die besondere Bedeutung ihrer eigenen Initiation, der Geburt.

Tatsächlich wird die Geburt als eine schwere soziale Prüfung verstanden und mit einem mutigen Kampf gegen Schmerzen und Tod verglichen. Frauen, bei denen die Geburt schnell und ohne Komplikationen verläuft, werden als Siegerinnen in diesem Kampf gerühmt und erfolgreichen Kriegerern bzw. Ringern gleichgestellt.

Die symbolische Gleichsetzung der gebärenden Frau mit einem Krieger ist auch von anderen Kulturen bekannt. Nach Loreaux (1981) existierte diese Vorstellung bereits im antiken Sparta und wurde darüber hinaus von Sahagún auch für die Azteken nachgewiesen, wie das folgende Zitat verdeutlicht:

And when the baby had arrived on earth, then the midwife shouted; she gave war cries, which meant that the little woman had fought a good battle, she had become a brave warrior, had taken a captive, had captured a baby. (Sahagún zit. in Shepherd McClain 1989: 1)

Die Geheimnisse von Männer- und Fraueninitiation sind geheime Weisheiten und dürfen unter keinen Umständen dem anderen Geschlecht mitgeteilt werden.

Ein Mann darf niemals bei einer Geburt dabei sein und schon der Anblick einer gebärenden Frau von weitem würde den Tod bedeuten. Deshalb finden Geburten auch meistens in Häusern verwitweter Frauen statt, die sich als Hebammen

¹Die Region Ehing liegt ca. 20 km nördlich von Oria in der Casamance (Senegal). Es gibt häufige Kontakte zwischen den BewohnerInnen dort und denen aus Oria.

ausgezeichnet haben. Dementsprechend darf eine Frau weder dem Männer-Initiationsschrein noch dem Initiationsgeschehen nahe kommen.

Zusammengefaßt leitet sich der soziale Status einer Frau in Oria aus ihrer Gebärfähigkeit her, wobei die Geburt des ersten Kindes die soziale Initiation markiert. Es stellt sich die Frage, wie nach dieser Vorstellung mit Kinderlosigkeit bzw. -sterblichkeit umgegangen wird.

Am Beispiel des *kanjareen*-Rituals sollen im folgenden Handlungsmöglichkeiten und Strategien von Frauen dargestellt werden, die das Ziel haben, diesen unerwünschten Zustand zu überwinden.

3. Das *kanjareen*-Ritual:

Kreative Bewältigungsstrategie für kinderlose Frauen

Alle Frauen im gebärfähigen Alter werden in Oria als *amona* (Pl. *kumona*) bezeichnet. Die *amona-kanjareen* ist die Frau, die sich den anstrengenden und langwierigen *kanjareen*-Ritualen unterzieht.

Der Entschluß dieses Ritual durchzuführen, wird in der Regel von der Frau selbst getroffen und ist entweder die Folge einer ausbleibenden Schwangerschaft nach der Heirat oder mehrerer Todesfälle ihrer Kinder.

Dazu tritt sie in Kontakt mit einer bestimmten Frauengruppe entweder eines anderen Dorfteiles innerhalb Orias, eines anderen Jola-Dorfes oder sogar einer anderen Ethnie¹. Hat sie eine Gruppe gefunden, die ihr helfen will, verläßt sie das Haus ihres Mannes zu Beginn der nächsten - bzw. ersten - Schwangerschaft und begibt sich für längere Zeit in die Obhut dieser Frauengruppe.

Im Fall von Kinderlosigkeit wohnt die Frau anfänglich weiter bei ihrem Mann und kommt nur zu Konsultationen zur Frauengruppe bzw. sucht gemeinsam mit ihr verschiedene WahrsagerInnen und HeilerInnen auf. Erst bei bestehender Schwangerschaft zieht sie dann in ein anderes Dorfviertel.

Wenn ich also vom *kanjareen*-Ritual spreche, dann meine ich den gesamten Zeitraum von zwei bis drei Jahren, in dem die ehemals kinderlose Frau - oder diejenige, die ihre Kinder verlor - von ihrem alltäglichen Leben getrennt in einer fremden Gemeinschaft lebt und dort eine Reihe von Ritualen durchzu-

¹Sowohl die Wolof als auch die Mandinka führen Rituale für kinderlose Frauen durch. Dort werden die *kanjareen*-Frauen 'yaradal' bzw. 'dembajasa' genannt (vgl. Schaffer/Cooper 1980: 60-61).

führen hat, um ein gesundes Kind zu gebären und aufzuziehen.

In der neuen Umgebung kümmert sich insbesondere die dortige Frauengruppe¹ um die *amona-kanjareen*, die in eine Familie des Dorfes adoptiert wird. Sie erhält zwei *kanjareen*-(Adoptiv-) Mütter, d.h. Frauen, die sich besonders stark um sie kümmern, genauso wie einen *kanjareen*-Vater und *kanjareen*-Mann. Diese übernehmen die Rolle besonderer Bezugspersonen während ihrer Zeit in der fremden Gemeinschaft. Die *amona-kanjareen* wird in den Gasthaushalt integriert, arbeitet für die Gasteltern oder hilft in anderen Haushalten des Dorfteiles, falls dort eine Frau krank oder verreist ist.

Die veränderte Identität der *kanjareen*-Frau

Mit dem Verlassen ihrer gewohnten Umgebung vollzieht die *kanjareen*-Frau einen symbolischen Identitätswechsel, der einen radikalen Bruch mit ihrem bisherigen Leben zur Folge hat.

Zum einen erfährt sie eine räumliche Trennung von ihrer gewohnten Umgebung, zum anderen muß sie eine soziale Trennung von ihren Bezugspersonen - insbesondere von ihrem Mann - vollziehen, und schließlich muß sie sich auf eine persönliche Trennung von ihrer bisherigen persönlichen Identität einlassen.

Von der Frauengruppe erhält sie einen besonderen *kanjareen*-Namen, mit dem sie fortan gerufen wird und den sie nach ihrer Rückkehr zu ihrem Mann in den meisten Fällen behält.

Die Namen entspringen der Phantasie der Frauengruppe oder werden auf Vorschlag von *kanjareen*-Männern hin ausgewählt. Die Namen zweier *kanjareen*-Frauen, mit denen ich gearbeitet habe, sind *Telephone* und *Nigeria*.

Auf meine Frage hin, warum *Nigeria* diesen Namen erhielt, erzählte mir der Mann, der den Vorschlag gemacht hatte: "Ich habe von dem Land Nigeria in der Schule gehört; es ist ein großes, 'gesundes' Land und ich wünsche mir, daß es *Nigeria*, der Frau, genauso gut gehen wird wie dem Land."

Nigerias Kind wurde *Gaddafi* genannt. Auf meine Frage nach der Begründung, antwortete derselbe Mann: "Gaddafi ist doch der Chef in Libyen, nicht wahr? Gaddafi war 1982 im Senegal, davon habe ich gehört, und er hat viele gute Dinge gemacht. Darum ist Gaddafi ein guter Name."

¹In Oria bilden jeweils Frauen eines Dorfteiles eine Frauengruppe, die sich regelmäßig trifft und gemeinsam Aktivitäten (z.B. Arbeitseinsätze) übernimmt.

Das Telefon kannten die Oria-Frauen aus den Beschreibungen von MigrantInnen aus der Stadt als einen Gegenstand, der einen Menschen aus der Ferne herbeirufen konnte. Mir wurde berichtet, daß die Frau namens *Telephone* erst aus der Ferne herbeigerufen werden mußte, damit sie das *kanjareen*-Ritual macht. Andere Namen haben eine direkte Bedeutung, die auf das Schicksal der Frau anspielen: *Rarebei*: sie hat nichts; *Djenebadje*: ich habe nur dieses eine Kind; *Reipin*: sie erzählt nichts; *Abalo*: es wurde ihr genommen oder *Amerborum*: weiter Weg, d.h. sie hat einen weiten Weg zu einem gesunden Kind vor sich.

Andere Namen werden aus anderen Sprachen übernommen, insbesondere aus dem Französischen oder aus dem Wolof. Dies läßt sich durch die engen Kontakte zum Senegal erklären, denn viele Mädchen migrieren heutzutage für ein paar Jahre in den Senegal, nach Gambia oder in die Hauptstadt Bissau, um dort als Hausangestellte zu arbeiten.

Die *amona*-Namen lauten dann: *Changer*, *Tranquil*, *Antenne*, *Tribunal*, *Cinema* oder *Bicyclette*.

Weitere Namen sind Bezeichnungen von Stadtteilen in Dakar oder Ziguinchor, wie z.B. *Gramidi* oder *Sandiaba*.

Genauso wie die *amona-kanjareen* einen Namen von der Frauengruppe erhalten, so bekommen auch die *amona-kanjareen*-Kinder einen besonderen Namen, wie beispielsweise *Gaddafi* oder *Kasonten*: geheilt.

Um der Bedeutung der *kanjareen*-Namensgebung näherzukommen, beziehe ich mich auf Françoise Zonabends Definition von Spitznamen:

Der Spitzname ist ein Zeichen, das dazu dient, den Individuen kognitiv Struktur zu verleihen, er informiert über Verhaltensweisen und Einstellungen jedes einzelnen, und er gibt gleichzeitig auch über das, wofür die Gruppe sensibel ist, und über ihre Werte Auskunft (1980: 233).

Für Zonabend, die sich mit Personennamen in einem französischen Dorf auseinandergesetzt hat, drückt der Spitzname eine Gruppensprache aus, denn im Gegensatz zum Vor- und Familienname bleibt seine Erfindung der Phantasie der Gesamtgruppe überlassen und wird nicht von der Familie vergeben (1980: 235). Dementsprechend ist der *kanjareen*-Name das Produkt von Diskussionen unter Frauen und Männern eines Dorfviertels und verweist sowohl auf die *amona-kanjareen* als auch auf die DorfbewohnerInnen, die durch die kreative Namensgebung eine Form der Auseinandersetzung mit der Welt und insbesondere mit den

von außen kommenden Einflüssen zum Ausdruck bringen.

Darüber hinaus spiegeln die *kanjareen*-Namen die während der Migration in den Städten gesammelten Erfahrungen der Frauen mit moderner Technologie wider. Die Wahl von französischen oder Wolof-Ausdrücke als *kanjareen*-Namen machen außerdem den kreativen Umgang mit anderen Sprachen deutlich (vgl. Hamer 1983: 218).

Des weiteren kann es möglich sein, daß die Frauen diese in Oria unbekanntem und fremden Ausdrücke als Namen für die *kanjareen*-Frau auswählen, um die *buta* (Hexen; Sg.: *ata*) zu irritieren und fehlzuleiten. Denn die Anthropophagie der *buta* gilt als ein wesentlicher Grund für den Tod von Kleinkindern in Oria.

Buta verlassen in der Nacht den Körper der Menschen, ohne daß diese unbedingt davon wissen und treiben ihr gefürchtetes Unwesen.

In den Worten eines Informanten:

Ein *ata* hat Köpfchen. Es ist eine Person, die die Kunst beherrscht, sich zu verändern. Du kannst *ata* sein und Dein Körper liegt im Bett und schläft, aber der Geist wird den Körper verlassen und Böses unternehmen.

Der veränderte Name, verbunden mit dem Ortswechsel, deutet daraufhin, daß versucht werden soll, die *kanjareen*-Frau dem tödlichen Wirken der Hexen zu entziehen. Denn die *buta* - so wird in Oria gesagt - seien besonders oft Verwandte bzw. Nachbarn (vgl. Hamer 1983: 216). Dementsprechend kommt es in Oria auch häufig vor, daß Lineage-Angehörige, die des öfteren krank sind, die Dorfviertel wechseln, um so den *buta* zu entgehen.

Nicht nur *kanjareen*-Frauen wechseln in Oria ihren Namen, sondern auch migrierte Mädchen nehmen häufig einen neuen Namen an, den sie sich in der Stadt selbst bzw. gegenseitig geben. Aus Andjikoboto, Kadjidjata, Akuridi, Indei oder Atupai werden in Dakar, Banjul oder Bissau dann Rosa, Fatima, Madalene, Maria oder Anna.

Zonabend hat darauf hingewiesen, daß die Veränderlichkeit von Vornamen der Veränderlichkeit der Positionen des einzelnen in einer Gruppe entspricht und daß seine Identität aus der Summe all dieser Bezugspunkte besteht (1980: 232).

Sowohl für die *kanjareen*-Frauen als auch für die Mädchen in den Städten kann gesagt werden, daß die aufgrund des veränderten sozialen Kontextes veränderte persönliche Identität mit einem neuen Namen zum Ausdruck gebracht wird.

Ein weiteres wichtiges Element für die Konstruktion der *kanjareen*-Identität sind die *kanjareen*-Lieder, die für jede Frau persönlich verfaßt werden und die Geschichte der Frau andeuten:

- "*Telephone, oh Telephone Manga: keidimbalia!*"
(Telephone, oh Telephone Manga ruft: Kommt, um mir zu helfen.)
- "*Mokona Telephone afaiterit:*
ça va, oh oh ça va; ça va, oh oh ça va: panibadsch!"
(Sie sagen, daß Telephone nicht schwanger wird;
ça va, oh oh ça va, ça va, oh oh ça va:
Ich werde ein Kind bekommen!)

In Oria hat jede Frau und jeder Mann persönliche Lieder, die sie während ihres Lebens gedichtet haben bzw. die ihnen von anderen zugeschrieben wurden. In den Liedern wird kurz und prägnant auf die positiven bzw. negativen Eigenschaften und Charakterzüge einer Person hingewiesen. Stirbt diese Person, so werden ihre Lieder während der Beerdigungsrituale zum letzten Mal gesungen, bzw. dürfen von da an, nur noch bei Beerdigungen zu hören sein.

Neben dem Namenswechsel und den besonderen *kanjareen*-Liedern trägt auch ein verändertes Äußeres zum Identitätswechsel bei. Die Frauengruppe stellt für 'ihre' *amona* mehrere Fruchtbarkeitsstäbe her. Das sind geschnitzte Holzstäbe, die mit Perlenketten und Kaurimuscheln umwickelt werden. Diese trägt die Frau immer, wenn sie sich in der Öffentlichkeit bewegt. Zeitlebens führt sie einen von diesen mit sich, und ist so als *amona-kanjareen* zu erkennen, auch wenn sie das Ritual schon lange beendet hat.

In derselben Weise wie der Fruchtbarkeitsstab (*odjim amona*) ein Statussymbol für *kanjareen*-Frauen ist, gelten Gehstäbe (*odjim*) auch für andere soziale Gruppen, z.B. für Mitglieder einer bestimmten Kultgruppe, als Statussymbol.

Zusammengefaßt kann festgestellt werden, daß im Prozeß der Identitätsfindung und -zuschreibung als *amona-kanjareen* auf Elemente zurückgegriffen wird, die auch für die Konstruktion von Identität im allgemeinen eine Rolle spielen, wie z.B. Eigennamen, persönliche Liedtexte oder Stäbe als Statussymbole.

Es wird eine neue Identität als *kanjareen*-Frau geschaffen, die nicht mehr mit der Frau zusammenhängt, die sie war: diejenige, die Fehler begangen hat, deren Kinder von Hexen verfolgt wurden und die nicht schwanger wurde.

Die *kanjareen*-Tänze

Die *kanjareen*-Lieder werden bei jeglichen Frauenzeremonien gesungen und von besonderen *kanjareen*-Tänzen begleitet. So finden jedes Jahr bestimmte Frauenrituale an den entsprechenden Frauenschreinen statt, zu denen die verschiedenen Frauengruppen der Dorfviertel an drei aufeinanderfolgenden Tagen zusammenkommen. Es wird gemeinsam gekocht, Palmwein getrunken und getanzt, nachdem die verantwortlichen Frauen die Opferzeremonien vollzogen haben.

"Nach dem Essen sprangen einige Frauen auf und bildeten einen Kreis, klapperten mit zwei Hölzern in den Händen und fingen laut an zu singen: "Telephone, oh Telephone Manga". Daraufhin sprang *Telephone* in die Mitte des Kreises und bewegte sich im Innenkreis an den klatschenden Frauen vorbei, die sie wechselnd mit einem Knicks begrüßte. Mit immer schneller werdendem Klatschen beschleunigten sich auch *Telephones* Bewegungen. Schnelles kraftvolles Aufstampfen, wobei die Knie im Sprung hochgezogen wurden, bildeten den Höhepunkt und den Abschluß ihres *kanjareen*-Tanzes. Eine andere *amona* löste sie in der Mitte ab, und die im Kreis stehenden Frauen begannen, deren Lied zu singen." (Feldnotizen 2.4.1991)

Mary Douglas hat darauf hingewiesen, daß der Körper als Symbol für die Gesellschaft angesehen werden kann. Sie geht davon aus, daß der menschliche Körper als Abbild der Gesellschaft zu verstehen ist (Douglas 1981: 106).

Demzufolge spiegelt der Körper gesellschaftliche Beziehungen wieder und ist darüber hinaus ein Mittel, um Vorstellungen über die symbolische und soziale Ordnung auszudrücken, zu bestätigen und gegebenenfalls zu manipulieren.

Ebenso wie durch die Frauenrituale und gemeinsamen Essen der Frauenzusammenhalt geschaffen und bestärkt wird, appelliert die Performance der *kanjareen*-Tänze an die Gemeinschaft und Autonomie der Frauen:

Der Kreis, den die Gruppe von Frauen um die *amona* bildet, symbolisiert den Schutz und die Aufmerksamkeit, die die Frau in der Mitte der Gruppe findet. In derselben Weise wie die Frauen die Tanzende durch das Klappern der Hölzer und das Singen der *kanjareen*-Lieder unterstützen, gewähren sie der *amona* konkrete Hilfestellung in dem Bemühen, den unerwünschten Zustand der Kinderlosigkeit zu überwinden.

Ihre Dankbarkeit drückt die *amona* aus, indem sie während der Tanzperformance an jeder Frau im Innenkreis vorbeigeht, sich verbeugt und mit aller Energie versucht, die anstrengenden Tänze zur Zufriedenheit der klatschenden Frauen durchzuführen.

Die alten Frauen, die während der Tänze außerhalb des Kreises sitzen, verfolgen den Ablauf der Tänze stets aufmerksam und wachen darüber, daß alle *kumona* mit der größtmöglichen Verausgabung und Intensität tanzen. Tun sie es nicht, wurden sie laut aufgerufen und zum Tanz bewegt.

Nicht nur während der Tänze stehen die *kumona-kanjareen* in der Verantwortung der Frauengruppe, sondern müssen ihr auch im Alltag gehorchen, denn diese ist für die Gesundheit der Mutter und des Kindes verantwortlich. Wenn das Kind während der *kanjareen*-Zeit stirbt, ist es eine große Schande sowohl für die Frauengruppe als auch für das ganze Dorfviertel. Wenn aber die Frau ein gesundes Kind zur Welt bringt, das auch in den nächsten zwei Jahren gesund bleibt und sich gut entwickelt, so wird die Frau mit Tänzen und Gesängen nach Hause zu ihrem Mann begleitet. Dieser muß dann ein großes Fest ausrichten, womit auch er sich bei den Frauen bedankt.

Auf der Suche nach den Ursachen

Die wichtigste Aufgabe der Frauengruppe besteht zu Beginn der *kanjareen*-Zeit darin herauszufinden, wieso die Frau bislang keine Kinder bekommen hat bzw. warum ihre Kinder sterben. Da Kinderlosigkeit immer auf eine soziale Ursache zurückgeführt wird, muß herausgefunden werden, welchen Fehler die Frau, ihr Mann oder Familienangehörige begangen haben.

Die Frauen begleiten die *amona-kanjareen* zu verschiedenen WahrsagerInnen und HeilerInnen, die der Frauengruppe helfen sollen, die Ursache für die Kinderlosigkeit zu finden.

Die Behandlung besteht im wesentlichen aus einem Gespräch zwischen der *amona-kanjareen*, ihrer *kanjareen*-Mutter, die sie begleitet, und der/dem HeilerIn (*asumaho*).

Im Verlauf der Gespräche stellt die/der *asumaho* detaillierte Fragen zu Familienkonstellationen und der Vergangenheit der *amona*, wobei meiner Meinung nach das Ziel verfolgt wird, zwischenmenschliche Konflikte herauszuarbeiten und soziales Fehlverhalten zu erkennen.

Nach den Unterredungen erfolgt eine rituelle Segnung des Weines, den die *amona* mitgebracht hat; ein Teil des Weines wird auf dem 'Altar' der/des HeilerIn geopfert, der Rest getrunken. Danach begibt sich die/der *asumaho* in einen kleinen Extra-Raum, um mit seinen/ihren Geistern zu sprechen, die den Grund für die Kinderlosigkeit nennen bzw. Behandlungsvorschläge machen.

Das größte Mißtrauen bringt die Frauengruppe - auf der Suche nach den Ursachen - anfänglich der Frau selbst entgegen.

Wenn die Geister der WahrsagerInnen feststellen, daß es der Fehler der Frau ist, dann wird die Frauengruppe stundenlange Verhöre mit der *amona* durchführen. Wenn sie nicht spricht, kann sie mit einem Holzstab geschlagen werden. Die Wahrheit soll im wahrsten Sinne des Wortes aus ihr herausgeprügelt werden.

Es kann der Verdacht bestehen, daß sich die Frau als Mädchen - bewußt oder unbewußt - bestimmten Männerschreinen genähert hatte. Die Geister vergessen diese Tabuverletzung jedoch nicht und können Jahre später mit Kinderlosigkeit oder Kindersterblichkeit strafen. Für Mädchen ist genauso wie für die Männer der Ort der Geburt strengstens verboten. Es wird gesagt, daß ein Mädchen, das einmal eine Frau während der Geburt gesehen hat, aufgrund der Angst vor den Schmerzen nie selbst schwanger werden würde.

In den meisten Fällen erklärt sich die Frauengruppe dazu bereit, der Frau zu helfen. Erfährt die Gruppe jedoch, daß ein extrem schwerwiegender Verstoß vorliegt, z.B. daß eine Frau dem Ort der Männer-Initiation nahe kam, kann die Hilfe auch abgelehnt werden.

Neben der Vermutung, daß die kinderlosen Frauen Hexen sein könnten, gibt es nach langen erfolglosen Konsultationen bei HeilerInnen auch den Verdacht, daß diese Frau bereits mit den Geistern eines Schreines 'verheiratet' ist und in der Geisterwelt schon Kinder hat.

Bestätigt ein Wahrsager/ eine Wahrsagerin diese Annahme, so hat der (menschliche) Ehemann das Recht, die Frau aus seinem Haus zu weisen. Die Frau müßte dann zu ihren Eltern zurückkehren. Aber genauso kann der Mann auch eine weitere Frau heiraten und die kinderlose im Haus tolerieren.

Eine Dorfbewohnerin, die niemals in ihrem Leben ein Kind geboren hat, wird als *djatsch* bezeichnet. Sie ist also weder ein Mädchen (*quisang*) noch eine erwachsene Frau (*erer*), sondern eben eine kinderlose Frau (*djatsch*) ohne jegliche gesellschaftliche Rechte. In den Liedern der Frauen, die während der Feste und Rituale an den Frauen-Schreinen gesungen werden, wird die *djatsch* verspottet und ausgelacht und die eigene Stärke als Frau und Mutter herausgestellt.

Ist erwiesen worden, daß die Verantwortung für Kinderlosigkeit bzw. -sterblichkeit nicht die Mutter trifft, so werden in ihrer eigenen bzw. in der

Lineage des Ehemannes Nachforschungen angestellt. Der Mann kann zu der Frauengruppe bestellt werden und muß sich ebenfalls den Verhören aussetzen. Notfalls scheuen die Frauen nicht davor zurück, den Mann durch Schläge zum Sprechen zu bringen, wenn sie vermuten, daß er der Schuldige ist.

Die Verhöre und Schläge sollen die Frauen bzw. Männer dazu zwingen, über die begangenen, schamvollen Regelverstöße zu sprechen. Diese dürfen nicht verheimlicht werden, sondern müssen vor der Frauengruppe bzw. dem/der *asumaho* öffentlich gemacht werden, nur dann können sie auch bereinigt werden.

Weiterhin besteht die Möglichkeit, daß jemand den Mann oder die Frau verflucht hat und sie deshalb keine Kinder haben.

Es ist vorstellbar, daß der Mann einen sozialen Fehler begangen hat bzw. verflucht wurde und daß seine Frau die Konsequenzen, sprich Kinderlosigkeit, zu tragen hat.

In Oria wird nach dem Schweregrad sozialer Fehler unterschieden. Hat der Mann beispielsweise einen extrem schwerwiegenden Normbruch begangen - z.B. eine Geburt gesehen - dann müßte er, sofort sterben. Weniger schlimme Fehler können ihn mit Krankheiten bzw. stellvertretend seine Frau mit Kinderlosigkeit strafen. Hat die Frauengruppe die Verantwortung dem Mann zugeschrieben, so ist dieser dazu verpflichtet, eine Reihe von Opferritualen durchzuführen. Wird seine Frau auch daraufhin nicht schwanger, kann sie sich von ihm trennen. Er muß sich darauf einstellen, gesellschaftlich gemieden zu werden.

Zusammengefaßt ist es die Aufgabe der Frauengruppe sowohl soziale Konflikte, in denen sich die hilfeschuchende *amona-kanjareen* befindet, zu erkennen als auch gesellschaftliches Fehlverhalten der Frau oder ihrer Verwandten zu benennen, damit dieses mit Hilfe von Opferritualen entschuldigt und die *amona* schwanger werden kann.

Telephone, eine *amona-kanjareen*, antwortete mir auf meine Frage, wieso sie das *kanjareen*-Ritual mache, folgendermaßen:

"Ich habe geheiratet und bin nicht schwanger geworden. Darum habe ich die Frauen des Dorfteiles namens *Etó* gefragt, ob sie mir helfen können.

Weißt Du, hier in Oria ist es so, wenn ein Mädchen klein ist, dann geht ein Junge mit Palmwein und ein bißchen Reis zu den Eltern des Mädchens und fragt, ob er es heiraten könne, wenn es erwachsen ist.

Ich mochte den Jungen, José hieß er, der mich ausgewählt hatte, nicht. Als ich groß war, ging ich nach Bissau und heiratete einen anderen Mann. Ich wurde nicht schwanger, weil José zum Geister-Schrein gegang-

gen ist und einen Fluch gesprochen hat: Wenn ich einen anderen Mann heiratete, dann sollte ich keine Kinder bekommen. So war es. Ich bat die *Eto*-Frauen um Hilfe, und sie sagten, daß ich den Mann heiraten müsse, der mich nach Oria-Brauch erwählt hatte. Ich bin zu José gegangen und wurde schwanger. Ich wurde dann die *amona-kanjareen* der *Etó*-Frauen und als mein Mädchen alt genug war, gingen wir zu ihrem Vater, um dort zu wohnen. Aber ich verstand mich nicht mit ihm und wir haben uns gestritten. Dann hat er mich geschlagen, obwohl ich wieder schwanger war. Wenn Du mich an jenem Tag gesehen hättest, dann hättest du mich nicht erkannt, so schlimm geschlagen hat er mich. Ich bin nach Suzana gelaufen, wo mich die Krankenschwestern behandelten. Ich wollte nicht zurück zu meinem Mann und bin dann in das Haus meines Vaters gegangen. Dort habe ich den Jungen geboren. Als er krank wurde, kamen die *Etó*-Frauen wieder und sagten, daß ich zu ihnen kommen sollte, damit sie besser auf mich und das Kind aufpassen könnten."
(Feldnotizen 20.1.1991)

Der Grund für die Kinderlosigkeit wurde in *Telephones* Fall darin gesehen, daß sie sich nicht der Norm entsprechend verhalten hatte, also nicht den Mann heiratete, der sie nach Oria-Brauch auserwählt hatte.

Frauen, die bewußt gegen die soziale Norm verstoßen, d.h. einen anderen Mann heiraten, vollziehen einen mutigen Schritt. Sie stehen jedoch unter extremen Spannungen und Ängsten, denn sie wissen, daß der Verstoß einer sozialen Norm in Oria mit Krankheit, Tod oder Kinderlosigkeit bestraft werden kann.

Ich vermute, daß dieser psychische Druck dazu beiträgt, daß die betreffende Frau tatsächlich keine Kinder bekommt. In den Worten von Ute Auhagen-Stephanos:

Die Unfähigkeit, ein Kind zu bekommen, ist ein Symptom, das zwischen Körper und Seele, zwischen Mann und Frau und zwischen der inneren und äußeren Welt angesiedelt ist (Auhagen-Stephanos 1992: 234).

In ihrer Not hat sich *Telephone* an die Oria-Frauen gewandt, die gemeinsam mit ihr einen Wahrsager aufsuchten. Dieser wird von ihrer sozialen Situation gewußt und ihr deshalb geraten haben, zu dem Mann zu gehen, der sie als Mädchen ausgesucht hatte. Nur so kann die Frau ihren 'Fehler' wiedergutmachen - und schwanger werden.

Die WahrsagerInnen nehmen somit in der Jola-Gesellschaft die Funktion einer moralischen Instanz ein, wobei ihre Ratschläge auf der Grundlage der gesellschaftlichen Normen gefaßt werden.

Mir wurde von anderen Frauen, die genauso wenig wie *Telephone* den vorbestimmten Mann heiraten wollten, berichtet, wie sie versuchten, die gesellschaftli-

che Norm zu umgehen: Sie heirateten offiziell den Mann, der sie ausgesucht hatte, aber nur, um ihn dann nach kurzer Zeit wieder zu verlassen. Dieses hat den Vorteil, daß der Mann dann nicht mehr die Möglichkeit hat, die Frau zu 'verfluchen', denn Scheidungen sind legitim. In diesem Fall hat die Frau keinen sozialen Fehler begangen und kann einen anderen Mann heiraten und schwanger werden¹.

Am Beispiel von *Telephones* Schicksal wird deutlich, daß die Verantwortung für Kinderlosigkeit an erster Stelle in dem individuellen Fehlverhalten der Frau, ihres Mannes oder von Mitgliedern der betreffenden Lineages gesucht wird. Mit den begangenen Fehlern wird die gesamte gesellschaftliche Ordnung gefährdet, insbesondere aber die Macht und der Einflußbereich der verantwortlichen Frauen des wichtigsten Frauen-Schreines in Frage gestellt. Diese sollen mit ihren Zeremonien und Ritualen den Schutz von Müttern und Kindern gewähren. Bekommen die Frauen jedoch keine Kinder, so wird an den Fähigkeiten der Ritualleiterinnen gezweifelt.

Auffällig ist die Tatsache, daß das *kanjareen*-Ritual in dieser Verbreitung ein relativ neues Phänomen zu sein scheint, das nicht nur in den Dörfern, sondern auch in den Städten von Jola-Migrantinnen ausgeübt wird (vgl. Fassin 1987).

Ich habe viele ältere Frauen gefragt, ob sie das Ritual durchgeführt haben, wobei die meisten verneinten, obwohl auch sie sehr viele Kinder verloren hatten. Heute führt viele Frauen der Tod von zwei bis drei Kindern zu einer *kanjareen*-Gruppe.

Odile Journet, eine französische Ethnologin, die mit Jola-Frauen in der Casamance gearbeitet, gibt für diese Entwicklung drei mögliche Erklärungen:

1. Frauen wollen nicht mehr tatenlos Phänomenen wie Unfruchtbarkeit und Kindersterblichkeit gegenüberstehen und suchen deshalb in den Ritualen nach einem Weg, sich gegen ihr Unglück zu wehren.
2. Frauen suchen durch das Ritual eine neue soziale Anerkennung.

¹Das von mir nur kurz skizzierte Heiratssystem hat sich in den letzten Jahren, genauso wie die jugendlichen Altersklassen, aufgelöst. Jungen und Mädchen suchen sich ihre Heiratspartner heute selber aus.

3. Die soziale Bedeutung und die Schwierigkeiten der Mutterschaft werden durch das Ritual neu bestärkt und erinnern damit an die gesellschaftliche Ordnung, die durch die Migration vieler junger Frauen in Frage gestellt wird. Es könnte demnach eine Strategie der alten Frauen sein, die jungen von der Faszination der Städte abzulenken und damit wieder unter die traditionelle Kontrolle zu stellen (Journet 1981: 114).

Darüber hinaus vermutet Journet, daß die mehrjährige konsequente Trennung der *amona* von ihrem Ehemann eine öffentliche Ermahnung darstellt, die auf das gesellschaftliche Verbot verweist, in der bis zu zwei Jahren andauernden Stillzeit keinen Geschlechtsverkehr zu haben (Journet 1981: 113).

Die besondere Bedeutung des Rituals liegt meiner Meinung nach darin, daß die Probleme und Schwierigkeiten des weiblichen Lebenszusammenhanges öffentlich gemacht werden und damit die gesellschaftliche Ordnung vergegenwärtigt wird. Des weiteren bewirkt das *kanjareen*-Ritual eine Stärkung der Frauengemeinschaft, die durch das anfängliche Mißtrauen, das der kinderlosen Frau entgegengebracht wird, bedroht wird. In der gemeinsamen Sorge um die *amona-kanjareen* wird das Mißtrauen aufgelöst und wandelt sich in eine intensive Fürsorge.

Ich gehe davon aus, daß mit Hilfe des Rituals tatsächlich eine größere Zahl von Kindern überlebt und schließe mich Journets Auffassung an, die meint, daß die Anstrengungen in vielen Fällen nicht umsonst seien.

Eine Reihe von Faktoren während der *kanjareen*-Zeit, wie z.B. veränderte materielle und soziale Lebensbedingungen und die besondere Aufmerksamkeit, die Mutter und Kind erfahren, können zu einer größeren Lebenschance der *kanjareen*-Kinder führen (Journet 1987: 145).

4. Schlußfolgerungen

Mit der Geburt des ersten Kindes treten die Oria-Bewohnerinnen in die 'Welt der Frauen' ein, die ihnen den Zugang zu gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten und Statuspositionen ermöglicht. Dabei bilden das gemeinsame Erfahrungswissen über Menstruation, Schwangerschaft und Geburt, der Austausch darüber und der Umgang damit, die Grundlage für eine weibliche Identitätsfindung.

Kinderlose Frauen sind von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen, werden jedoch im allgemeinen nicht gesellschaftlich verstoßen und ihrem Schicksal überlassen, sondern können sich durch das *kanjareen*-Ritual aktiv für eine Überwindung des unerwünschten Zustandes einsetzen.

Im Gegensatz zu vielen ungewollt kinderlosen Frauen in Europa, die sich in jahrelange Abhängigkeiten von Reproduktionstechnologien begeben, rückt in Oria die Person der *amona-kanjareen* ins Zentrum einer umfassenden Aufmerksamkeit von Frauen. Diese setzen sich mit den spezifischen Problemen, den familiären Hintergründen und vorhandenen Konflikten der hilfeschuchenden Frau auseinander.

In der neuen Umgebung erfährt die kinderlose Frau eine konkrete Fürsorge und Hilfe, so daß jeglicher sozialer Druck seitens ihres bisherigen Umfeldes von ihr genommen werden kann.

Die neue Identität als *amona-kanjareen*, die unter anderem durch einen Namenswechsel ausgedrückt wird, kann es der Frau ermöglichen, mit ihrem bisherigen Leben abzuschließen, begangene Regelverstöße als entschuldigt anzusehen und sich auf das neue Leben als Mutter und 'Frau' vorzubereiten.

Auch im Hinblick auf neuere Positionen, wonach ungewollte Kinderlosigkeit überwiegend psycho-somatische Ursachen habe (Auhagen-Stephanos 1992: 159), kann das *kanjareen*-Ritual als eine kreative und erfolgversprechende Strategie zur Überwindung von Problemen, die im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Reproduktion stehen, angesehen werden.

Darüber hinaus ist das *kanjareen*-Ritual meines Erachtens Ausdruck weiblicher Anstrengungen, ihrer gesellschaftlichen Verantwortung für die Fruchtbarkeit und Prokreation von Menschen, Pflanzen und Tieren Rechnung zu tragen und damit ihre Autonomie und Selbstbestimmung gegenüber den Männern auszudrücken und zu verteidigen.

Dieser Argumentation könnte jedoch entgegengesetzt werden, daß die Verfügungsgewalt über die Reproduktion der Nachkommen aufgrund der Patrilinearität bei den Männern liegt und damit das *kanjareen*-Ritual letztendlich nur den männlichen Interessen diene. In der Tat: Kinder bedeuten für die Männer eine Vergrößerung ihrer Lineages und damit zusammenhängend ein größeres Arbeitskräftepotential und besonderen gesellschaftlichen Status.

Ausgehend von der Tatsache, daß sich die Filiation über den Mann vollzieht leitet Claude Meillassoux diesbezüglich seine These her, daß Frauen in einer 'häuslichen Gemeinschaft' generell kontrolliert und unterworfen sind (Meillassoux 1983: 94).

Einer solchen Argumentation folgend, wäre das *kanjareen*-Ritual ein Mittel zur weiblichen Selbstkontrolle, das im Dienst der Patrilineages der Ehemänner stünde.

Ich teile jedoch nicht Meillassouxs universelle Schlußfolgerungen, die - auf das *kanjareen*-Ritual übertragen - bedeuteten, daß das rituelle Geschehen lediglich für den männlichen Nutzen instrumentalisiert wird.

Wäre es den Männern tatsächlich nur an der Kontinuität ihrer Patrilineages gelegen, so könnte dies mit wesentlich weniger gesellschaftlichem Aufwand, nämlich durch die Verstoßung der kinderlosen Frauen, erreicht werden. Dies ist tatsächlich die Praxis in bestimmten Gesellschaften wie z.B. in Indien, wo eine Frau sogar verstoßen werden kann, wenn sie ihrem Mann nur weibliche Nachkommen gebärt.¹

Im Gegensatz dazu drückt das *kanjareen*-Ritual die hohe Wertschätzung von Frauen aus: In der Oria-Gesellschaft wird alles dafür getan, einer Frau die soziale Initiation als 'Frau' zu ermöglichen.

In diesem Bemühen sind auch die Ehemänner gefordert, von denen ein großer Einsatz und Verzicht verlangt wird:

Während die Frau das Ritual in einer fremden Gemeinschaft durchführt, muß der Ehemann auf ihre Arbeitskraft verzichten, ist sogar verpflichtet, ihr regelmäßig Reisgaben zu bringen und Ausgaben für das Abschlußfest bereitzustellen.

Darüber hinaus muß er sich zu Beginn der *kanjareen*-Zeit dazu verpflichten, sich in diesen Jahren nicht von seiner Frau zu trennen und keine weiteren Beziehungen einzugehen.

Dieses Verhalten der Männer macht deutlich, daß auch sie Vertrauen in die

¹Diesen Hinweis verdanke ich Shalini Randeria.

Kompetenz und das Erfahrungswissen der Frauengruppe haben.

Zusammengefaßt ist das *kanjareen*-Ritual meiner Meinung nach ein Beispiel dafür, wie Frauen versuchen, ihren Einfluß auf die Reproduktion der Gesellschaft, die durch Kinderlosigkeit und -sterblichkeit bedroht wird, zu stärken. Als Gestalterinnen ihres Lebens und Expertinnen ihrer Welt sind es die Frauen selbst, die sich dafür einsetzen, den Fortbestand und die Kontinuität der Gruppe durch die Zeit hindurch zu sichern.

Literaturverzeichnis

Auhagen-Stephanos, Ute

1992 Wenn die Seele nein sagt. Vom Mythos der Unfruchtbarkeit. Reinbek bei Hamburg

Douglas, Mary

1988 Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Frankfurt am Main

Fassin, Didier

1987 Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes Joola du Sénégal. *L'Homme* 104: 54-75

Hamer, Alice

1983 Tradition and Change: A Social History of Diola Women (Southwest Senegal) in the Twentieth Century. Ph.D. dissertation. University Microfilms International, Ann Arbor

Journet, Odile

1981 La Quête de l'enfant. Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse-Casamance. *Journal des Africanistes* 51, fasc. 1/2: 98-115

1985 Les Hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance. In: *L'Arraisonement des femmes. Essais en anthropologie des sexes réunis par Nicole-Clause Mathieu*. Paris: Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales (Cahiers de l'Homme, n.s. XXIV) : 17-36

Journet, Odille und A. Juillard

1987 Sens et fonctions de la maladie en milieu felup (Nord Guinée-Bissau). Rapport final du projet: Prophylaxie et carences dans les systèmes de protection et d'hygiène infantiles (traditionnels et modernes) en Guinée-Bissau. Lyon (unveröffentlicht)

Lenz, Ilse und Ute Luig (Hg.)

1990 Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften. Berlin

Loreaux, N.

1981 Le Lit, la Guerre. In: *L'Homme*, XXI, 1: 37-67

McClain, Carol Shepherd (Hg.)

1989 Women as Healers. Cross-Cultural Perspectives. New Brunswick and London

Meillassoux, Claude

1983 Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft. Frankfurt am Main

Ortner, Sherry und Harriet Whitehead (Hg.)

1981 Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge

Schaffer, Matt und Christine Cooper

1980 Mandinko. The Ethnography of a West African Holy Land. New York, Chicago usw.

Schloss, Marc R.

1988 The Hatchet's Blood. Separation, Power and Gender in Eling Social Life. Tucson

Spring, Anita

1978 Epidemiology of Spirit Possession among the Luvala of Zambia. In: Women in Ritual and Symbolic Roles. Hg. von Judith Hoch-Smith und Anita Spring. S. 165-190. New York und London

Turner, Victor

1967 The forest of symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, New York-

Zonabend, Françoise

1980 Namen - wozu? (Die Personennamen in einem französischen Dorf: Minot-en Châtillonnais). In: Jean-Marie Benoist (Hrsg.), Identität: Ein interdisziplinäres Seminar unter Leitung von Claude Lévi-Strauss. S. 222-249. Stuttgart