

Lobola, bohali, roora : Brautgabe in afrikanischen Gesellschaften

Rüther, Kirsten

2011

<https://doi.org/10.25595/1116>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rüther, Kirsten: *Lobola, bohali, roora : Brautgabe in afrikanischen Gesellschaften*, in: L' homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft, Jg. 22 (2011) Nr. 1, 129-138. DOI: <https://doi.org/10.25595/1116>.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.7767/lhomme.2011.22.1.129>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

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

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

Lobola, bohali, roora

Brautgabe in afrikanischen Gesellschaften

Kirsten Rütter

1. Einleitung

In afrikanischen Gesellschaften wurde und wird beim Überwechseln einer Frau in eine andere Familie eine Brautgabe geleistet. Koloniale und postkoloniale europäische BeobachterInnen werteten diese Brautgabe häufig als Instrument zur Unterdrückung der Frauen, aber auch als ein Element der Stabilisierung in Gesellschaften, über die koloniale Herrschaft und moralische Erhebung gerechtfertigt schienen. Sie war und ist außerdem Gegenstand zahlreicher Aushandlungsprozesse, die Afrikanerinnen und Afrikaner über Macht und Handlungsspielräume von Frauen und Männern geführt haben und nach wie vor führen. An den Kontroversen und Verständigungsprozessen über die Brautgabe beteiligten sich Wohlhabende wie weniger Privilegierte, Individuen als AnhängerInnen christlicher, muslimischer und lokaler afrikanischer Religionen, moderne und traditionalistische Gruppen, Junge und Alte, Freie und Unfreie. Auch wenn sich Form und Bedeutung der Brautgabe im Laufe historischer Entwicklungen massiv veränderten, blieb sie bis in die Gegenwart in der Regel ein unverzichtbarer Teil der Familienstruktur.

In den zahlreichen Gesellschaften Afrikas gab und gibt es eine große Brandbreite regionalspezifischer Ausgestaltungen der Brautpreispraktiken, die wiederum jeweils eigene gesellschaftliche Bedeutungen haben. Bei den Begriffen *lobola* (zulu), *bohali* (sotho), *roora* (shona) oder *sadaki* (maradi) handelt es sich daher nicht nur um Übersetzungen eines einheitlichen Begriffs oder Konzepts in hier ausgewählte Sprachen, sondern die Bezeichnungen weisen auf jeweils lokal- und zeitspezifisch definierte Phänomene hin. Darüber hinaus sind in den Afrikawissenschaften eine Reihe von Interpretationen in Bezug auf den Brautpreis vorgeschlagen worden, die hier im Einzelnen nicht rekapituliert werden.¹ Stattdessen zielt dieser Beitrag darauf, einen Einblick in eine breit gefächerte Forschungslandschaft zu eröffnen. Dabei handelt es sich um einen

¹ Vgl. John Comaroff, Introduction, in: ders. Hg., *The Meaning of Marriage Payments*, Chicago 1980, 1–47.

ersten Eindruck, nicht um eine erschöpfende Analyse. Wer die Debatten und Ergebnisse dieses sehr ergiebigen Forschungsfeldes in seine Analysen einbeziehen möchte, sei angeregt, sich kontext- und regionalspezifisch intensiver mit den Details der Forschungen zur Brautgabe auseinanderzusetzen.

2. Das Prinzip der Brautgabe

In der Forschung besteht Konsens darüber, dass gemäß gesellschaftlicher Auffassungen von geschlechterspezifischer Arbeitsteilung Frauen in afrikanischen Gemeinschaften insbesondere im Bereich der reproduktiven Aufgaben in den Erhalt und die Mehrung von Wohlstand eingebunden sind. Ihnen fiel historisch nicht allein das Gebären und Aufziehen der Kinder zu, vielmehr bereiteten sie auch die Nahrung zu und brauten die wenig alkoholreichen Sorghum- und Hirsebiere. Mit letzterer Versorgungsleistung sollten sie zum Beispiel andere Männer dazu bewegen, dem eigenen Mann bei der Vorbereitung des Feldes behilflich zu sein. Außerdem versorgten sie sich und ihre Kinder mit dem Anbau eigener Gartenfrüchte, betätigten sich in der agrarischen Produktion und galten in Zeiten von Hungerkrisen als diejenigen, die durch das Sammeln von Früchten im Feld oder Wald das Überleben der Familie garantierten. Auch das Herbeischaffen von Wasser und Brennholz fiel in ihren ausgedehnten Aufgabenbereich.²

Bei einer Eheschließung sicherte sich der Familienverband (*lineage*)³, in den die Frau einheiratete, das Recht an der Arbeitskraft und Reproduktionsfähigkeit der Frau (dies schloss die Verfügungsgewalt über die von ihr zu erwartenden Kinder ein) und leistete ihrer Herkunftsfamilie beziehungsweise Herkunftslinie dafür Kompensation. Die Frau erhielt Felder oder einen Anteil an den Erlösen möglicher Marktproduktion, um ihre Existenz und die der Kinder sichern zu können. Ebenso erhielt sie das Recht auf Sexualität und konnte dieses von ihrem Mann auch öffentlich einfordern, sich scheiden lassen oder sich andere Sexualpartner suchen, wenn sie von ihrem Mann keine Kinder bekam.⁴ Bei Misshandlungen konnte die Zahlung einer Brautgabe erneut fällig werden. Die Frau musste nach deren Leistung allerdings zu ihrem Mann und der Schwiegerfamilie zurückkehren. Verlassen konnte sie diese nur, wenn sie ihr die ehelich zugesicherten Lebens- und Arbeitsgrundlagen verweigerte oder wenn ihre Herkunftsfamilie die Brautgabe erstattete. Insgesamt also gingen die Familien der Frau und des Mannes eine Verbindung miteinander ein, die sie über andauernde Kommunikation und Auseinandersetzung aneinanderkoppelte – wenn auch nicht notwendig als gleichberechtigte

2 Dagegen stellte das Nähen und Herstellen von Schuhen traditionell keine Aufgabe der Frauen dar.

3 Die *lineage* ist ein über Generationen hinweg reichender Familienverband, der in der Regel auch eine bis zwei Generationen verstorbener, aber noch erinnelter Personen umfasst.

4 Vgl. beispielsweise D. F. Ellenberger u. J. C. MacGregor, *History of the Basotho, Ancient and Modern*, New York 1969, 279.

Gesprächsgegenüber. Mit der Eheschließung und dem Transfer der Brautgabe entstanden neue Beziehungen, innerhalb derer die verheiratete Frau, ihr Ehemann sowie viele Verwandte ihre Rechte und Ansprüche auch in Zukunft würden geltend machen können. Durch die Beziehung wurden Ressourcen und Wohlstand umverteilt, denn ein Mann, der es sich zum Beispiel leisten konnte, im Laufe seines Lebens mehrere Frauen zu heiraten (zunächst mit Unterstützung seiner Familie, später aus eigener Kraft), vergrößerte die Basis für den eigenen Wohlstand, erwarb zudem Respektabilität und Seniorität, gab von seinen Ressourcen aber auch ab an jene Familien, mit denen er und seine Familie Verbindungen eingingen. Der Status der Frauen in polygynen Haushalten änderte sich bei der Vergrößerung der Haushalte und der Entrichtung erneuter Brautgaben.

Die Brautgabe, aus der wie bei allen Gaben soziale Verpflichtungen erwuchsen, wurde in Form von Vieh, Geld, Währungen (Schmuck, Perlen, Eisenspitzen und vieles mehr), Konsum- und Statusgütern oder als Arbeit des Bräutigams auf den Feldern der zukünftigen Schwiegereltern entrichtet. Oft zog sich dieser Vorgang über Jahre hin und schloss die Mobilisierung eines größeren verwandtschaftlichen und sozialen Umfeldes ein. Der Status einer Ehe wurde sowohl von den materiellen Dingen bestimmt, die gegeben wurden, als auch von den sozialen Netzwerken, die bei der Entrichtung der Brautgabe sichtbar wurden. Ausgewählte Länderbeispiele verdeutlichen das. An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert arbeiteten beispielsweise in manchen Gesellschaften Tansanias junge Männer zwei bis sechs Jahre bei den angehenden Schwiegereltern. Hier wurde Arbeit anstelle materieller Transfers geleistet.⁵ In Niger arbeiteten junge Männer für kürzere Zeit, allerdings gemeinsam mit Mitgliedern ihrer Altersgruppe.⁶ In Lesotho zog sich die Übergabe von Vieh in den 1980er Jahren durchaus über zehn bis zwanzig Jahre hin.⁷

An dieser Stelle wird bereits deutlich, dass es zwar möglich ist, das Prinzip der Brautgabe abstrakt zu skizzieren, dass sich ihre soziale Logik aber erst durch die Praktiken erschließt, die sich in jeweils spezifischen Situationen entwickelten, und dass die Brautgabe in größere Debatten und Kontexte eingebunden war. Solche historischen Konkretisierungen werden in den beiden folgenden Abschnitten aufgegriffen.

3. Variationen und Situationsspezifik

Es lohnt ein Blick in Romane wie die der nigerianischen Schriftstellerin Buchi Emecheta, um zu begreifen, dass für diejenigen, die die Brautgabe ‚erfahren‘, Wertungen

5 Vgl. Elise Kootz-Kretschmer, *Die Safwa in Ostafrika: Ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und Denken*. Bd. 2: Geistiger Besitz, Berlin 1929, 164–337.

6 Vgl. Barbara M. Cooper, *Women's Worth and Wedding Gift Exchange in Maradi, Niger, 1907–89*, in: *Journal of African History*, 36 (1995), 121–140, 126.

7 Vgl. Colin Murray, *Families Divided: The Impact of Migrant Labour in Lesotho*, Cambridge 1981, 124.

mit dieser Praxis einhergingen, die im Zentrum des langen Kampfes afrikanischer Frauen um Überleben und Würde standen und stehen.⁸ Auf erfahrungs- und lebensgeschichtliche Zugänge zuzugreifen, fiktional oder empirisch, öffnet die Perspektive auf Frauen als historische Akteurinnen, sodass sie nicht allein als ‚Pfänder‘ männlicher Entscheidungsträger, ‚Tauschgut‘ oder ‚Objekte‘ in stereotypisierten ‚Rollen‘ und ‚Funktionen‘, insbesondere denen als ‚Ehefrauen‘ und ‚Mütter‘ zu verstehen bleiben.⁹ Wie gering auch immer der Entscheidungsspielraum für Frauen in Sachen Brautgabe blieb, so waren sie sich des ‚Gegenwertes‘ doch stets bewusst, für den sie in einen neuen Familienzusammenhang überwechselten. Sie konnten nicht unbedingt ihre Position unabhängig definieren, wohl aber sich zu dem System positionieren und dessen Spielräume nutzen. Innerhalb polygyner Haushalte verhielten sie sich oft kompetitiv, um sich und die Kinder abzusichern, bevor der Mann seine Gunst einer neuen Frau zuwandte, die ihrerseits die Ressourcen des Ehemannes für sich zu monopolisieren bemüht war.¹⁰

Fälle, in denen Frauen die Brautgabe verhandelten oder selbst leisteten, mögen häufiger vorgekommen sein, als es Dokumentationen darüber gibt. Zumindest in Lesotho sollen in den 1970er Jahren ältere Frauen über die ‚Verdienstpotentiale‘ und erwarteten Einkommen von Männern verhandelt haben, und es war viel weniger ausschlaggebend, dass ältere Männer den Wert reproduktiver Potentiale jüngerer Frauen abgeschätzt hätten.¹¹ Die Wahrnehmung des Brautpreises als Mechanismus der Unterdrückung und das Zusammenwirken afrikanischer und europäischer patriarchalischer Auffassungen mögen den Blick auf die Handlungsspielräume von Frauen oft verstellt haben. Doch ist zum Beispiel in der Geschichte der Sotho dokumentiert, dass im späten 19. Jahrhundert auch Frauen *bohali* aufbrachten, um ihren Ehemännern die Heirat weiterer Frauen zu ermöglichen, die ihnen als Frauen mit Senioritätsanspruch die Arbeit erleichtern würden.¹² Im militärisch besiegten Königreich der Zulu entschädigte eine Christin ihren Bruder dafür, dass sie sich als *umpositoli*, Apostelin, betätigte und ehelos blieb.¹³ Mit Sicherheit sollte die Bedeutung solcher Fälle nicht überbetont werden in einem System, in dem ältere Männer und Frauen sich die Kontrolle über das Verhalten und die Ressourcen jüngere Männer und Frauen zu sichern wussten. Dennoch bezeugen sie

8 Vgl. Buchi Emecheta, *The Bride Price*, London 1976; dies., *The Joys of Motherhood*, London 1979 [dt.: *Zwanzig Säcke Muschelgeld*, Zürich 1983].

9 Zu dieser Kritik vgl. ausführlicher Marc Epprecht, *Gender and History in Southern Africa: A Lesotho „Metanarrative“*, in: *Canadian Journal of African Studies*, 30, 2 (1996), 183–213.

10 Sehr anschaulich dargestellt in Toyin Falola, *A Mouth Sweeter Than Salt*, Ann Arbor 2004, 87–100.

11 Vgl. Murray, *Families*, wie Anm. 7, 147.

12 Vgl. Sandra Burman, *Fighting a Two-Pronged Attack: The Changing Legal Status of Women in Cape-Ruled Basutoland, 1872–1884*, in: Cherry Walker Hg., *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Cape Town 1990, 48–75.

13 Vgl. Heinrich Filter Red., *Paulina Dlamini: Servant of Two Kings*, hg. u. übersetzt von S. Bourquin, Durban 1986.

eine gewisse Flexibilität einer Praxis, in der nur wenig Entscheidungskompetenz bei den Bräuten lag.

Eine weitere Besonderheit des ‚afrikanischen Systems‘ der Brautgabe lässt sich für einige Gesellschaften in Westafrika konstatieren. Die Hausa kannten neben der Brautgabe den Brauch, der Braut ein Heiratsgut mitzugeben. So erinnerte sich in den 1950er Jahren eine muslimische Hausa, dass um 1900 unter dem Einfluss der islamischen Kultur in Nigeria ein Teil der Brautgabe an die Frau persönlich und nicht an deren Familie übergeben wurde. Darüber hinaus kam es zu weiteren Tauschzeremonien, in denen die Brautmutter, die Schwester der Braut und ihre weiblichen Verwandten besondere Geschenke erhielten und damit der Braut sozial verpflichtet blieben.¹⁴ Überhaupt lohnt es, die Brautgabe, die in muslimischen Gesellschaften Westafrikas eine Eheschließung von einer Versklavung sichtbar unterschied, nicht isoliert, sondern eingebettet in eine lange Reihe von Austauschtransaktionen zu betrachten. In deren Verlauf wurden, wie bei den Maradi in Niger, neben der Brautgabe auch Heiratsgüter wie zum Beispiel Kalebassen, Stoffe, Leder und Tabak öffentlich zur Schau gestellt. Die Heiratsgüter der Maradi, in den sozialen Netzwerken der Frauen mobilisiert, stellten zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Art Parallelgabe dar, die direkt der Braut zugutekam und mittels derer die Frauen mit der unter den Männern ausgehandelten Brautgabe zu konkurrieren verstanden. Denn die weiblich geprägten Netzwerke, die über Verbindungen in Familie und Verwandtschaft hinausreichten, mobilisierten eigenen und sichtbaren Wohlstand für die Braut, nicht für deren Familie. Die Absicherung der Frauen litt in dem Moment, als aufgrund der Einbindung in koloniale *cash-crop*-Ökonomien (Erdnussanbau) Brautgaben monetisiert wurden und die Gaben der Frauen mit den daraus resultierenden höheren Brautgaben der Männer nicht mehr mithalten konnten. Aufgrund der islamischen Vorstellung von der Seklusion der Frauen erschwerte sich deren Zugang zu Markterlösen und Land wesentlich und ihre Handlungsspielräume verengten sich.¹⁵

Die Bedeutung der Brautgabe erfuhr auch in christianisierten Kontexten eine Umdeutung, wie ausgewählte Beobachtungen aus dem südlichen Afrika belegen. Während in der Praxis die Aushandlungsprozesse zwischen Frauen und Männern beziehungsweise zwischen jungen und älteren Frauen weitgehend die selben blieben, gerieten alte Auffassungen und Interpretationen dieser Praxis in ein Spannungsverhältnis zu christlich geprägten Umdeutungen, die die neue afrikanische Elite ungefähr seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert vornahm. Sie nutzten *lobola* vielfach zur materiellen Ausstattung des neu zu gründenden Haushalts und interpretierten die Rolle von Frauen eher als Konsumentinnen denn als Produzentinnen im Sinne einer „lineage mode of production“.¹⁶ Gerade die Frauen, die eine Missionsschule besucht hatten, waren in der

14 Vgl. Mary F. Smith, *Baba of Karo: A Woman of the Muslim Hausa*, New Haven 1981, 85–99.

15 Vgl. Cooper, *Women*, wie Anm. 6, 124–133.

16 Vgl. Anne Mager, *Sexuality, Fertility and Male Power*, in: *Agenda*, 28 (1996), 12–24, 17.

Lage, ihr eigenes Geld in städtischen Arbeitsverhältnissen zu verdienen. Die Vormünder der Frauen, die bisher *lobola* genutzt hatten, um Kontrolle über deren Reproduktionsfähigkeit auszuüben, gingen dazu über, Kontrolle direkt über deren Einkommen auszuüben. Denn während sie auf den Zugriff auf *lobola* verzichteten, stellten sie sicher, dass die Frauen von ihrem Verdienst in den Städten einen gewissen Anteil abgaben.¹⁷ Nach wie vor aber galt *lobola* als Garantie, in gutem Glauben und mit ehrlichen Absichten eine Ehe zu begründen und in ihr die Frau gegen Unheil abzusichern, das aus einer gestörten Verbindung zwischen den Familien resultieren könnte.

In den dramatischen Umwälzungen vieler afrikanischer Gesellschaften seit dem Ende der Kolonialzeit wurden die geschlechterspezifischen Reglements regelmäßig zum Gegenstand heftiger Kontroversen. In Zimbabwe, das seine Unabhängigkeit erst 1980 nach einem erbitterten Befreiungskampf erlangte, fand der Krieg hauptsächlich in ländlichen Gebieten statt, mithin „dort, wo die Frauen waren“, wie eine Kombattantin kommentierte.¹⁸ Die Brautgabe wurde während des Krieges unter den Frauen kontrovers diskutiert. Gegen sie sprach, dass Ehemänner einen permanenten Besitzanspruch über ihre Frauen erwerben würden. Zugunsten von *lobola* beziehungsweise *roora* hingegen sprach, dass die Frauen ihres Wertes gegenüber Vätern, Brüdern und Ehemännern versichert würden.¹⁹ Seit der Unabhängigkeit Zimbabwes 1980 können sich Volljährige entscheiden, ob sie gewohnheitsrechtlich mit oder zivilrechtlich ohne *lobola* heiraten möchten. Nur fünf Prozent der registrierten Eheschließungen verzichten auf *lobola* beziehungsweise *roora*.²⁰ Die Umwälzungen in Zimbabwe stellen auf dem afrikanischen Kontinent keinen Einzelfall dar. Das Festhalten an einer althergebrachten, widersprüchlichen und höchst kontrovers diskutierten Praxis ist in zahlreichen Gesellschaften zu beobachten.

Verändert hat sich die Art der Beziehungen, die in jüngerer Zeit durch die Brautgabe geknüpft werden. Zumindest in Zimbabwe und Lesotho ist zu beobachten, dass Wohlstand seltener zwischen *lineages*, sondern viel häufiger zwischen Generationen transferiert wird. Besonders auf die Einkommen potentieller Schwiegersöhne erheben die Älteren einen Anspruch.²¹ Weil Transfers von Brautgaben, die sich über einen langen Zeitraum ziehen, potentiell konfliktbehaftet sind und Unheil für Eheleute und deren Familienverbände verursachen können, werden Transfers nun häufiger als früher in einem Abschlag geleistet. Damit scheinen die väterlichen Rechte an den Kindern eindeutiger geklärt, als wenn schrittweise nur Teile der Brautgabe an die Familie der Frau geleistet würden. Außerdem lassen sich kostspielige Verwandtentreffen vermeiden.

17 Vgl. Philip u. Iona Mayer, *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City*, Oxford 1961.

18 Ruth Weiss, *The Women of Zimbabwe*, London 1986, 79.

19 Vgl. Weiss, *Women*, wie Anm. 18, 104.

20 Vgl. Colin Stoneman u. Lionel Cliffe, *Zimbabwe: Politics, Economics and Society*, London 1989, 74.

21 Vgl. James Ferguson, *The Anti-Politics Machine: „Development“, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Cambridge 1990, 165.

Auch hier gilt, dass die Praxis der Brautgabe enormen Wandel erfährt, aber fast nie aufgegeben wird.

4. Kontextualisierungen

Während in den bisherigen Abschnitten Aspekte der Brautgabe selbst schlaglichtartig thematisiert wurden, soll in diesem Abschnitt der Blick auf drei ausgewählte Forschungskontexte gerichtet werden, innerhalb derer neben anderen Themen auch die Brautgabe eine Rolle für die Argumentation und Illustration historischen Wandels spielt. Damit soll darauf hingewiesen werden, dass in gesellschaftlichen Transformationsprozessen die Brautgabe nicht notwendigerweise zentral und isoliert, sondern meist kontextualisiert diskutiert wird und nur einen Teil geschlechterspezifischer Verhältnisse bestimmt.

Ein solcher Kontext ist in den Forschungen zur Kapitalisierung und Monetisierung afrikanischer Ökonomien auszumachen. Mit der Integration afrikanischer Produktion in koloniale Ökonomien, die nach dem Ersten Weltkrieg zunächst mit enormen Chancen für afrikanische Kleinbauern verbunden war und ihnen in Siedlergesellschaften sogar einen beträchtlichen Vorteil gegenüber weißen Farmern verschaffte, erhöhte sich die Brautgabe und wurde häufiger auch in Geld entrichtet. Die Brautgabe, gegen die Kolonialverwaltungen und Missionare skeptisch gestimmt waren, weil sie Bauern dazu brachte, in Beziehungen und Vieh zu investieren, statt mit Wohlstand ‚rational‘ umzugehen und ihn in Geld aufzubewahren, trug dazu bei, dass der Wert von Frauen stärker in konkreten Gegenwerten gemessen wurde. So lässt sich am Verhalten städtischer ImmigrantInnen in New Bell Douala, Kamerun, zum Beispiel rekonstruieren, dass die sich inflationär entwickelnde Brautgabe, die viele Männer unter Druck setzte, in einem Zeitraum, als die deutsche gegen die französische Kolonialwährung ausgetauscht wurde, als eine Art Investition in ein Luxusgut verstanden wurde. Auf diese Weise zeichneten sich Zuwanderer in die Stadt gegenüber neueren und mittellose Immigranten aus und demonstrierten öffentlich ihre erfolgreiche Verankerung in sozialen Netzwerken. Investitionen in Häuser wie in Brautgaben trugen außerdem statusreiche Verbindungen zwischen gleichsam aufstrebenden Familien zur Schau, während parallele Investitionen in Gewehre das individuelle Standing erhöhten.²²

Anders entwickelte sich die Einbindung der Sotho in die koloniale Ökonomie des südlichen Afrika. In Lesothos Dörfern gab es fast das ganze 20. Jahrhundert hindurch praktisch keine gesunden Männer im heiratsfähigen Alter, da alle als Lohnempfänger und Arbeitsmigranten in der südafrikanischen Minenproduktion beschäftigt waren. Dies machte die Frauen zu unverzichtbaren Arbeitskräften im ländlichen Kontext, die

22 Vgl. Lynn Schler, *Bridewealth, Guns and Other Status Symbols: Immigration and Consumption in Colonial Douala*, in: *Journal of African Cultural Studies*, 16, 2 (2003), 213–234, 227f.

vielfach auch Arbeiten übernehmen, die traditionsgemäß im Aufgabenbereich der Männer gelegen hätten. Obwohl die Sotho-Männer Zugang zu Lohn und Bargeld erhielten, wurde die Brautgabe in Lesotho sogar stärker als in vorindustriellen Zeiten in Vieh übergeben. Dies deutete darauf hin, dass weibliche Arbeitskraft in der Landwirtschaft an höchste Stelle gesetzt wurde, jeder Bezug zur Bargeld-Ökonomie verhindert wurde und die Frauen nicht wie anderswo mit Konsum, sondern mit Arbeit in der Landwirtschaft assoziiert wurden.²³

In anderen ländlichen Gebieten, wie zum Beispiel bei den Gusii in Kenia, die an der Markterweiterung der 1940er bis 1960er Jahre besonderen Anteil hatten, schoss der Geldwert der Brautgabe in exorbitante Höhen. Viele Familien und Verwandte verzichteten auf die Verheiratung ihrer jungen Töchter und Söhne, da die Väter befürchteten, wenn sie ihre Töchter für eine zu niedrige Brautgabe aus dem Haushalt geben würden, könnten sie im Gegenzug keine Frauen für ihre Söhne bekommen.²⁴

Bei den Gusii kam es infolge dieser Entwicklung zu einer neuen gerichtlichen Streitkultur, da aufgrund der ausbleibenden Heiraten und des Zusammenlebens ohne Brautgabe Konflikte um Scheidung und Ehebruch neu ausgehandelt wurden. Dies deutet auf einen zweiten Diskussionsrahmen hin, innerhalb dessen das Thema Brautgabe in der Forschung aufgegriffen wird: die Entwicklung des Rechts. In den meisten kolonialen Gesellschaften entwickelte sich eine Mischung aus Gewohnheitsrecht und europäisch geprägtem römisch-holländischen Recht. Dabei wurde das auf Konsens ausgerichtete, in gewissem Grad flexible und vor allem mündlich überlieferte Gewohnheits- und Traditionsrecht meist von der Kolonialadministration und der neu entstehenden Ethnologie kodifiziert und im Sinne der Durchsetzung kolonialstaatlicher Macht interpretiert. Ansprüche und Vorstellungen afrikanischer und europäischer Herrschaftseliten verschmolzen in diesem Prozess, der in Südafrika zum Beispiel mit aller Macht die Interessen viehbesitzender Patriarchen schützte.²⁵ In der postkolonialen Phase, nach der Übernahme des Rechtssystems durch einheimische Juristen, schwanken afrikanische Gesellschaften zwischen der Anwendung dieses europäisierten Rechts und der ‚Re-Installation‘ sogenannter Traditionsrechte, deren Herkunft oft nicht eindeutig zu klären ist. Die Flut sozialer Veränderungen vermochte das Gewohnheitsrecht nicht zu bewältigen.²⁶ Bei den Gusii entspann sich beispielsweise eine Diskussion darum, inwieweit die Zustimmung der Frau Bestandteil ehelicher Verträge sein und die väterliche Zustimmung und Brautgabe ersetzen sollte. Darüber hinaus mündete die Beschwerdeführung durch die Frauen darin, jene alte Praxis zu überdenken, der zufolge bei Streitigkeiten um Ehe und Brautgabe der Ehemann den Vater der Frau vor Gericht gerufen

²³ Vgl. Murray, *Families*, wie Anm. 7, 147.

²⁴ Vgl. Brett L. Shadle, *Bridewealth and Female Consent: Marriage Disputes in African Courts, Gusii-land, Kenya*, in: *Journal of African History*, 44 (2003), 241–262.

²⁵ Vgl. Mager, *Sexuality*, wie Anm. 16, 12.

²⁶ Vgl. Mager, *Sexuality*, wie Anm. 16, 16.

hatte.²⁷ Auch in Zimbabwe wurde, wie oben angedeutet, Menschen nach 1980 die Wahl zwischen den Systemen eröffnet. Hier setzte sich die Brautgabe in Kontrast zu den Diskussionen der Kriegszeit wieder durch.

In Südafrika wird seit dem Ende der Apartheid das Thema der häuslichen Gewalt intensiv diskutiert. Gerade im Ostkap ist die Gewaltrate gegen Frauen besonders hoch. Zu deren äußerst schwieriger Deutung wird auch die Praxis der Brautgabe herangezogen.²⁸ Gleichzeitig werden historische Betrachtungen zur Brautgabe angeführt, um daran zu erinnern, mit welcher Wertschätzung in frühkolonialer Zeit Frauen in ihren Familienzusammenhängen über das Instrument der Brautgabe verankert und versichert wurden und dass Ehekonflikte gängig waren, ohne dass die Ehemänner zu häuslicher Gewalt griffen.²⁹

5. Schluss

Die Debatten um Brautgaben werden in afrikanischen Gesellschaften nach wie vor geführt. Eine letzte Bemerkung mag den Schluss dieser kursorischen Betrachtung bilden. Es waren europäische Beobachter, die begrifflich den ‚Brautpreis‘ beziehungsweise den ‚Frauenkauf‘ in die Debatte einführten, obwohl diese Konzepte in afrikanischen Gesellschaften keinen unmittelbaren Sinn ergaben, da sie das Konzept des ‚Eigentums‘ nicht wie die Europäer kannten. Die Einführung der Begriffe wurde häufig damit in Verbindung gebracht, dass sich in afrikanischen Gesellschaften im Zuge von Kolonialisierung, Christianisierung und Kapitalisierung der Wirtschaft ganz allmählich ein Denken etablieren konnte, dem gemäß die Frau als ‚Eigentum‘ des Mannes verstanden wurde. In der akademischen Forschung wurde deshalb prinzipiell der Begriff ‚Brautgabe‘ bevorzugt. Ein jüngeres Forschungsprojekt mit Schülerinnen und Schülern in Lesotho kommt allerdings zu dem Schluss, dass diese gewillt sind, die Praxis der Brautgabe fortzuführen und in ihrem Sinne anzueignen, unter anderem um sich der Zugehörigkeit zu ihrer Kultur zu versichern und um den Leistungen ihrer Eltern für Erziehung und Ausbildung Respekt zu erweisen. Gleichzeitig argumentieren die jungen Menschen, dass es sich bei *lobola* (hier hat sich der zulusprachige Begriff gegen den einheimischen durchgesetzt) um das Kaufen von Frauen handle, mit all seinen bitteren und gewaltinduzierenden Implikationen.³⁰ Damit zeigen die jungen Menschen, in welch zahlreiche Diskurse, materielle Realitäten und historische Bewusstseinsstränge

²⁷ Vgl. Brett, Bridewealth, wie Anm. 24, 241–262.

²⁸ Vgl. Mager, Sexuality, wie Anm. 16, 12–24.

²⁹ Vgl. Pule Phoofole, Female Extramarital Relationships and Their Regulation in Early Colonial Thembuland, South Africa, 1875–95, in: Journal of Family History, 30, 1 (2005), 3–47.

³⁰ Vgl. Nicola Ansell, „Because it's Our Culture!“ (Re)negotiating the Meaning of Lobola in Southern African Secondary Schools, in: Journal of Southern African Studies, 27, 4 (2001), 697–716.

die Debatte um *lobola*, *bohali*, *roora*, *sadaki* und andere Formen der Brautgabe beziehungsweise des Brautpreises auch gegenwärtig weiter in die Geschlechterverhältnisse eingebunden bleibt.