



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das weiße Gold der Frauen“

Karité und Entwicklung in Mali: eine *herrschaftliche* Praxis

Verfasserin

Schäfer Michaela

Wien, Februar 2009

Zur Erlangung des Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Studienkennzahl laut Studienblatt: A 307

Studienrichtung laut Studienblatt: Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuer: ao. Univ- Prof. Mag. DDr. Werner Zips

„Der wirtschaftliche und technologische Fortschritt ist wünschenswert und notwendig. Er ist das Resultat einer ganzen Reihe von Faktoren, deren Komplexität wir überhaupt nicht erfassen können und es wäre naiv zu glauben, wir könnten alle Probleme lösen, würden wir diesen Fortschritt von einem Moment auf den anderen stoppen. Aber er darf natürlich auch nicht irgendwie ablaufen. Er muß von einer Entwicklung der moralischen Werte begleitet sein. Es ist unsere Pflicht als Menschen, diese beiden Aufgaben gemeinsam zu verwirklichen [...] Darin schlägt der Schlüssel zu unserer Zukunft“

Dalai Lama, Ratschläge des Herzens

Danke

Als allererstes möchte ich mich bei den Menschen in Mali bedanken, die mir während meines Feldforschungsaufenthaltes entweder als GesprächspartnerInnen, GastgeberInnen oder einfach als FreundInnen zur Seite gestanden sind.

Im Besonderen richtet sich mein Dank an Fily und Mimi aus Siby, die mir sehr geduldig vieles über ihr Leben und die *Maison du Karité* erzählt haben. Einen herzlichen Dank auch an Brem, der mich auf endlosen Taxifahrten durch Bamako immer wieder zum Durchhalten motiviert hat. Auch den ProfessorInnen meiner Gastuniversität in Bamako, allen voran Monsieur Chéibane Coulibaly möchte ich ein Wort des Dankes aussprechen.

Des weiteren möchte ich mich bei Adama Keita und bei Mag. Gabi Slezak für ihre Hilfe beim Transkribieren und Verstehen der Interviews in Bambara und bei Hannes für das kritische Korrekturlesen bedanken.

Meinem wissenschaftlichen Betreuer Mag. DDr. Werner Zips danke ich dafür, dass er mich durch seine unkonventionelle Herangehensweise an die Kultur- und Sozialanthropologie seit den Anfängen des Studiums immer wieder zum kritischen Nachdenken angeregt hat, unter anderem über den Sinn und das Potenzial unseres Faches.

Ein besonderer Dank gilt natürlich vor allem meinen Eltern, meiner Familie und meinen Freunden, die mich – trotz unserer oft so unterschiedlichen Interessen – immer unterstützt haben und mir und meinen kritischen Herangehensweisen großes Verständnis entgegengebracht haben.

INHALTSVERZEICHNIS

I.	EINLEITUNG	1
1.	Die Thematik: Karitéfruchtverarbeitung in Mali – Entwicklungspolitik im lokalen Kontext	1
2.	Theoretische Orientierung und analytisches Instrumentarium: Pierre Bourdieu mit Michel Foucault	3
3.	Forschungsfrage und Hypothesen	6
II.	FORSCHUNGSMETHODIK	8
1.	Der Zeitplan und der <i>Rhythmus</i> der Gesellschaft	8
2.	Feldforschungsmethodik – Das narrative Interview	9
3.	Diskursanalyse	12
III.	ANALYTISCHES INSTRUMENTARIUM	14
1.	Pierre Bourdieu's „Werkzeugkasten“	14
1.1	Die Bedeutung der Praxis	15
1.2	Der Habitus	16
1.3	Feld(er) und Kapital	18
1.4	Wer bietet mehr? Einsatz von Kapitalsorten zur Aneignung von Macht	20
1.5	Exkurs: Die drei Formen des kulturellen Kapitals und ihre Bedeutung	22
1.6	Das symbolische Kapital	24
2.	Frauensache? Exkurs in eine „nicht besonders relevante Ecke der Welt“	26
2.1	Versuch der Überwindung der Frauen- und Geschlechterforschung als Spezialdisziplin	28
2.2	Männliche Herrschaft als besondere Form der symbolischen Gewalt	30

2.3	Das (analytische) Potenzial Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung	32
3.	Einfluss und Dechiffrierungsansätze des (entwicklungspolitischen) Diskurses	34
3.1	Warum (Entwicklungs-)Diskursanalyse? Eine Einführung	35
3.2	Michel Foucault, Pierre Bourdieu und die Macht der diskursiven Praxis	39
3.2.1	Michel Foucault: Eine Einführung	39
3.2.2	Zwischen Erkennen und Anerkennen	42
3.2.3	(Entwicklungspolitischer) Diskurs als Einsatz im Machtspiel	46
3.3	Gouvernementality Studies: <i>Entwicklung</i> als Form des Regierens	48
3.3.1	Der (Entwicklungs-)Dispositivbegriff	51
IV.	DAS (MACHT-)FELD DER KARITÉVERARBEITUNG IN MALI	55
1.	Karité in Mali	55
1.1	Erste Dokumentationen über Karitébäume	55
1.2	Einige Eigenschaften des Karitébaumes	57
1.3	Traditionelle Verwendung der Karitébutter	59
1.4	Traditionelle Verarbeitung der Karitéfrüchte	61
1.5	Erste Interessen und Interventionen „von außen“	64
1.5.1	Karité während der Kolonialzeit	64
1.5.2	Neue Interessen nach der Unabhängigkeit	65
1.5.3	Die Kosmetik- und Schokoladenindustrie	68
2.	Regierung durch Entwicklung: einige Beispiele aus Mali	71
2.1	Diskursive Zuschreibungen und disziplinierende Eingriffe	72
2.2	Die armen Frauen Afrikas (Malis), lasst uns sie entwickeln! Die „Entdeckung“ der Frauen	74
2.2.1	Welcher Weg für unsere (malischen) Frauen?	76
2.3	„A les aider, les former, les organiser, les accompagner“: Vereinnahmung durch die ökonomische neoliberale Logik und Praxis	80
2.4	Schutz der Karitébäume in Vergangenheit und Gegenwart „Ton be shi la“	84
2.4.1	Traditioneller Schutz der Karitébäume	84

2.4.2	Die koloniale und postkoloniale Gesetzgebung: Schutz, Ausbeutung, Überwachung?	87
2.4.3	Lokale Konventionen: Das Fallbeispiel Siby	89
3.	AkteurInnen im Feld der Karitéverarbeitung in Mali: Kapital- und Machtverlagerungen	93
3.1	Identifizierung der AkteurInnen	93
3.1.1	Staatliche AkteurInnen und ihr Verhältnis zu Nichtregierungsorganisationen	95
3.1.2	Die „Geber“ und ihr Verhältnis zu den Nichtregierungsorganisationen	98
3.1.3	Lokale ProduzentInnen	99
3.1.4	Karim Camarra: der Traum einer eigenen Transformationseinheit	103
3.1.5	Große und kleine ZwischenhändlerInnen	106
3.1.6	Männliche Interessenten in einer weiblichen Domäne	111
3.1.7	Implikationen der Mechanisierung: die Mechaniker	114
3.2	Der Export: Lokale Ressourcenknappheit durch Intervention von außen?	117
3.2.1	Der Wettlauf um Zertifikationen und die Erfüllung internationaler Standards und Qualitätskontrollen	120
3.3	Zentraler Gedanke der Kreierung eines „neuen“ Netzes	123
3.4	Neues Wissen-Welches Wissen? Die Macht des kulturellen Kapitals	127
3.4.1	Sprachliche Verhältnisse als Verhältnisse der symbolischen Macht	130
3.5	Mehr Geld – Mehr Macht – Mehr Verantwortung?	133
3.5.1	Mitbestimmung reduziert auf Ausführung von Leistungen: „Aw ta ye baara ye!“	137
3.6	Nicht in die Tiefe: Unkenntnis der lokalen Gegebenheiten und Probleme	139
3.6.1	Strategien der ländlichen Bevölkerung: „Wahre“ traditionelle Produktions- und Organisationsformen	142
V.	SCHLUSSBEMERKUNG	145
VI.	ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS	149
VII.	BIBLIOGRAPHIE	150
VIII.	ANHANG: Originalzitate in Bambara und Französisch	161
	Abbildungen	

I. EINLEITUNG

1. Die Thematik: Karitéfruchtverarbeitung in Mali – Entwicklungspolitik im lokalen Kontext

Im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit steht das „Weiße Gold der Frauen“, wie die von den westafrikanischen Karitémandeln gewonnene Karitébutter im übertragenen Sinne auch genannt wird. Schon während meines ersten Aufenthaltes in Mali vor drei Jahren wurde ich auf die guten Eigenschaften dieses pflanzlichen Fettes aufmerksam: auf den Ratschlag einiger Frauen verwendete ich es zur Heilung einer Wunde und als natürlichen Schutz vor Sonne und Wind. Damals hatte ich noch nie etwas von Karitémandeln gehört, ich fragte mich, woher dieses Fett kommt, wie es gewonnen wird, wo man es kaufen kann und so weiter. Und genau diese Fragen waren wohl meine ersten „ganz natürlichen“ Forschungsfragen, die sich im Laufe der Zeit zu einer komplexen Thematik weiter entwickelt haben.

Der Karitébaum ist eine Pflanze, deren Verbreitungsgebiet sich von der Küste Westafrikas bis nach Uganda im äußersten Osten Afrikas erstreckt. Erst im Alter von 20 Jahren trägt er seine ersten Früchte und Mandeln, mit 50 bis 100 Jahren erreicht er die volle Ertragskraft. Seine Mandeln sind für die lokale Bevölkerung seit Jahrtausenden von großer Bedeutung: aus ihnen wird in einem mühsamen Arbeitsprozess wertvolles Fett gewonnen, das eine essentielle Quelle für die Ernährung ist und auch in der Hautpflege, für therapeutische Zwecke und sogar als Energiequelle (Öl) verwendet wird. Die ersten Fragen, die ich mir zum Ursprung der wohltuenden Karitébutter gestellt hatte, waren bald beantwortet: es sind die Frauen, die (auf der dörflichen Ebene) *Herren der Materie* sind, sie sind es, die die Nüsse sammeln, zu Butter weiter verarbeiten und verkaufen. Doch diese Antworten, die sich auf den lokalen Konsum und Verkauf beschränkten, warfen neue Erkenntnisse und Fragen auf, die weit über die lokale Herstellung und den malischen Kontext hinaus gingen.

Nicht nur in Mali sind die Karitémandeln ein wichtiges, geschätztes Produkt. Gibt man in Google *Karité* als Suchbegriff ein, so erhält man über eine Million Suchergebnisse, von denen natürlich der überwiegende Teil nicht von westafrikanischen oder malischen Frauen stammen, sondern von AkteurInnen aus den Industrienationen. Warum? Woher dieser Bekanntheitsgrad und dieses

Interesse, diese Dichte der Informationen?

Vor allem in den letzten fünf bis zehn Jahren *erfreuten* sich die Karitémandeln und die verarbeitete Karitébutter aufgrund ihrer wertvollen Zusammensetzung und ihrer Bedeutung als Zusatzstoff in der modernen Kosmetik- und Lebensmittelindustrie einem immer größeren Interesse seitens der Industriestaaten. Die Karitébutter wurde (neben ihrer Verwendung als beliebter Ersatz für Kakaobutter in der Schokoladenindustrie) zu einem Art Luxusrohstoff in der Herstellung kosmetischer Produkte der Extraklasse die vor allem wohlhabende und bewusste KundInnen ansprechen sollen und oft in Verbindung mit Siegeln des fairen oder biologischen Handels vermarktet werden. Der Großteil der Homepages stammt von Kosmetik- oder anderen Firmen, die die Butter oder die Mandeln zum Verkauf anbieten.

Erst durch diese vermehrte Anerkennung und Nachfrage von außen wurde die Karitébutter in den letzten Jahren auch in Mali zu einem immer wertvolleren Produkt. Die Weiter-*Entwicklung*¹ von Produktion und Vermarktung vor Ort birgt für bestimmte AkteurInnen die viel versprechende Ambition, das „Weiße Gold der Frauen“ nicht bei seiner weißen Farbe und auch nicht bei den lokalen Produzentinnen zu belassen. Ein neues *Rad der Entwicklung*, das einen wirtschaftlichen und somit sozialen Veränderungsprozess auf mehreren gesellschaftlichen Ebenen impliziert, ist ins Rollen gekommen und rollt weiter: doch wer lenkt es? Welche AkteurInnen spielen eine Rolle und in welchem Sinne, mit welchen und unter welchen Voraussetzungen reagieren und intervenieren sie? Wer wird *entwickelt*² und in welche Richtung sollen *unterentwickelte* Menschen geleitet werden?

Im Folgenden wird nach der Beschaffenheit und der Tiefe dieses Veränderungsprozesses, der sehr viele Menschen impliziert und sich auf unterschiedlichen Ebenen abspielt, gefragt. Die zentralen Fragen kreisen um lokale Bedeutungen der zunehmenden Interventionen von „außen“: Wie

¹ Entwicklung [von „wickeln“ im Sinne von „Auswicklung“ eines vorher „Eingewickelten“]; der Begriff Entwicklung kennzeichnet einen „Prozess der Veränderung von Dingen und Erscheinungen als Aufeinanderfolge verschiedener Formen oder Zustände, besonders die Entfaltung von Anlagen, die in den Anfangsstadien vorgegeben sind, zu ausgebildeten Formen [...] der Begriff enthält oft den Gedanken eines immanenten Ziels, das oft als ein Wert bestimmt wird, der Entwicklungsbegriff selbst nimmt einen Wertcharakter an“ (vgl. www.lexikon.meyers.de am 12.10.2008)

² Die Verwendung von Bezeichnungen wie „entwickelt“ oder „unterentwickelt“ sollen nicht als Zeichen der Unsensibilität oder Unaufgeklärtheit über Ausdrücke der *political correctness* seitens der Verfasserin gedeutet werden. Vielmehr sollen sie den *common discourse*, wie er tagtäglich – vor allem im malischen Alltag – getätigt wird, wider spiegeln. Auf Bezeichnungen wie *Entwickeln*, *Entwicklung* oder *Unterentwicklung* wird im Rahmen der folgenden Arbeit nicht verzichtet werden, da lediglich durch eine „vernünftige“ Modifizierung diskursiver Elemente tatsächliche Vorstellungen, Konnotationen (die sich in den Köpfen des Großteils der Menschen aus unterschiedlichen Gründen verfestigt haben) und Praktiken nicht verändert werden können. Deshalb werden Worte wie *Entwicklung*, *entwickeln* und *Unterentwicklung* in Folge – zwar mit Vorbehalt und deshalb in kursiver Schreibweise – verwendet werden

reagieren lokale AkteurInnen auf neue Interessen und Praktiken? In welchem Zusammenhang stehen entwicklungspolitische Interventionen mit sozialem Wandel und Machtverlagerungen? Was haben die Technologisierung traditioneller Produktionsprozesse (vgl. beispielsweise Kapitel IV/3.1.7 *Implikationen der Mechanisierung: die Mechaniker*), die Einführung neuer Wissensformen (vgl. Kapitel IV/3.4 *Neues Wissen-Welches Wissen? Die Macht des kulturellen Kapitals*), oder der Versuch, traditionelle Unterstützungs- und Produktionsformen durch neue Arten der Führung zu ersetzen (vgl. Kapitel IV/3.3 *Zentraler Gedanke der Kreierung eines „neuen“ Netzes*) im lokalen malischen Kontext zu bedeuten?

2. Theoretische Orientierung und analytisches Instrumentarium: Pierre Bourdieu mit Michel Foucault

Es geht in der vorliegenden Arbeit grundsätzlich um den Versuch einer fruchtbaren Verbindung von Theorie und Empirie: die foucault'schen und bourdieu'schen Theoriekomplexe werden in diesem Sinne an einem ganz spezifischen Beispiel aus der gelebten Praxis – dem „Weißen Gold der Frauen“- aufzuarbeiten versucht.

Mit Hilfe des Analysewerkzeugs von Pierre Bourdieu werden traditionelle Produktions- und Vermarktungsprozesse der Karitéfrüchte - in Verschränkung mit Praktiken der Entwicklung - als Feld(er) verstanden, in denen Machtverhältnisse und -kämpfe zwischen den beteiligten AkteurInnen und Institutionen zum Vorschein kommen. Alle, die in irgend einem Bezug zum Feld stehen, nehmen einen gewissen dynamischen Platz ein, der sie in ihren Denk- und Handelsstrukturen beeinflusst und von dem aus sie agieren und reagieren. Erst in ihrer Gesamtheit begründen sie das Feld und seine Beziehungen zu anderen Feldern. Durch das Auf-nehmen verschiedener Stimmen (die bestimmten Positionen entsprechen) wird versucht, das Feld zu zerlegen, zu verstehen, mit anderen Feldern in Verbindung zu setzen und schließlich - aus einer analysierenden, kritischen Perspektive - wieder zusammen zu führen. Der Interaktion zwischen den verschiedenen AkteurInnen wird ein ganz besonderer Stellenwert eingeräumt, auch um Herrschaft- und Führungsansprüche aufzudecken.

Da es sich bei der Karitébutterproduktion und -vermarktung traditionell um ein Feld handelt, das ausschließlich von Frauen und ihrem Wissen und Kapital begründet wurde, drängt sich bei der Beschäftigung mit der Wirkungskraft neuer (Entwicklungs-) Ressourcen und ihrer vielfältigen Aufnahme im lokalen Kontext die Frage nach Machtverlagerungen und -kämpfen zwischen den

Geschlechtern auf. Dabei werde ich nicht der verhängnisvollen Vereinfachung verfallen, das Geschlecht zur Hauptvariable der Untersuchung zu machen (vgl. Bourdieu 1994: 224ff). Neue, unter anderem auch „männliche“ Herrschaftsambitionen müssen - um in ihrer Bedeutung für die Gesamtheit des Feldes verstanden zu werden - im Zusammenhang mit anderen Formen der Herrschaft und im Zusammenhang mit gesamtgesellschaftlichen Machtkämpfen gedeutet werden. Dabei ist der Genderaspekt deshalb von großer Bedeutung, da die weibliche Souveränität im besagten weiblichen sozialen Raum erst seit kurzem durch das Eindringen männlicher Akteure modifiziert wird.. An dieser Stelle kristallisiert sich beispielsweise die Wichtigkeit der Betrachtung des traditionellen *und* des mechanisierten (anders organisierten, semi-industriellen oder industriellen) Produktions- -und Vermarktungsprozesses heraus: die Mechanisierung von bestimmten Produktionsschritten steht in einem engen Zusammenhang mit dem Eindringen neuer, männlicher Akteure in das „weibliche“ Feld der Karité.

Doch es ist wichtig, Veränderungen nicht nur auf diesen einen Faktor zu reduzieren; dazu muss das Nebeneinander und Miteinander von AkteurInnen (Staat, NGOs, Geber, ZwischenhändlerInnen, Genossenschaften, lokale ProduzentInnen und so weiter), ihre unterschiedlichen Interessen im Karitébuttersektor und eventuelle Verflechtungen und Kämpfe um bestimmte Positionen identifiziert werden.³

Das Geschlecht kann zwar in gewisser Hinsicht als eine Art Kapital im Kampf um bestimmte Positionen im Feld gesehen werden, so wird in der Realität der ländlichen Gesellschaft Malis allem voran dem Mann und dem Alter großer Respekt und Ehre zuteil, was symbolische und faktische Macht bedeutet. Doch es werden sich im Rahmen der folgenden Arbeit zahlreiche weitere Kapitalsorten heraus kristallisieren, die in der beobachtbaren Praxis aufleben. Es handelt sich hierbei um eine Art „Unterschiede“ zwischen den AkteurInnen, die erst durch ihre eigene Anerkennung und durch die Anerkennung des sie umgebenden sozialen (verwandschaftlichen), politischen (nationalen, internationalen), rechtlichen Feld bedeutend und unterscheidend werden. In einem Land wie Mali, in dem nicht einmal die Hälfte aller Fünfzehn jährigen alphabetisiert sind, können etwa ohne große Schwierigkeiten Extraprofite (beispielsweise unter Frauen, aber auch zwischen der Stadt- und der Landbevölkerung, durchaus auch zwischen Frauen und Männern) aus seltenen Eigenschaften wie Lesen und Schreiben⁴ gezogen werden. Es ergeben sich Situationen, in denen in einer dörflichen Gemeinschaft, in der es seit Jahrzehnten um das Bebauen des Bodens und um den Umgang mit der Natur geht, plötzlich jemand, der alphabetisiert ist, die Chance hat, mehr

³ vgl. Kapitel IV/1 Karité in Mali, Kapitel IV/3 AkteurInnen im Feld der Karitéverarbeitung in Mali: Kapital- und Machtverlagerungen

⁴ vgl. Kapitel IV/3.4.1 Sprachliche Verhältnisse als Verhältnisse der symbolischen Macht

als 25.000 CFA (umgerechnet knappe 40 Euro) zu verdienen.

Einflüsse und Machtverlagerungen im zu untersuchenden Feld der Karitéverarbeitung und -vermarktung können nicht durch die ausschließliche Analyse sich verändernder Praktiken identifiziert werden. Erst in einem sich ergänzenden Prozess von Praktiken und Diskursen werden die Dynamik und der Fortgang des Feldes beeinflusst und bestimmt. Wie sich im Laufe der folgenden Arbeit heraus stellen wird, können diese beiden Elemente in der Praxis – und somit auch in der wissenschaftlichen – nicht getrennt voneinander verstanden werden. Zur Analyse können sie zwar theoretisch vorübergehend voneinander abgesondert werden, doch dem Dilemma der Frage nach bestimmenden Diskursen, wenn man soziale Praktiken untersucht und umgekehrt, der Frage nach den – mehr und sehr oft auch weniger - entsprechenden sozialen Praktiken, wenn man sich mit Diskursanalysen befasst, kann nur durch eine der gelebten Praxis gerecht werdende Verbindung der beiden entgangen werden.

So verhindert es die Bezugnahme auf *den* Soziologen der Praxis Pierre Bourdieu nicht, die überaus wichtigen Abhandlungen *des* Theoretikers der Praxisferne⁵, Michel Foucault zu vernachlässigen.⁶ Eine Verbindung der beiden soll im Anschluss an die Theorie auch im empirischen Teil versucht werden, indem aufgezeigt wird, dass die Realität eines bestimmten Feldes von Praktiken *und* (ihnen vorausgehenden und sie legitimierende) Diskursen geformt wird und dass sie durch die unterschiedlichsten Diskurse *und* Praktiken (immer) weiter geformt wird.

Durch eine (nicht nur aber vor allem) *foucault'sche* Diskursanalyse sollen Zuschreibungen, Rechtfertigungen, Leitlinien (Diskurse), die oft als Legitimation für Entwicklungspolitik und all ihre Implikationen fungieren, erkannt und analysiert werden. Darunter werden Dokumente und Aussagen des Staates, der GeberInnen, verschiedener Ministerien und EntwicklungsexpertInnen, aber auch Forschungsergebnisse, Qualitätsstandards, Zertifikationen (BIO, Fair Trade) und so weiter verstanden, die allesamt unter anderem das Ziel verfolgen, eine neue Art des Führens und Regierens bestimmter AkteurInnen zu verfestigen. Beispielhaft dafür werden unter anderem die „Erfindung der Frau“ als „zu entwickelndes Subjekt“ oder die verschiedenen traditionell oder staatlich institutionalisierten und in der Praxis unterschiedlich gelebten Mechanismen zum Schutz der Karitébäume in Mali analysiert.⁷ Dabei werden alltägliche Diskurse nicht außer Acht gelassen: sie sind genauso formend und geformt, wie es offizielle Diskurse sind.

Eine zentrale Problematik besteht darin, zu erkennen, dass Diskurse nicht nur auf dem Papier stehen

⁵ Foucault wird allzu häufig als solcher bezeichnet, es wird ihm vorgeworfen, er sei abgehoben von jeglicher Realität; doch Foucault interessierte sich – nach einer Warmlaufphase - sehr wohl dafür, wie Diskurse gebraucht werden und er beginnt, Praktiken gesellschaftlicher Herrschaft und Unterdrückung“ zu untersuchen (Dreyfus/ Rabinow 1987: 22)

⁶ vgl. Kapitel I/3.2 Michel Foucault, Pierre Bourdieu und die Macht der diskursiven Praxis

⁷ vgl. Kapitel IV/2 Regierung durch Entwicklung: einige Beispiele aus Mali

und bloße Sprache (Luft) sind, sondern durch Praktiken der AkteurInnen zur Geltung kommen, von ihnen transformiert und beeinflusst werden und – vor allem – von der Anerkennung der betroffenen AkteurInnen abhängig sind. Damit eine Analyse dieses Phänomens möglich wird, reicht eine Diskursanalyse nach dem foucault'schen Modell nicht aus, denn erst wenn Diskurse von den im Feld agierenden AkteurInnen als etwas Natürliches, Selbstverständliches, Gegenwärtiges, Erstrebenswertes verstanden werden, das heißt, erst wenn sie von den AkteurInnen internalisiert und reproduziert werden, erst dann leben sie. Anders formuliert, die Geschichte eines/r Jeden und das (verselbstständigte) Aufleben derselben im Leben und Agieren eines/r Jeden, ist konstitutiv für das Lebendig- und Wirksamwerden von Diskursen und Denkkategorien und wird in der folgenden Arbeit dementsprechend anerkannt.

Durch diese Gedankenlinie soll der bourdieu'schen Kritik an Michel Foucault Rechnung getragen werden, die unter anderem darin besteht, dass „er (Foucault, M.S.) lehnt es ab, anderswo als im Feld des Diskurses das Erklärungsprinzip für einen jeden in dieses Feld eingeführten Diskurs zu suchen“ (Bourdieu 1991: 106). Erklärungsprinzipien für Diskurse werden in der folgenden Abhandlung nicht (nur) in der historischen Genese von Diskursen selbst verortet, sondern es wird versucht, eben im Feld der gelebten Praxis Gründe für die Wirksamkeit bestimmter Diskurse und für das Versagen anderer aus zu machen.

3. Forschungsfrage und Hypothesen

Aus der Forschungsfrage

Was bedeutet die zunehmende Industrialisierung und Technologisierung des traditionellen Produktions- und Verkaufsprozesses von Karitébutter im heutigen “zu entwickelnden” Mali durch eine interventionistische “Politik der Entwicklung” auf lokaler Ebene?

haben sich im Laufe des Forschungsvorhabens drei zentrale Hypothesen ergeben:

1. Der Zusammenhang zwischen Diskurs und Praxis ist ein sperriges Thema: sie können nicht ohne einander! Werden Diskurse (und mehr oder weniger entsprechende) Praktiken von Personen oder Institutionen mit ausreichend (kulturellem, ökonomischem, sozialem und somit symbolischem) Kapital produziert, so wirken sie maßgeblich auf den Habitus der Menschen ein, sie werden internalisiert und durch die Anerkennung seitens vieler AkteurInnen reproduziert und gestützt. Durch die diskursive Problematisierung lokaler

Gegebenheiten und die damit verbundene praktische Internalisierung von Lösungsvorschlägen wird versucht, zu regieren.

2. Entwicklungsprojekte bringen immer neue Ressourcen der Entwicklung mit sich, keine Intervention bleibt ohne Effekte. Ermächtigungen (unter anderem von Frauen) im ökonomischen Feld bedeuten nicht zwingend mehr symbolische und faktische Macht der „wirklich Armen“, eher kommt es zu einer Festigung von bereits vorhandenen sozialen Ungleichheiten: AkteurInnen, die über mehr – sei es ökonomisches, kulturelles, soziales oder symbolisches – Kapital verfügen, bekommen durch entwicklungspolitische Interventionen die Möglichkeit, ihre mächtige Position zu stärken.
3. Lokale AkteurInnen (Menschen, die den Großteil ihres Lebens in Dörfern mit ihren „lokalen“ Problemen, Überlebensstrategien und Handlungsalternativen verbringen) und AkteurInnen von „außen“ (EntwicklungsexpertInnen, PolitikerInnen, ForscherInnen mit ihren „neuen“ Analysen, Problematisierungen und Lösungsstrategien) sind aufgrund ihrer unterschiedlichen Geschichten (Bildung, Herkunft, Sozialisierung, Arbeits- und Lebensbedingungen) sehr weit voneinander entfernt. Obwohl die beiden Realitäten in einem engen Zusammenhang stehen ist das Beziehungsverhältnis charakterisiert von Unwissen und Unkenntnis des jeweiligen Gegenübers, was zu einem Nullsummenspiel führen kann.

II. FORSCHUNGSMETHODIK

Die Beschäftigung mit der vorliegenden Arbeit erstreckt sich insgesamt über einen fast zweijährigen Zeitraum. Da es zum behandelten Thema der Karitébutterproduktion- und vermarktung in Mali (fast) kein fundiertes wissenschaftliches Vorwissen gibt, ist neben der Auseinandersetzung mit Literatur (regionaler Schwerpunkt Westafrika/Mali, Primärliteratur von unter anderem Michel Foucault und Pierre Bourdieu) und mit über das Internet zugänglichen Quellen ein Feldforschungsaufenthalt in Mali sehr notwendig geworden.

1. Der Zeitplan und der *Rhythmus* der Gesellschaft

Vor meiner Abreise nach Mali habe ich einen Zeitplan angelegt, an den ich mich mehr oder weniger gehalten habe. Bald stellte sich jedoch heraus, dass es in eine Sackgasse der Verkrampfung führen wird, wenn ich *mich, meinen* Zeitplan, *meine* Vorstellungen, *meine* Forschung in den Mittelpunkt all der relevanten Vorhaben stelle. Um – wie es von einer praxeologischen Herangehensweise eingefordert wird – nicht nur „das Häufige, sondern auch das Seltene, nicht nur das Typische, sondern auch das Untypische, nicht nur das Ungewöhnliche, sondern auch das Gewöhnliche, nicht nur die mehr oder minder dauerhafte 'Struktur', sondern auch wieder das kurzlebende *Ereignis*, in dem sich das Strukturelle manifestiert oder transformiert“ (Sieder 2008: 148) zu betrachten, muss man als ForscherIn ein Auge für scheinbare Unzulänglichkeiten entwickeln und sich dem *Rhythmus* der zu erforschenden Gesellschaft in einem gewissem Sinne anpassen. Denn mit genügend - nennen wir es einmal (in Anlehnung an Bourdieu's Kapitalsorten)⁸- *zeitlichem Kapital* kann die zu erforschende Realität von den Forschenden mit all ihren Abläufen und in all ihren Ausformungen, Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten wahr genommen werden. Alle AkteurInnen eines Feldes agieren zu *jedem* Zeitpunkt, es gibt Abläufe, die regelmäßig sind, aber auch Zeiten und Orte, an denen sich Dinge abspielen, die unvorhersehbar sind und aus dieser Regelmäßigkeit austreten. Um der Wichtigkeit dieser Gegebenheiten gerecht zu werden, muss man flexibel sein und den eigenen Forschungs- und Zeitplan eben an den *Rhythmus* der im Feld agierenden AkteurInnen anpassen: oft sind genau unvorhersehbare, ungeplante, *informelle* Zeitspannen die aussagekräftigsten.

⁸ Mehr zu den Kapitalsorten im bourdieuschen Sinn und zu ihren spezifischen Bedeutungen und Implikationen in den Kapiteln III/1.3 *Feld(er) und Kapital*, III/1.4 *Wer bietet mehr? Einsatz von Kapitalsorten zur Aneignung von Macht*, III/1.5 *Exkurs: Die drei Formen des kulturellen Kapitals und ihre Bedeutung*, III/1.6 *Das symbolische Kapital*

Ich sehe meine Position zur *Zeit* einerseits als Bestandteil einer selbst reflexiven Haltung hinsichtlich der Reflexion der eigenen Vorstellungen zum Ablauf des Forschungsvorhabens, andererseits als Hinterfragung eines allgemein gültigen Verständnisses von Zeit. Bourdieu erwähnt in seinem Entwurf einer Theorie der Praxis, dass „Zeitformen und räumliche Strukturen nicht nur die Vorstellung von der Welt, sondern die Gruppe selbst strukturieren, die sich gemäß dieser Vorstellung eine Ordnung vorgibt“ und spricht später von der „strukturierenden Macht der Zeitrhythmen“ (Bourdieu 1976a: 318ff). Auch Wernhart/Zips weisen in der *Einführung in die theoretischen und methodischen Grundlagen der Ethnohistorie* im Sinne der Divergenz der Geschichten und historischen Erfahrungen von AkteurInnen auf die Wichtigkeit der zeitlichen Komponente hin: „Die Angehörigen verschiedener Staaten, Nationen, Ethnien oder welcher sozialen Gruppen auch immer sind einander in Bezug auf ihre *Temporalität* fremd. Sie leben in divergenten Eigenzeiten, haben ihre eigene Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. [...] In der 'Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem' zeigt sich die Vielschichtigkeit einer Distanz zwischen zeitgenössischen Partnern“ (Wernhart/Zips 2008: 29).

Dieser *Zeit*-Exkurs ist eng verwandt mit der mittlerweile in der Sozial- und Kulturanthropologie unabwendbaren methodischen und praktischen Forderung, nach der Natur des eigenen forschenden Blicks und der eigenen forschenden Praxis zu fragen: Was wir als ForscherInnen – aufgrund unserer vorgefertigten Sichtweisen – sehen, ist nicht die Welt, wie sie ist, sondern ist lediglich das, was *wir* davon sehen, verstehen und verarbeiten. Es gehört demnach zu jeder (reflexiven) wissenschaftlichen Arbeit dazu, „nach der Natur des eigenen bzw. des allgemeinen wissenschaftlichen Blicks zu fragen“ (Bourdieu 1994: 207), denn „sobald wir unreflektiert unsere vertraute Denkweise anwenden, unterziehen wir unser Objekt einer grundsätzlichen Veränderung, die schlicht und einfach bis zur Zerstörung gehen kann und alle Chancen hat, unbemerkt zu bleiben“ (Bourdieu ebd.: 211).

2. Feldforschungsmethodik – Das narrative Interview

Die Praxisbezogenheit der folgenden Arbeit erreichte ich durch die sechsmonatige Feldforschung in Mali (Dezember 2007 - Juni 2008). Mali weist eine Größe von mehr als 1.000.000 km² auf – ein sehr großes Gebiet, in dem die verkehrstechnischen Verbindungen das Erreichen vieler Gegenden schwierig bis fast unmöglich machen. Deshalb, und auch aufgrund der vor wiegenden Verbreitung des Karitébaumes in der Feuchtsavanne (südliches Mali) habe ich mich regional vor allem auf den

Süden Malis (vor allem auf die Region Koulikoro) und im besonderen auf ein Projekt konzentriert, das in der Gemeinde Siby (etwa 50km von Bamako entfernt) durchgeführt wird.

Die zentralen methodischen Werkzeuge waren die teilnehmende Beobachtung und das narrative Interview. Es wurden insgesamt elf narrative (ExpertInnen-)Interviews auf Französisch mit lokalen VertreterInnen und EntscheidungsträgerInnen der nationalen Entwicklungspolitik (NGOs, Regierung, Gemeinde) durchgeführt. Dreizehn Interviews wurden in der Landessprache Bambara mit Exporteuren, VertreterInnen von Frauenorganisationen oder Genossenschaften und ProduzentInnen von Karitébutter (traditionell oder modernisiert) abgewickelt.

Die Auswahl der Befragten erfolgte durch die Auseinandersetzung mit Projekten im Karitésektor: es wurden NGOs und EntscheidungsträgerInnen kontaktiert und bei vorhandener Bereitschaft interviewt. Bei der Auswahl von ProduzentInnen und AkteurInnen auf der lokalen Ebene der Produktion gab es keine von mir vorgegebenen Kriterien: Unter InformantInnen habe ich alle Menschen verstanden, die für das Feld der Karitéproduktion konstitutiv sind: Wer mit Karitébutter in Kontakt ist oder war, wer sie selbst verarbeitet oder verkauft, wer bei Projekten mitgearbeitet hat oder mitarbeitet, wer Karitébutter ausschließlich traditionell und für den Eigengebrauch herstellt oder wer einfach etwas von den eigenen Erfahrungen erzählen wollte.

So habe ich versucht, eine Vielzahl von Perspektiven auf und an zu *nehmen*, um den Anforderungen qualitativer Forschungen gerecht zu werden. Es wurde versucht, die AkteurInnen von einseitigen Zuschreibungen der Passivität und Rückständigkeit zu entledigen, indem ihre Stimmen, Handlungsalternativen und Geschichten in den Mittelpunkt des Interesses gerückt wurden. Die Herausforderung dabei war es, die Menschen, die in das Feld involviert sind, in den verschiedenen Lokalisationen zu identifizieren, denn „Ziel einer qualitativen Untersuchung ist es, eine große Bandbreite, am besten alle möglichen Typen, zu identifizieren. Dieses Ziel leitet die Auswahl der Befragten an“ (Küsters 2006: 15). Es kommt also nicht – wie in quantitativen Forschungen – in erster Linie auf die statistische Repräsentativität an, sondern eher auf die Anerkennung des Einzelfalles als besonderen Fall des Möglichen, der repräsentativ für Spielräume und Strategien in der Praxis sein kann und in dem bei genauerer Betrachtung Strukturen und Strukturierungen der Gesellschaft aufleben. Durch die Argumentationen und Erzählungen von Einzelpersonen kann der Gefahr einer Irrationalisierung von Handlungen, die sich nicht auf eindeutige Gründe eines autonomen Individuums zurückführen lassen, gegenübergetreten werden (vgl. Bourdieu 1994: 7).

Ein sehr wichtiger Punkt in der Befragungssituation war für mich, „*die symbolische Gewalt, die durch die Interviewbeziehung zur Ausübung kommen kann, so weit wie irgend möglich zu reduzieren*“ (Bourdieu 1993a: 395, Hervorhebung des Autors). Das heißt, dass ich etwa durch das

Erlernen der lokalen Sprache Bambara versucht habe, mich der Sprache der Befragten anzupassen und durch den langen Aufenthalt im dörflichen und städtischen Mali hindurch das Ziel verfolgt habe, mir Sichtweisen, Gefühle und Gedanken der AkteurInnen zu eigen zu machen. Trotzdem konnte auch ich mich nicht „vor dem Effekt des Aufdrängens einer Problematik in Sicherheit wiegen, den naiv-egozentrische oder einfach nur unkonzentrierte Fragen hervorbringen können, und vor allem auch nicht vor der Rückwirkung, die auf diese Weise dem Befragten 'in den Mund gelegte' Antworten [...] für bare Münze nimmt“ (Bourdieu 1993a: 396).

Voraussetzungen für die Verwendung der narrativen Interviewtechnik sind nach Schütze vor allem das Interesse an Gegebenheiten, die Prozesscharakter haben, denn nur über Prozesse, die beginnen, sich weiterentwickeln und einen vorläufigen Endzustand erreichen, kann frei erzählt werden. Dabei müssen die InformantInnen selbst in den Vorgang involviert sein oder gewesen sein und ihm in der Vergangenheit eine bestimmte Aufmerksamkeit gewidmet haben (vgl. Schütze in Küsters 2006: 30). Das narrative Interview hat sich für die Untersuchung lokaler Auswirkungen von (global-lokalen) ökonomischen und sozialen Machtverlagerungen und Ressourcenkonflikten, ja überhaupt für das Verständnis eines sich ständig wandelnden (Macht-) Feldes sehr bewährt. Es wurde versucht, im Sinne einer dialogischen und hinterfragenden Herangehensweise „die kritischen Ansprüche einer Wissenschaft einzulösen, deren Themen in aller Regel im Konnex mit den politischen Beziehungen zwischen 'Europa' und den zum 'Rest der Welt' erklärten *Anderen* stehen“ (Wernhart/Zips 2008: 30). Meist habe ich die Interviews mit einer offenen, spontanen Frage begonnen und versucht, so wenig wie möglich zu intervenieren, damit die Befragten ihre Perspektive entfalten können. Dabei ergab sich manchmal die Schwierigkeit, dass die Befragten – vor allem in dörflichen Gegenden – Schwierigkeiten hatten, mein „Sich-Einmischen“ bzw. den Sinn meiner Frage(n) zu verstehen. Warum will diese *tùbabumùso*⁹ wissen, was ich mit Karitébutter zu tun habe, mögen sich wohl einige gefragt haben. Immer wieder wurde von mir geglaubt, ich selber möchte lernen, Karitéfrüchte zu sammeln und zu verarbeiten bzw. ich würde die Richtige sein, ebenfalls ein Projekt zu starten. Doch es gelang im Laufe der *Zeit*, den Gegenstand und den Grund der Befragung in den Vorgesprächen bzw. während der Interviews zu präzisieren und Missverständnisse zu überwinden. Der Transkriptions- und Auswertungsprozess der Interviews erwies sich als besonders mühsam, vor allem deshalb, da alle Interviews in den Fremdsprachen Französisch und Bambara abgehalten wurden. Das Erzählte wurde von mir aufgrund der Wichtigkeit der „Art des Erzählens“ (zögerlich, wütend, laut, leise und so weiter) in der Auswertung narrativer Interviews in seiner Originalgestalt

⁹ *Tùbabumùso* [*Tùbabu*=Europäer, Weißer, ursprünglich wurden darunter nur Franzosen verstanden; *mùso*=Frau]: Weiße Frau/Europäerin

und Originalsprache dokumentiert und anschließend ins Deutsche übersetzt.

3. Diskursanalyse

Zur Analyse und Dekonstruktion der so selbstverständlich erscheinenden entwicklungspolitischen Diskurse habe ich in einem Prozess des Lesens und Hinterfragens sämtliche offizielle Berichte, Zeitschriftenartikel, Beiträge aus dem Internet, Interviews und – nur durch geduldige, mühsame Arbeit zugängliches – Bibliotheksmaterial einer Quellen- und Ideologiekritik (vgl. Wernhart/Zips 2008: 18) unterzogen, wobei ich es als zentral empfunden habe, sämtliche nicht hinterfragte Klassifikationen, Problematisierungen und Lösungsstrategien zu zerlegen.

Die Diskursanalyse hat als Methode seit dem letzten Jahrzehnt sehr an Bedeutung gewonnen, vor allem durch die vermehrte Rezeption Michel Foucaults in vielen wissenschaftlichen Fächern. Durch das analytische Werkzeug Foucaults habe ich nach „der Art der Wissensproduktion“ (Kajetzke 2008: 107) gefragt: Wie kam es zur Festigung des Entwicklungsdispositivs, eines ganz bestimmten diskursiven Feldes? Was besagt es? Neben Michel Foucault habe ich mich auf Pierre Bourdieu gestützt, bei dem es unter anderem darum geht, den „Kämpfen um Deutungsmacht“ (ebd.) nachzugehen: Wer sagt was aus welcher Position und was bewirkt er/sie dadurch? Inwiefern hat es eine Bedeutung? Hinzuzufügen dabei ist, dass es wichtig ist, eine „Diskursordnung“ zu ermitteln (vgl. ebd.: 109): darunter sind die soziale und die diskursive Struktur zu verstehen: „Eine Diskursordnung ergibt sich, der Argumentation Bourdieus folgend, somit aus dem Verhältnis zwischen den Trägern des Diskurses und den Beiträgen [...] erstere [...] werden als 'diskursive Gemeinschaften' bezeichnet [...] [sie, M.S.] greifen auf ihre Ressourcen zurück [...] die diskursiven Beiträge als zweites Element der diskursiven Ordnung sind Argumente, die [...] angeführt werden (ebd.: 110).

Nicht nur, aber vor allem habe ich mich bei der Auswertung der Interviews auf die Methodik des axialen Kodierens als Teil einer offenen Zugangsweise nach den Prinzipien der Grounded Theory nach Strauss (vgl. Strauss 1998) orientiert: dabei werden Texte und Aussagen Zeile für Zeile analysiert, es werden um eine oder mehrere Achsen Kategorien ermittelt, treffende Formulierungen können als Kategorienname übernommen werden (vgl. ebd.: 103ff) und langsam kann das Datenmaterial organisiert und reduziert werden. Dabei soll sozusagen ohne fundiertes Vorwissen und ohne vorgefertigte Kategorien auf die erhobenen Daten eingegangen werden.

III. ANALYTISCHES INSTRUMENTARIUM

Im folgenden Kapitel werden die theoretischen und analytischen Grundlagen vorgestellt, die während der Feld(er)forschung handlungsleitend waren und im empirischen Teil anhand von praktischen Beispiele angewendet werden. Es geht im Folgenden *erstens* um die Einführung in einige Aspekte der praxeologischen Soziologie von Pierre Bourdieu. *Zweitens* werde ich einen Exkurs in eine „nicht besonders relevante Ecke der Welt“ (Dölling/ Krais 2007: 14) machen, in dem ich mich mit der Kritik nicht-westlicher Feministinnen auseinander setze, die sich vehement gegen die Vereinheitlichung aller Frauen der Welt entlang der Linie Geschlecht wehren; einige ihrer Abhandlungen werden mit Pierre Bourdieu's Ansichten zur *männlichen Herrschaft* verbunden und es wird vorgeschlagen, die Frauen- und Geschlechterforschung als Spezialdisziplin zu überwinden. *Drittens* werden die LeserInnen einen Einblick in Teile der Philosophie Michel Foucault's erhalten, wobei ich mich vor allem auf die Rezeption Foucault's durch andere Autoren konzentriere: im Bereich der (Entwicklungs-)Diskursanalyse werden bereits einige Anwendungen und Umsetzungsversuche des foucault'schen Theoriekomplexes vorgeschlagen, auf die ich an einem späteren Moment näher eingehen werde.

1. PIERRE BOURDIEU'S „WERKZEUGKASTEN“

„Tatsache ist, dass die Soziologie eine Art 'Offenbarung' bewirken kann: Diejenigen, die symbolisch dominiert werden – Frauen, Menschen niederer sozialer Herkunft, Menschen aus der Provinz, Angehörige stigmatisierter Gruppen in der Gesellschaft und so weiter –, fühlen sich nun berechtigt, bis dahin undenkbbare oder unaussprechbare Dinge zu denken und zu sagen; ihre Existenz ist ein bisschen mehr gerechtfertigt als vorher – ich habe Instrumente geschaffen, um den Auswirkungen der symbolischen Gewalt entgegen zu wirken, welche einige Institutionen ausüben.“

(Pierre Bourdieu im Interview mit Sylvain Bourmeau 1997
zitiert in Jurt 2003: 15)

Der französische Philosoph Pierre Bourdieu bekräftigt im oben zitierten Interviewausschnitt selbst, was viele der WissenschaftlerInnen, die sich an seinen Überlegungen und „Werkzeugen“

orientieren, immer wieder unterstreichen¹⁰: er hat Instrumente geschaffen, um die symbolische und faktische Dominanz über marginalisierte soziale Gruppen zu hinterfragen und sie - zumindest theoretisch – zu dekonstruieren. Bourdieu lieferte für mich einen Art „Werkzeugkasten“, in welchem ich immer wieder (neue) Hilfsmittel für meine Arbeit fand und den ich im Folgenden vorstellen werde.

1.1 Die Bedeutung der Praxis

„Wer sich mit Bourdieus Arbeiten beschäftigt, stellt fest, dass er in die gängigen soziologischen Schubladen nicht passt, wonach ein Soziologe entweder Theoretiker oder aber Empiriker ist oder wenigstens Theorie und Empirie in sauberlich abgetrennten Werken abhandelt. Seine Arbeiten sind immer zugleich empirisch und theoretisch“

(Krais 2001: 327)

Eines der Kernstücke der bourdieuschen Herangehensweise ist die Anerkennung der doppelseitigen Relation zwischen den objektiven Strukturen (Strukturen der sozialen Felder) und den inkorporierten Strukturen (Strukturen des Habitus); dadurch wendet er sich vehement gegen einen reinen Strukturalismus im Sinne der einzigen Rückführung der Handlungen auf eine abstrakte Struktur, aber auch gegen eine Wissenschaft der reinen Empirie, die sich nicht um Strukturierungen kümmert (vgl. Bourdieu 1994: 7).

Bourdieu wurde nach dem Besuch des École Normale Supérieure 1955-1958 zum Militärdienst nach Algerien einberufen, wo er von der Philosophie zur Ethnologie und schließlich zur Soziologie konvertierte. Für Bourdieu war Algerien eine „Art Initiation“, eine „gleichzeitig intellektuelle und affektive Wandlung [...] von der Phänomenologie des Gefühlslebens zu einer wissenschaftlichen Haltung“ (Bourdieu 2002: 67ff).

Dort entwickelt er durch die intensive Befassung mit der vorkapitalistischen Ökonomie der

¹⁰ Es muss an dieser Stelle angeführt werden, dass es eine Art „Rezeptionssperre gegenüber Bourdieu“ in weiten wissenschaftlichen Kreisen gibt, wobei auch die Frauen- und Geschlechterforschung keine Ausnahme bildet. Zunehmend wird er jedoch als „einer der Soziologen [anerkannt, M. S.], die durch einen eigenen Beitrag zeigen, dass sie diese Diskussion ernst nehmen [...] [er ist, M. S.] schon in seinen früheren Arbeiten – und auch später immer wieder – auf die Beziehung der Geschlechter oder auf spezifische Differenzen in den Lebensverhältnissen und sozialen Praxen von Frauen und Männern eingegangen“ (Krais 2001: 317)

kabyllischen Gesellschaft den *Entwurf einer Theorie der Praxis*, durch den er versucht, die spezifische Logik der Praxis zu rekonstruieren (vgl. Jurt 2003: 30). Ausgangspunkt bei den Forschungen Bourdieus in Algerien ist – wie der Titel seines Buches schon sagt – die Eigenlogik der gelebten *Praxis*: Warum tun Menschen das, was sie tun?

Er konzipiert die Praxis als Ort der flexiblen Transformation von Strukturen, an dem man die innerste Logik der sozialen Welt erfassen kann, indem man „in die Besonderheit einer empirischen, in der Geschichte räumlich und zeitlich bestimmbare Realität eindringt, um sie als einen 'besonderen Fall des Möglichen' zu konstruieren“ (Bourdieu 1994:14). Klar kommt hier die Distanzierung Bourdieus von substantiellen Zuschreibungen von Merkmalen irgendeiner sozialen Gruppe zu irgendeinem Zeitpunkt zum Ausdruck: untersuchte Gruppen von Menschen müssen immer in ihrer Heterogenität und Vielfalt anerkannt werden, nur so können Gemeinsamkeiten, Unterschiede und eventuelle Machtkämpfe zwischen ihnen erkenntlich werden.

In der Praxis sind die AkteurInnen nach Bourdieu ohne Zweifel aktiv, sie konstruieren und formen ihre soziale Wirklichkeit und werden gleichzeitig von einer vorgefundenen Realität als gemeinsames Produkt aller Beteiligten maßgeblich beeinflusst und in gewisser Weise geformt. Josef Jurt beschreibt in *Absolute Pierre Bourdieu* (vgl. Jurt 2003) diesen entscheidenden Punkt der bourdieuschen Theorie zur Wechselwirkung von AkteurIn und sozialem/politischem/ökonomischen Umfeld sehr prägnant, indem er meint, dass man einem/r AkteurIn nur dann gerecht werden kann, wenn man „ihn von der sozialen Umwelt her erklärt, die ihn bestimmt und auf die er reagiert“ (Jurt 2002: 22).

1.2 Der Habitus

Was Menschen tun, tun sie aus einer gewissen Lage (Position) heraus, von der sie bestimmt werden und die sie ihrerseits in der gelebten Praxis mitbestimmen. Den engen Zusammenhang zwischen bestimmenden Strukturen und gelebten Praktiken bringt Bourdieu durch die Einführung seines Konzeptes des *Habitus* als „Prinzip allen menschlichen Handelns [...] als einen Sinn für das Praktische (sense pratique) und kein rationales Reflektieren“ (Jurt 2002: 19) zum Ausdruck. Der Habitus wird von Bourdieu als die „zur Natur gewordene Geschichte“ (Bourdieu 1976: 171) verstanden, die den aus ihr entsprungenen Menschen als selbstverständlich erscheint, die in den Praktiken der AkteurInnen unhinterfragt auflebt und „kraft derer die Handlungen ohne ausdrücklichen Grund und ohne bedeutende Absicht eines einzelnen Handlungssubjekts gleichwohl

'sinnhaft', 'vernünftig' sind und objektiv übereinstimmen“ (ebd.: 179). Der Habitus ist somit etwas, das jeden Menschen – meist unbewusst – bestimmt und ihn in seinen Entscheidungen und Aktionen (an)leitet.

Das Habituskonzept, durch das ein Verständnis von AkteurInnen möglich wird, die in ihrem gewohnten Umfeld in der Lage sind, sich wie „Fische im Wasser zu tummeln“ (Bourdieu 2000: 11), wird sich im empirischen (Haupt)Teil dieser Arbeit deshalb als sehr nützlich erweisen, da das Ziel verfolgt wird, Normalitäten und Selbstverständlichkeiten der entwicklungspolitischen Praxis (also der oft unhinterfragten, selbstverständlichen Praxis bestimmter AkteurInnen in unterschiedlichen Feldern) zu dekonstruieren.

In *Die zwei Gesichter der Arbeit* (2000) bedient sich Bourdieu des Konzeptes des ökonomischen Habitus um das kapitalistische System als „drängende Frage der Zeit mit den Waffen der Wissenschaft entschlossen angehen zu können“ (Bourdieu 2004: 17). Er tätigt durch das Aufzeigen der historischen Entstehungsbedingungen eine De- und Rekonstruktion der Normalität, mit der der eigene ökonomische Habitus (anders gesagt das alltägliche „wirtschaftliche“ Handeln) von - den an ihn gewohnten und von ihm täglich beeinflussten – AkteurInnen gelebt wird. Dadurch gelingt ihm eine Hinterfragung der Natürlichkeit des kapitalistischen Systems, denn er zeigt auf, dass der „rational“ genannte ökonomische Akteur das Produkt ganz besonderer historischer Umstände ist“ (Bourdieu 2000: 31).

Während seines Algerienaufenthaltes legt Bourdieu den Grundstein für die Einführung der und die Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit des ökonomischen Habitus, da er (in Algerien, M. S.) „die Verwirrung und die Not ökonomischer Akteure vor Augen hatte, die über die uns selbst völlig vertrauten bzw. selbstverständlich, natürlich und universell erscheinenden und von der ökonomischen Ordnung stillschweigend vorausgesetzten Verhaltensdispositionen schlichtweg nicht verfügten“ (ebd.: 8). Jene „lokalen“ ökonomischen AkteurInnen haben – bedingt durch ihre soziale, ökonomische Geschichte und deren Aufleben in der gelebten Praxis – Schwierigkeiten, aufgesetzten, aus der (kolonialen) Geschichte entsprungenen und von den – in diesem Falle – FranzosInnen als natürlich empfundenen Anforderungen gerecht zu werden; durch die Dekonstruktion der Allgemeingültigkeit eines bestimmten ökonomischen Systems (in diesem Falle des Kapitalismus) gelingt es Bourdieu aufzuzeigen, dass es nichts mit Unfähigkeit oder Unwirtschaftlichkeit zu tun hat, wenn der Bauer seine wertvolle, überschüssige Milch nicht verkauft (ebd.: 9).¹¹ Er versucht auszuführen, dass alle unterschiedlichen Wirtschaftsformen ein gewisses

¹¹ In den von Bourdieu untersuchten algerischen Gesellschaften verkaufen ehrenhafte Personen weder Milch, noch Käse, auch nicht Gemüse oder Früchte, sondern lassen es den Nachbarn zugute kommen. Es ist den Menschen wichtiger, an symbolischem Kapital (Ehre) zu gewinnen, als einen Gewinn im ökonomischen Sinne zu machen. In

Maß an Rationalität¹² aufweisen; sie können jedoch keine Allgemeingültigkeit einfordern und sind nichts weiter als Glaubens- und Lebensformen.

Des weiteren unterstreicht er in seiner Auseinandersetzung mit der Ökonomie den wichtigen kausalen Zusammenhang zwischen ökonomischer und sozialer Logik: sie können niemals unabhängig voneinander existieren, erstere ist immer in letztere eingebunden; damit sind wir bei einer weiteren wichtigen Forschungsanleitung Bourdieus angekommen.

1.3 Feld(er) und Kapital

„Verstehen heißt zunächst das Feld verstehen, mit dem und gegen das man sich entwickelt“¹³

(Bourdieu 2002: 11)

Bourdieu schreibt dem Feld(er)konzept in seiner Anleitung zum Verständnis der sozialen Welt einen hohen analytischen Charakter zu. In einem Vortrag für eine Gruppe von PhilologInnen und NaturhistorikerInnen am École Normale Supérieure erläutert Bourdieu 1976 die Wichtigkeit der Konzeption von zu untersuchenden Phänomenen als in *Felder* eingebettete Strategien des Kampfes; dabei geht Bourdieu nicht von *einem* zu untersuchenden Feld, sondern von einer Pluralität von Praxisfeldern aus, innerhalb derer und zwischen denen es zu Macht- und Interessenskämpfen kommt: das Feld dient sozusagen als Konstrukt, „um die Macht- und Positionskämpfe von ko-präsenten Kräften sichtbar zu machen“ (Jurt 2002: 117). Auch nach Zips „'zwingt' die Anwendung des Feldbegriffes geradezu zu einer relationalen Denkweise“ (Zips in Wernhart/Zips 2008: 226). Es muss bei der Herangehensweise an ein zu untersuchendes Feld immer hinterfragt werden, welche Beziehung dieses Feld zu anderen Feldern (religiöses Feld, philosophisches Feld, Feld der Bildung, ökonomisches Feld, politisches Feld) und vor allem zum Feld der Macht hat, um zu verhindern, dass in einem Feld Mechanismen verortet werden, die in Realität in den externen Beziehungen zu anderen Feldern verortet sind (vgl. ebd.: 226ff).

der von Bourdieu untersuchten kabyllischen Gesellschaft wird die „Marktlogik im Sinne eines unverholenen Kampfes niemals wirklich als solche akzeptiert und anerkannt, und jene, die sich, so wie die Schacherer oder Pfandleiher, dennoch mit ihr arrangieren, sind der sozialen Verachtung ausgesetzt“ (Bourdieu 2000: 10)

¹² „Bei seinen Beobachtungen fand er ein Denken und Argumentieren, das, obwohl es mit der europäischen Rationalität nicht übereinstimmte, dennoch rational war“ (Colliot-Thélène/Francois/Gebauer 2005: 7)

¹³ Diese Aussage tätigt Bourdieu im Zusammenhang mit der Wichtigkeit verschiedener Felder, die man im Leben durchläuft und deren Beschaffenheit sehr wichtig ist. In diesem Fall bezieht er sich im Rahmen eines *Soziologischen Selbstversuchs* auf die Zeit als Philosophiestudent am *École normale*, wo „tiefe Überzeugung und beseelte Anhänglichkeit [...] Voraussetzung für die Aufnahme in die Sippe der Philosophen war“ (Bourdieu 2002: 12)

Damit ein Feld im bourdieu'schen Sinn besteht, müssen die AkteurInnen einen ähnlichen Habitus haben, aber vor allem bestimmte Interessen teilen: „Alle, die sich in einem Feld betätigen, haben bestimmte Grundinteressen gemeinsam, nämlich alles, was die Existenz des Feldes selbst betrifft“ (Bourdieu 1976b: 124). Das heißt, dass der „Kampf die Übereinkunft [...] über das voraussetzt, was [...] den Kampf wert ist und [...] wer sich am Kampf beteiligt, dazu beiträgt, den Glauben an den Wert dessen, was in diesem Feld auf dem Spiel steht, je nach Feld mehr oder weniger vollständig zu reproduzieren“ (ebd.). Anders formuliert, existiert ein Feld nur dann, wenn der Großteil der Menschen ein (oft unbewusstes, verschleiertes) Interesse an der Erhaltung desselben haben und darum kämpfen.

In diesem Sinne kommt die enge Verwobenheit von Feld und Habitus zum Ausdruck, die oft durch eine Art Unbewusstheit der AkteurInnen gekennzeichnet ist: da,s was sie tun, tun sie nicht etwa alle aus „zynischer Berechnung“ (vgl. ebd.: 127), denn „es ist ihnen überhaupt nicht bewusst, dass sie nur ihre Schuldigkeit tun, und schon gar nicht, dass sie nach Maximierung eines (spezifischen) Profits streben. Und also haben sie den Zusatzprofit, vor sich und vor den anderen als vollkommen interessensfrei, uneigennützig dazustehen“ (ebd.: 128). Es ist demnach nicht zu vernachlässigen, dass es immer eine Reihe von Menschen gibt, die ein großes Interesse an der Erhaltung dessen haben, was im Feld produziert wird, vor allem wenn sie über ausreichend Mittel zum Kampf verfügen.

Um ein Feld zu verstehen, müssen nach Bourdieu die Entstehung (Geschichte) und die Struktur (Machtverteilung) desselben in Betrachtung gezogen werden. Was ein/e AkteurIn erlebt und erfährt macht ihn/sie erst zu dem was er/sie ist und beeinflusst maßgeblich seine/ihre Interessen und Handlungsalternativen. Die Wichtigkeit der historischen Genese von bestimmten Feldern wird auch in der vorliegenden Arbeit immer wieder zum Vorschein kommen, so hat *Entwicklung* eine lange, intensive Geschichte und wurde bereits lange vor der Entkolonisierung zu einem umfassenden Phänomen.¹⁴ Neben der Analyse der Geschichte ist die schrittweise Erfassung der *Struktur* von Feldern eine zentrale Einforderung Bourdieus. So gibt die Struktur des Feldes den „*Stand* der Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten Akteuren oder Institutionen wieder bzw., wenn man so will, den *Stand* der Verteilung des spezifischen Kapitals, das im Verlauf früherer Kämpfe akkumuliert wurde und den Verlauf späterer Kämpfe bestimmt“ (Bourdieu 1976b: 123). Im Folgenden wird erläutert, wie die (Felder)Struktur durch das Einführen des Konzeptes der

¹⁴ „Damals (in der Nachkriegszeit M.S.) war die Entwicklungsplanung in Ost und West eine angesehene Disziplin. Die Welt wurde als Maschine gesehen, in die PlanerInnen und Sozial-IngenieurInnen bei Bedarf eingreifen [...] Planung war demnach Praxis der Vernunft“ (Novy 2005: 89). Nach der Entkolonisierung trat in den 70ern der Drang nach Wirtschaftswachstum und Wettbewerb in den Mittelpunkt, der seinerseits wieder von einer später auf lokale Einheiten und nachhaltige Entwicklung ausgerichteten Entwicklungspolitik- und praxis abgelöst wurde.

unterschiedlichen Kapitalsorten im Sinne Bourdieus erfasst werden kann.

1.4 Wer bietet mehr? Einsatz von Kapitalsorten zur Aneignung von Macht

Zum Verständnis der Machtverhältnisse und der Struktur des zu untersuchenden Raums schlägt Bourdieu vor, die Distribution verschiedener relevanter Kapitalsorten unter den AkteurInnen in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken: er unterscheidet dabei grundsätzlich zwischen ökonomischem Kapital (Geld, Besitz), sozialem Kapital (Familie, Beziehungen), kulturellem Kapital (Bildung, Erziehung) und schließlich symbolischem Kapital. Das symbolische Kapital bezeichnet das Ansehen bzw. die Ehre, die mit dem Besitz bestimmter Kapitalsorten in einem bestimmten Feld einhergehen (vgl. Jurt 2002: 73).

Die Distribution der Kapitalsorten zwischen den unterschiedlichen AkteurInnen bestimmt die Struktur des sozialen Raums (Bourdieu 1994: 51): alle Menschen sind mit den diversen Kapitalsorten mehr oder weniger ausgestattet und sie befinden sich durch ihr faktisches Dabeisein in einem bestimmten Feld in einem dauernden Kampf um die Anhäufung der einen oder anderen Kapitalsorte. Das Volumen und die Struktur der verschiedenen Kapitalsorten, über die ein/e AkteurIn verfügt, sind immer in engster Verbindung mit der Position zu sehen, die er/sie faktisch bezieht; maßgeblich wird dies vom vorherrschenden Habitus bzw. den Dispositionen beeinflusst: das heißt, dass jemand, der als Neuling in ein Feld kommt, dort beispielsweise weder die Sprache noch die ökonomische noch alltägliche Kultur kennt, es schwer haben wird, Gewohnheiten der dortigen Menschen als selbstverständlich zu sehen (Habitus) und es wird ihm/ ihr – je nach dem, über wie viel Bildung, Geld, Ansehen er/ sie (durch verschiedene Voraussetzungen [Dispositionen], die er/ sie mitbringt) verfügt – leichter oder schwerer fallen, eine bestimmte (mächtige) Position einzunehmen.

Die Sozialwissenschaften sollen also nach Bourdieu soziale Räume anhand der Untersuchung unterschiedlicher Felder rekonstruieren, wobei sie als Kraftfelder zu verstehen sind, in denen die AkteurInnen mit den ihrer Position entsprechenden Mitteln um bestimmte Positionen kämpfen. Die Kämpfe nehmen immer dann zu, wenn der relative Wert der verschiedenen Kapitalsorten ins Wanken gerät: damit ist beispielsweise der Wechselkurs zwischen ökonomischem und kulturellem Kapital gemeint. Herrschende Positionen kämpfen um den Erhalt oder die Veränderung des Wechselkurses und um die Macht über die bürokratischen Instanzen, die in der Lage sind, diesen

durch administrative Maßnahmen zu verändern (vgl. Bourdieu 1994: 51).

An dieser Stelle möchte ich kurz ein Beispiel aus der Empirie vorweg nehmen: im Feld der traditionellen Karitébutterproduktion in Mali waren es bis in die 90er Jahre beispielsweise ausschließlich die (ländlichen) Frauen, die über das gesamte Wissen (kulturelles Kapital) im Herstellungsprozess und über ein Monopol im Verkaufsprozess verfügten. Entwicklungspolitische und staatliche Instanzen verändern durch Ausbildungen und Trainings (neues kulturelles Kapital) den Wechselkurs für *lokales Wissen* und *traditionelle Praktiken* und es treten neue AkteurInnen, oft ExpertInnen, in das Feld ein. Für bessere Qualität (Qualitätsstandards der EU oder etwa BIO-Marke) werden höhere Preise bezahlt, dadurch wird die traditionelle Herstellungsweise endgültig in den informellen Sektor verschoben. Wer keine Möglichkeit hat, das erforderliche kulturelle Kapital zu maximieren, der hat auch keine Chance mehr, sein („traditionelles“) Wissen in ökonomisches Kapital umzuwandeln.

Eine große Rolle in diesem Prozess spielen die Reflexionen Bourdieu's zum Bildungssystem; *Entwicklung* kann als eine Art Weiterbildung verstanden werden, die einen Akt der Klassifizierung mit sich bringt, der soziale Unterschiede fest schreibt.¹⁵

Es kann in den Feldern sehr oft zu einer Kapital- und somit Machtkonzentration kommen, das die jeweiligen Besitzer zu BesitzerInnen einer Art Metakapital macht, das ihnen Macht über andere Kapitalsorten und deren BesitzerInnen verleiht. Bourdieu behandelt diese Thematik am Beispiel des Staates, der durch verschiedene Konzentrationsprozesse von Macht (Recht, Militär, Steuerwesen) in der Lage ist, Denkkategorien zu produzieren und mit Hilfe des Bildungssystems durchzusetzen. Er fordert deshalb einen hyperbolischen Zweifel gegen den Staat und das Staatsdenken ein, ja einen Bruch mit „all den Thesen, die als solche nie aufgestellt wurden, weil sie als Selbstverständlichkeiten in die Alltagserfahrung eingegangen sind“ (Bourdieu 1994: 94). Diese Themen der Machtkonzentration und der ständigen Hinterfragung alltäglicher Ansichten werden sich in der Analyse der Karitéfruchtverarbeitung im Zusammenhang mit dem Entwicklungsapparat und all seinen Institutionen noch als sehr hilfreich und treffend erweisen.

Eine weitere Implikation des jeweiligen Kapitalbesitzes verdient es, hier erwähnt zu werden: es handelt sich hierbei um die Erkenntnis Bourdieu's, dass die Struktur des sozialen Raums meist auch in der Gestalt räumlicher Opposition zum Ausdruck kommt. Machtkämpfe werden demnach in der Auseinandersetzung um die Aneignung von Raum manifest, wobei die Fähigkeit, einen bestimmten

¹⁵ Mehr zu den Formen des kulturellen Kapitals und der Bedeutung von Titeln und Benennungen im Kapitel III/1.5 Exkurs: Die drei Formen kulturellen Kapitals und ihre Bedeutung

physischen Raum zu beherrschen vom jeweiligen Kapitalbesitz abhängig ist. Nach Bourdieu spiegelt sich die Macht über den Sozialraum in dem von ihm eingenommenen physischen Raum wider. Zu diesem Phänomen macht er viele anschauliche Beispiele: Obdachlose verfügen über kein „Zu Hause“ und haben deshalb auch keine (anerkannte) gesellschaftliche Existenz: es besteht ein wichtiger Zusammenhang zwischen dem eingenommenen Raum (Besitztümer wie Häuser, Wohnungen, Büros, Grundstücke) und der sozialen Position von Menschen (vgl. Bourdieu 1997a: 118). Er weist auch auf die Wichtigkeit der räumlichen Verteilung von Kapital hin: soziale Unterschiede werden im physischen Raum objektiviert (ebd.: 119), der „Raum ist der Ort, wo Macht sich behauptet und manifestiert, wo sie in ihren subtilsten Formen als symbolische Gewalt zweifellos weitgehend unbemerkt bleibt.“¹⁶

1.5 Exkurs: Die drei Formen des kulturellen Kapitals und ihre Bedeutung

Schon ab den 60er Jahren beginnt sich Bourdieu auf die Untersuchung von bildungssoziologischen Thematiken zu konzentrieren: in seinem Werk *„La noblesse de l'État“* (1989) [„Der Staatsadel“] untersucht und dekonstruiert er das französische Bildungssystem und zeigt auf, dass es den Anspruch auf Chancengleichheit keineswegs einlöst, sondern ganz im Gegenteil soziale Ungleichheiten reproduziert und legitimiert.

Aus diesen Forschungen zum Bildungssektor resultiert die Einführung der Kategorie des (neuen) kulturellen Kapitals, das in Folge zu einem relevanten Analysewerkzeug zur Identifikation der Rolle des Erziehungssystems in der Reproduktion der Sozialstruktur wird. Ein wichtiger Punkt dabei ist, dass das kulturelle Kapital in vielen Fällen eine große symbolische Wirksamkeit hat, die mit der Logik der Distinktion in Zusammenhang steht: Der Besitz eines großen kulturellen Kapitals wird oft als Besonderheit aufgefasst und kann somit zur Basis für weitere symbolische und materielle Profite werden (vgl. Bourdieu 2001a: 98).¹⁷

¹⁶ Auf die große Bedeutung der geographischen Verteilung von Menschen und Gütern wird in Kapitel IV./3.1 *Identifizierung der AkteurInnen* noch eingehend eingegangen, wenn die Rolle des Transports und der *Intermédiaires* (ZwischenhändlerInnen, M.S.) in der Vermarktung von Karitéprodukten untersucht wird. Im afrikanischen ländlichen Milieu muss der Rolle des Transports und der ungleichen räumlichen Verteilung von Gütern ganz besondere Aufmerksamkeit erteilt werden

¹⁷ Bourdieu spricht hier auf den *Seltenheitswert* des kulturellen Kapitals an, aus welchem sich Extraprofite ziehen lassen. Diese Logik der erhöhten symbolischen Wirkung bestimmter Eigenschaften, wenn sie in einem bestimmten Feld als etwas Seltenes, Einzigartiges gesehen werden, wird sich im Kapitel IV./3.4 *Neues Wissen – Welches Wissen? Die Macht des kulturellen Kapitals* im Zusammenhang mit der Alphabetisierung in ländlichen Gegenden als hilfreiches Analysewerkzeug erweisen. „Wer über eine bestimmte Kulturkompetenz verfügt, zum Beispiel über die Fähigkeit des Lesens in einer Welt der Analphabeten, gewinnt aufgrund seiner Position in der Verteilungsstruktur des kulturellen Kapitals einen Seltenheitswert, aus dem sich Extraprofite ziehen lassen“ (Bourdieu 2001a: 98)

Bourdieu skizziert drei Formen des kulturellen Kapitals:

1. *Inkorporiertes Kulturkapital*

Das inkorporierte Kulturkapital steht für die stets körpergebundene Eigenschaft des kulturellen Kapitals; zur Ansammlung von Wissen/Bildung muss viel Zeit investiert werden und es „kann nicht durch Schenkung, Vererbung, Kauf oder Tausch *kurzfristig* weitergegeben werden“ (Bourdieu 2001a: 97). Es ist eine Art Besitz, der zwar durch eigene Anstrengungen erworben werden kann, aber trotzdem sehr eng mit dem „unsichtbaren sozialen Veränderungsprozess“ (ebd.) verbunden ist. Das heißt, dass es maßgeblich vom sozialen Umfeld (Familie, Verwandte, Freunde, Stellenwert der Bildung in der jeweiligen Gesellschaft) abhängt, welche Bildung Menschen unter welchen Umständen genießen können.

2. *Objektiviertes Kulturkapital*

Unter dem objektivierten Kulturkapital versteht Bourdieu kulturelles Kapital, das materiell übertragbar ist, wie Gemälde, die Schrift oder Instrumente. Es steht in einer sehr engen Beziehung zum inkorporierten Kulturkapital, das seinen Genuss in den meisten Fällen erst ermöglicht.¹⁸ Es besteht demnach – als Mittel im Kampf – nur fort, wenn es von den Handelnden angeeignet und verwendet wird; losgelöst von den AkteurInnen, das heisst ohne anerkannt und gebraucht zu werden, wird es wertlos.

3. *Institutionalisiertes Kulturkapital*

Beim institutionalisierten Kulturkapital handelt es sich um einen „Akt der Klassifizierung“ (Bourdieu 1994: 37) von „inkorporiertem Kulturkapital in Form von *Titeln*“ (Bourdieu 2001a: 100). Durch die Verleihung von Titeln wird dem Kulturkapital bestimmter Personen institutionelle Anerkennung verliehen: ihr Wissen wird in einem „Akt des Benennens“ anerkannt, von dem der soziale Erfolg maßgeblich abhängig sein wird (vgl. Bourdieu 1994: 38). Titel sind dabei immer in engem Zusammenhang mit dem investierten ökonomischen Kapital zu sehen, da sie

¹⁸ Bourdieu führt hier das Beispiel von Maschinen an, das sich ebenfalls sehr gut zur Analyse der Wirkung der Einführung neuer Maschinen in der Karitéfruchtverarbeitung eignet. „Mit anderen Worten, um die Maschinen zu besitzen, genügt ökonomisches Kapital; das ihnen anhaftende wissenschaftlich- technische Kulturkapital bestimmt jedoch ihre spezifische Zwecksetzung. sie können deshalb nur angeeignet und angemessen genutzt werden, wenn der Produktionsmittelbesitzer entweder selbst über das erforderliche verinnerlichte Kapital verfügt oder es sich dienstbar zu machen vermag“ (Bourdieu 2001a: 99). Mehr dazu im Kapitel IV/3.1.7 *Implikationen der Mechanisierung: Die Mechaniker*

im Idealfall wieder in ökonomisches Kapital umgewandelt werden können.

1.6 Das symbolische Kapital

„Die soziale Welt vergibt das seltenste Gut überhaupt: Anerkennung, Ansehen, das heißt einfach Daseinsberechtigung. Sie ist imstande, dem Leben Sinn zu verleihen, und, indem sie ihn zum höchsten Opfer weihet, selbst noch dem Tod. Weniges ist so ungleich und wohl nichts grausamer verteilt als das symbolische Kapital, das heißt die soziale Beziehung und die Lebensberechtigung“

(Bourdieu 2001b: 309)

Das Konzept und das Verständnis der Bedeutung von symbolischem Kapital sind in den bourdieuschen Abhandlungen von zentraler Bedeutung. Die besondere Eigenschaft des symbolischen Kapitals, das es von allen anderen Kapitalsorten trennt, ist, dass es „eine beliebige Eigenschaft ist (eine beliebige Kapitalsorte, physisches, ökonomisches, kulturelles, soziales Kapital), wenn sie von sozialen AkteurInnen wahrgenommen wird, deren Wahrnehmungskategorien so beschaffen sind, dass sie sie zu erkennen (wahrzunehmen) und, ihr Wert beizulegen, imstande sind [...] es ist genauer gesagt, die Form, die jede Kapitalsorte annimmt, wenn sie über Wahrnehmungskategorien wahrgenommen wird“ (Bourdieu 1994: 108).

Die Wirkung des symbolischen Kapitals hängt demnach immer von der Anerkennung durch die AkteurInnen ab: man könnte hier die gegenseitige Wahrnehmung von EntwicklungsexpertInnen und der malischen ländlichen Bevölkerung als Beispiel anführen: Kommt ein malischer Angehöriger einer NGO, ein Minister oder eine Ministerin oder sogar ein ausländischer (männlicher) Entwicklungsexperte in ein malisches Dorf, so wird ihm/ihr große Ehre und Respekt zu Teil. Sie werden das beste Fleisch erhalten und alle Frauen werden ihnen – eben als Zeichen des Respekts und der Ehre – in gebeugter Pose Wasser reichen. Bestimmte Eigenschaften (beispielsweise das hohe Maß an Bildung, der nagelneue Geländewagen, der Anzug und die schicken Schuhe) werden von den Menschen erkannt und anerkannt. Wie oft habe ich mir sagen lassen müssen, dass doch sie (die *Entwickler*; die „Studierten“) es sind, die „uns armen ungebildeten Menschen“ (mit Geld) helfen können.¹⁹ Dieses Erkennen und Anerkennen sind Zeichen für die ganz

¹⁹ Aussagen solcher Art sind Zeichen symbolischer Gewalt, die „auf der Übereinstimmung zwischen den Strukturen, die den Habitus der Beherrschten bestimmen, und der Struktur der Herrschaftsbeziehung, zu der sie – die Strukturen bzw. die Beherrschten – passen: Der Beherrschte nimmt den Herrschenden mittels Kategorien wahr, die von der

bestimmte Eigenlogik des Sozialen: „Der Präsident der Republik ist jemand, der sich für den Präsidenten der Republik hält, der aber im Unterschied zum Irren, der sich für Napoleon hält, als jemand anerkannt wird, der hierzu auch berechtigt ist“ (Bourdieu 1994: 114).

Eine wichtige Rolle im Anerkennen spielen die Ernennungen und Bescheinigungen, die „zur Klasse der offiziellen Handlungen oder Diskurse gehören, die symbolisch wirksam sind“ (ebd.): damit können beispielsweise offizielle staatliche Ernennungen, Bildungstitel, Urkunden gemeint sein. Sie haben einen großen Wert, weil sie (schon aufgrund ihrer schriftlichen Form) als wertvoll anerkannt werden. Dazu ein kurzer Exkurs nach *Djendjeni*, einer Siedlung, die etwa 65 Kilometer von Bamako entfernt ist und in der ich mich immer wieder aufgehalten habe. *Djendjeni* ist Teil der Gemeinde *Siby* und nur sehr schwierig mit Fahrzeugen zu erreichen, Autos sind dort eine große Seltenheit. Eines Morgens hörten wir schon von weitem einen Motor: viele sind gespannt, wen es hierher verschlägt. Meist handelt es sich um Touristen, die mit einem lokalen Führer eine etwa zehnminütige Tour durch die Ansiedlung machen, den Bewohnern des Dorfes einen Euro als „Entschädigung“ zahlen und sich dann wieder *aus dem Staub machen*. Doch diesmal sind es zwei malische Männer mit einem Geländewagen: sie kommen an, geben ihr Auto zur Bewunderung frei und wenden sich an einen der (nicht alphabetisierten) Älteren; sie ziehen einen (auf französisch verfassten) Zettel aus der Tasche, auf dem (scheinbar) drauf steht, dass sie vom Staat die Erlaubnis gekriegt haben, etwa zwei Wochen hier zu bleiben und die gesamten Bäume eines bestimmten Waldstückes etwa fünf Kilometer von der Siedlung entfernt zu fällen. Da sie über ein „offizielles Schriftstück“ verfügen, werden sie wie selbstverständlich aufgenommen; zwei Wochen lang roden sie auf der Basis eines Zettels, dessen Inhalt und Wahrheitsgehalt den lokalen AkteurInnen nicht bekannt ist.²⁰

Bourdieu macht in einer weiteren Abhandlung zum symbolischen Kapital (vgl. Bourdieu 2001b: 309- 315) auf AkteurInnen aufmerksam, die mit dem „Fluch des negativen symbolischen Kapitals geschlagen“ (Bourdieu 2001b: 310) sind und einen ständigen Kampf um Anerkennung und Zugang zum sozial anerkannten Sein führen. Dazu ein weiteres empirisches Beispiel: während meines ersten Aufenthaltes in Mali 2005 habe ich an einem Alphabetisierungsprojekt für Frauen in der Landessprache Bambara teilgenommen; meine Vorgesetzte (Präsidentin der staatlich anerkannten

Herrschaftsbeziehung hervorgebracht wurden und von daher im Interesse der Herrschenden liegen“ (Bourdieu 1994:197). Mehr zur Entstehungsgeschichte und Wirkung symbolischer Gewalt in der Karitéfruchtverarbeitung Malis, unter anderem durch den developmentpolitischen Diskurs, in den Kapiteln III/3.2.2 *Zwischen Erkennen und Anerkennen* und Kapitel IV/3.5.1 *Mitbestimmung reduziert auf Ausführung von Leistungen*: „*Awn ta ye baara ye!*“

²⁰ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem traditionellen Schutz natürlicher Ressourcen und seiner Wechselwirkung mit der kolonialen Gesetzgebung im Kapitel IV/2.4 *Schutz der Karitébäume in Vergangenheit und Gegenwart* „*Tɔn be shi la*“

NGO APFEF - Association pour le planning familial et l'épanouissement de la femme) meinte, ich solle mich nicht wundern, denn ein paar Frauen hier im Dorf seien einfach zu blöd zum Lernen, sie wüssten nichts, sie könnten nichts, sie seien „ignorant“. Solche Aussagen bringen diesen „Fluch“ zum Ausdruck: Personen, die mit reichlichem Kapital (sei es kulturelles, soziales, ökonomisches oder symbolisches) ausgestattet sind, haben die Macht, über Anerkennung oder Nicht-anerkennung von anderen AkteurInnen zu entscheiden.

Dieses Beispiel belegt klar, wie wichtig der Zusammenhang zwischen symbolischem Kapital und dem Habitus ist, „der darauf eingestellt ist, es als Zeichen, und zwar als Zeichen von Wichtigkeit, wahrzunehmen“ (Bourdieu 2001b: 311). Denn „bekannt und anerkannt sein heißt auch die Macht innehaben, anzuerkennen, zu würdigen, zu dekretieren [...] oder besser, was es mit dem, was ist, auf sich hat, was man davon zu halten hat“ (ebd.).

2. „FRAUENSACHE? EXKURS IN EINE „NICHT BESONDERS RELEVANTE ECKE DER WELT“²¹

In der feministischen Theorie der letzten drei Jahrzehnte ist eine sehr intensive Diskussion um Gleichheit und Differenz (vgl. Klinger 2003: 14ff) zu verorten, die vor allem durch die Kritik seitens der *Women of Colour* (vor dem Hintergrund von Migration, Kolonialismus und Rassismus) hervorgerufen wurde. Frauen nichtdominanter bzw. nichtwestlicher Gesellschaften kritisieren das durchaus gängige feministische Konzept einer universellen (unterdrückten) Kategorie der Frau und fordern als erste eine Art „Durchkreuzung der Kategorien“ (Hess/Lenz 2001: 28). Sie greifen die Theorien der universellen Unterdrückung der Frau an, die der gängige Bezugspunkt der „weißen, sich emanzipierenden Frau“ der 70er Jahre waren und lösen damit die Krise der Differenz aus, aus der sich diverse feministische Identitätskonzepte entwickeln.²²

Nachdem anerkannt wurde, dass es aus einer von der feministischen Kritik immer eingeforderten selbstreflexiven Perspektive unhaltbar ist, sich am Geschlecht als Hauptvariable gesellschaftlicher Differenz zu orientieren, wurden weitere (immer noch zu starre) Identitätskategorien eingeführt: viele Beiträge haben sich mit der Wichtigkeit der Differenz auseinander gesetzt und immer wieder

²¹ Dölling/ Krais 2007: 14

²² Es kristallisieren sich anfänglich insgesamt vier konkurrierende Positionen heraus, die in einem Dilemma der Unlösbarkeit enden: *Gleichheit zwischen den Geschlechtern, Differenz zwischen den Geschlechtern: Betonung der universellen Weiblichkeit, Gleichheit aller Frauen, Differenzen zwischen Frauen*. „Das Konkurrenzverhältnis zwischen den verschiedenen Lösungsmodellen kann als Indiz dafür gelesen werden, dass sie alle, wenngleich auf unterschiedliche Weise nicht ausreichen, um die anstehende Probleme umfassend zu lösen. Alle vier Positionen weisen gravierende Schwächen auf“ (Klinger 2003: 16)

versucht, Verhältnisse der Andersheit ohne Verkürzungen zu verstehen.

Die Triade von Klasse, Rasse und Geschlecht, die zu einer weiteren Konstante der feministischen Einwände wird, kann als eines der ersten Ergebnisse dieser Reflexion gesehen werden. Doch „ihre Thematisierung erschöpft sich in steriler Wiederholung“, sie wird „mit nahezu gebetsmühlenartiger Insistenz beschworen“ und „ein einfaches Anknüpfen an den derzeitigen Stand der Diskussion ist (mit den Konzepten Rasse, Klasse, Geschlecht, M. S.) nicht möglich“ (Klinger 2003: 24). Immer häufiger liest man über – auch aus der feministischen Kritik selbst stammende – Szenarien eines „feministischen Niedergangs“ (Knapp/Wetterer 2003: 10).

Dabei werden jedoch oft Verdienste wie die theoretische Variationsbreite und die Bedeutung der vielfältigen Lernprozesse und Differenzierungen unterschlagen (ebd.), wie beispielsweise die wichtige Einsicht, dass Macht- und Unterdrückungsverhältnisse nie auf einen einzigen Faktor reduziert werden können (beispielsweise das Geschlecht), sondern „dass die Rätsel der Differenz, mit denen die feministische Theorie sich befasst, ohne ein erweitertes Verständnis gesellschaftlicher Ungleichheit“ (Knapp/Wetterer 2003: 7) nicht gelöst werden können. Auch die Reflexivität darf als beständiges Element der feministischen Theorie nicht unberücksichtigt bleiben, auch wenn oft kritisiert wird, dass sie zwar als eine „unabweisliche Arbeit“ erkannt, aber auch von der Frauen- und Geschlechterforschung noch nicht eingelöst“ (Dölling/Krais 2007: 10) wurde.

Die Diskussion über Gleichheit und Differenz hält in der feministischen Debatte bis heute an, wobei nun neue Konzepte der Hybridität und der Entstehung neuer Zugehörigkeiten und Identitäten in den Mittelpunkt rücken. Es werden komplexe Zusammenhänge zwischen alltäglicher Praxis, ökonomischer Macht und (sozialer, nationalstaatlicher, transnationaler) Zugehörigkeit untersucht und die Problematik wird nicht mehr auf die Differenzen zwischen Geschlechtern, Rassen oder Klassen reduziert, sondern in der Tatsache „gesellschaftlicher Ungerechtigkeit, der ungleichen Distribution von Rechten, Gütern, Chancen sowie von Anerkennung“ (Klinger 2003: 16) verortet. Somit ist seitens der feministischen Theorie die Tür zum Einbezug neuer Analysekategorien – auch aus anderen human- und sozialwissenschaftlichen Sparten – zwar geöffnet, aber noch nicht endgültig aus ihrem starren (Tür-)Rahmen entfernt worden.

2.1 Versuch einer Überwindung der Frauen- und Geschlechterforschung als Spezialdisziplin

„In der dialektischen Fügung dieser Arbeitsteilung wird erkennbar, dass beide Seiten dieser Konstellation mit Blindheit geschlagen sind [...]. Dämmert den einen in Anbetracht ihres Wandels das konstitutive Gewicht, das Geschlechterverhältnissen im Reproduktionszusammenhang moderner Gesellschaften zukommt, wird den anderen klarer, dass die Rätsel der Differenz, mit denen feministische Theorie sich befasst, ohne ein erweitertes Verständnis gesellschaftlicher Ungleichheit im Zeitalter von Migration und Globalisierung nicht angemessen gestellt, geschweige denn gelöst werden können“

(Knapp/Wetterer 2003: 7)

Aus der Frauen- und Geschlechterforschung wird immer wieder der Vorwurf laut, dass Forschungsdiskussionen über Kernfragen der heutigen Zeit (soziale Ungleichheit, Analysen der Globalisierung, des Neoliberalismus, des Postfordismus u.s.w.) meist blind gegenüber Geschlechterfragen bleiben (vgl. Rademacher 2007, Hess/ Lenz 2001). Der gängige wissenschaftliche Diskurs wird als sehr männlich dominiert beschrieben und die Behandlung brennender gegenwärtiger Thematiken wie die der Globalisierung stehen immer zunächst „für eine ökonomische Debatte [...] die geschlechtsblind ist [...]“ (Hess/Lenz 2001: 10).

Andererseits stoßen feministische Beiträge durch ihre eigene, jahrelange Beschränkung auf die Hauptanalysekategorie des Geschlechts, die erst später mit den Variablen Klasse und Rasse erweitert wurde, an ihre Grenzen beim Verständnis komplexer gesellschaftlicher Phänomene, wie etwa Globalisierung oder *Entwicklung*. Nach Klinger werden mit den tradierten Instrumentarien der Analyse „die Fronten der gesellschaftlichen Konflikte [...] weniger klar sichtbar“ (Klinger 2003: 38) und die „Genderforschung steht erst am Anfang ihrer Überlegungen, wie sich die Kategorie Geschlecht und die durch sie strukturierten Praxen unter globalen Bedingungen neu artikulieren und formieren“ (Hess/Lenz 2001: 12).

Anders formuliert kann von einem Phänomen der strikten Arbeitsteilung in der Produktion von Wissen über die Gesellschaft gesprochen werden, das die Wissenschaft zu einer „Sache der Spezialisten fürs Allgemeine macht, in der Geschlechterfragen nachgeordnete Probleme sind“ (Knapp/Wetterer 2003: 7). In dieser Wissenschaft der „Sonderinteressen“ sind die Stimmen aus der Frauen- und Geschlechterforschung sehr leise, vor allem wenn es darum geht, die Signatur der neuen Gesellschaft auf einen Aspekt zu bringen (ebd.). Auf der anderen Seite kann auch die

feministische Forschung selbst als eine „Wissenschaft der Spezialistinnen“ gesehen werden, vor allem wenn man ihr historisches Beharren auf der Kategorie des Geschlechtes als einzige und damit Haupt-variable aller ihrer anfänglichen Untersuchungen in Anbetracht zieht.

Aus feministischer Perspektive befassen sich zur Überwindung dieses Dilemmas immer mehr Beiträge mit Fragen wie *Wie verhalten sich Formen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern zu Ungleichheiten entlang der Kategorien Klasse, Ethnizität, Hautfarbe, Sexualität? Wie verändern sich die 'Achsen der Differenz' im Zuge ökonomischer und technowissenschaftlicher Revolutionierung der Gesellschaft?* (vgl. ebd.: 7). Dieses Bemühen wird in in der Frauen- und Geschlechterforschung unter dem Stichwort 'Intersektionalität' behandelt und meint konkret die Verschränkung der Geschlechterordnung mit weiteren Dimensionen sozialer Ungleichheit. Immer wieder werden Forderungen laut, der Einsicht gerecht zu werden „daß Geschlecht eine relationale, von anderen Kategorien durchdrungene Konstruktion ist sowie vice versa andere Kategorien geschlechtlich mitbestimmt sind“ (Hess/Lenz 2001: 28). Nach Irene Dölling und Beate Kraiss, wurde dieser „Anspruch der gesellschaftstheoretischen Einbindung und der Herstellung systematischer Bezüge zu anderen Strukturprinzipien gesellschaftlicher Entwicklung, der in den Anfängen der sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung eine zentrale Bedeutung hatte, nicht wirklich eingelöst“ (Dölling/Kraiss 2007: 14).

In der vorliegenden Arbeit werden immer wieder Fragen aufgeworfen, die sich mit der Analyse von Machtverlagerungen beschäftigen und die sehr eng mit der Thematik der sozialen Veränderung – *auch* aber *nicht nur* - zwischen den Geschlechtern verbunden sind; somit sind zur Beschreibung der gesellschaftlichen Veränderungsprozesse im Karitésektor in Mali nicht nur die Bedeutung der vergeschlechtlichten Dimension, sondern auch die (Aus)wirkungen und Folgen anderer Dimensionen der Macht (Geld, Ansehen, Wissen, Alter...) sehr relevant, ohne jedoch die Kategorie des Geschlechts in irgendeiner Weise zu vernachlässigen.

Folgen wir Hess/ Lenz, so werden ethnographische und ethnologische Betrachtungen immer bedeutender, da hier Geschlecht mit anderen Kategorien wie Klasse und Staatsbürgerschaft verbunden wird: „mit ihrer Hilfe kann kontextabhängig analysiert werden, unter welchen Bedingungen Geschlecht wie angerufen, zugeschrieben und zur Praxis gebracht wird“ (Hess/Lenz 2001: 19). In diesem Sinne möchte ich die Frauen nicht gesondert „als Frauen“ behandeln, sondern als (einen Teil der) AkteurInnen in einem Feld, das von vielfältigen Machtbeziehungen und -kämpfen geprägt wird.

2.2 Männliche Herrschaft als besondere Form der symbolischen Gewalt

„Ich denke, daß die Dominanz des Nordens über den Süden zu einem großen Teil in Gestalt der sprachlichen, literarischen, intellektuellen Dominanz ausgeübt wird. Und die männliche Herrschaft ist in gewissem Sinne der geeignetste Gegenstand, um diese modernen Herrschaftsformen zu begreifen“

(Bourdieu 1997c: 220)

Im obigen Zitat kommt zum Ausdruck, wie wichtig die Dimension des Geschlechts für Pierre Bourdieu ist, der, seit er mit der feministischen Literatur in Berührung gekommen ist, den Eindruck hatte, er könne hierzu etwas beitragen (vgl. Bourdieu 1997c: 218). Diesem Bedürfnis folgend liefert er durch seine Abhandlungen zu Ungleichheit und Differenz²³ einen ganz besonderen Beitrag, in dem er die Untersuchung der männlichen Herrschaft als eine Art Grundlage zum Entwurf eines allgemeinen Modells der symbolischen Herrschaft benutzt.²⁴ Bourdieus „systematische und kohärente theoretische Konstruktion“ (ebd.: 219) wurde von der Frauen- und Geschlechterforschung noch nicht ausreichend anerkannt.

In seinem Text *Die männliche Herrschaft*, der, nach ihm selbst (und ich stimme ihm überein) in der deutschen Fassung „zwar interessant, aber schlecht konstruiert“ (Bourdieu 1997c: 219) ist, arbeitet Bourdieu sehr ausführlich Wirkungsweise und Bedingungen der Ausbildung eines vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichendem Habitus heraus (vgl. Bourdieu 1997b: 167ff). Das Prinzip des Habitus ist in diesem Zusammenhang deshalb wichtig, weil Bourdieu in der Beziehung zwischen den Geschlechtern eine symbolische Gewalt verortet, der man nicht auf die Spur kommen kann, ohne „den Habitus einzuführen“ und ohne „nach den sozialen Bedingungen seiner Produktion zu fragen“ (ebd.: 166). Herrschaftsbeziehungen sind nach Bourdieu im Allgemeinen im Habitus verankert, wo ihnen durch eine Art „kollektiven Prägungsprozeß“ (ebd.) eine lange Bildungs- und

²³ Maßgeblich für die Rezeption der bourdieuschen Abhandlungen in der deutschsprachigen Frauen- und Geschlechterforschung war das Erscheinen seines Beitrags *La domination masculine* in deutscher Sprache unter dem Titel *Die männliche Herrschaft* (Bourdieu 1997b)

²⁴ Die männliche Herrschaft ist „ein besonderer Fall eines ganz allgemeinen Modells von Herrschaft, das sich als symbolische Herrschaft bezeichnen läßt [...] ein anderer Sonderfall ist zum Beispiel die sprachliche Herrschaft. Der Großteil der Analysen, die ich zur Herrschaft auf sprachlicher Basis vorgelegt habe, läßt sich auf die männliche Herrschaft übertragen“ (Bourdieu 1997c: 219). Zur fundierten Untersuchung der sprachlichen Herrschaft vgl. Bourdieu 1982. Eine genauere Beschäftigung mit der Sprache als Zeichen der symbolischen und faktischen Dominanz in Verschränkung mit der männlichen Herrschaft im Kapitel IV./3.4.1 *Sprachliche Verhältnisse als Verhältnisse der symbolischen Macht*

Formungsarbeit vorangeht; der (eigene) Habitus wird von den Individuen in Folge als etwas Normales und Selbstverständliches gesehen: er übt jedoch durch die ihm eingeschriebene symbolische Gewalt eine Art Zwang aus. Dieser Zwang erscheint dem oberflächlichen Beobachter als reine Zustimmung und dadurch wird in verkürzten Untersuchungen über Herrschen und Beherrschen allzu oft den Beherrschten die Verantwortung für ihr Beherrscht sein zugeschrieben. Bourdieu dekonstruiert diese Zustimmung durch das Aufzeigen der symbolische Dimension der Macht, die bewirkt, dass die Beherrschten der Macht zustimmen; die Zustimmung jedoch basiert nicht auf der „freiwilligen Entscheidung eines aufgeklärten Bewußtseins, sondern auf der unmittelbaren und vorreflexiven Unterwerfung“ (Bourdieu 1997c: 164). Durch das Konzept des Habitus kann Bourdieu Verkürzungen entgegentreten, indem er aufzeigt, dass Beherrschte meist nur über jene Erkenntnismittel verfügen, die sie mit den Herrschenden teilen. Dadurch erweisen sie der über sie ausgeübten Macht eine Form von Zustimmung, die durch das Anwenden „nicht reflektierter Denkschemata, die das Produkt der Inkorporierung dieser Machtbeziehungen sind“ (ebd.: 165), zustande kommt. Bourdieu will auf den Punkt bringen, dass alle Macht von den Beherrschten eine Form von Zustimmung erhalten muss, die jedoch – wie im Falle der *männlichen Herrschaft* – nicht aus der freien Entscheidung, sondern aus dem Eingebundensein in einen ganz besonderen (männlich dominierten) Habitus resultiert.

Bourdieu arbeitet in seinem Beitrag auch die Wirkungsweise des „vergeschlechtlichten und vergeschlechtlichendem Habitus und die Bedingungen seiner Ausbildung“ (ebd.: 167) heraus und kommt zum Schluss, dass die Körper selbst zum „Speicher von vergeschlechtlichenden Wahrnehmungs - und Bewertungskategorien“ (ebd.) macht. Für ihn sind nicht die Unterschiede zwischen Frauen und Männern zentral, sondern wie dieselben in der Sozialisation herausgebildet werden. Die „Geschlechtssozialisation ist von der Sozialisation für eine soziale Position nicht zu trennen“²⁵ (ebd.: 222), denn das Geschlecht kann – je nach dem – genauso wichtig, wichtiger oder auch weniger wichtig als etwa das ökonomische, kulturelle oder soziale Kriterium sein. Die Geschlechtssozialisation ist demnach von der Sozialisation für eine bestimmte soziale Position nicht zu trennen. Damit wäre die weiter oben beschriebenen (feministischen) Forderung, Formen der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern analytisch zu anderen Formen der Ungleichheiten (entlang der Kategorien Klasse, Ethnizität, Hautfarbe oder Sexualität) in Beziehung zu setzen (vgl.

²⁵ Bourdieu führt an dieser Stelle ein Beispiel für sozial konstituierte Dispositionen an, das zeigt, wie wichtig es ist, Frauen immer in der doppelten Relation (im Verhältnis zu den Männern derselben Position und im Verhältnis zu Frauen anderer Positionen) zu betrachten. Er bringt das Beispiel für die weibliche Disposition zur Aufrechterhaltung der Familienbeziehungen ein: in Mittelklassen kann dies bedeuten, sich um die sozialen Beziehungen der Familie in Form von Einladungen, Besuchen usw. zu kümmern, während es in der Aristokratie eher darum geht, Anzeigen zu verschicken, Empfänge zu organisieren u.s.w. So können diese Dispositionen als unterlegene gesehen werden, wenn man sie auf die Dispositionen der Männer desselben Milieus anwendet, aber als überlegene, wenn man sie mit den Frauen anderer Milieus vergleicht (vgl. Bourdieu 1997c: 223)

2.3 Das (analytische) Potenzial Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung

„Das Geschlecht ist eine ganz fundamentale Dimension des Habitus, die, wie in der Musik die Kreuze oder die Schlüssel, alle mit den fundamentalen sozialen Faktoren zusammenhängenden Eigenschaften modifiziert“

(Bourdieu 1997c: 222)

Pierre Bourdieu wehrt sich dagegen, das Geschlecht zur Hauptvariable bzw. zum generellen Differenzierungsprinzip von Untersuchungen zu machen. Er sieht in der Konstitution der Frauen- und Geschlechterforschung als Spezialgebiet eher eine Gefahr, denn dadurch löst man „einen ganz besonderen Gegenstand heraus und trennt ihn von einer ganzen Klasse von Gegenständen ab, die theoretisch gesehen, zur selben Kategorie gehören“ (Bourdieu 1997c: 222).²⁶ Er warnt vor derartigen Vereinfachungen, denn „es ist sehr gefährlich, aus dem Geschlecht die Hauptvariable zu machen; das kann mystifizierende Effekte haben. Und es kann den Frauen in sozial höheren Positionen die Möglichkeit geben, im Namen der Einheit des Gender, Frauen mit niedrigerem Status zu dominieren [...] es besteht die Gefahr, daß die gesellschaftlich dominierenden Frauen ihre partikularen Interessen auf Kosten der dominierten Frauen verallgemeinern“ (ebd.: 225).²⁷

Das analytische Potenzial des bourdieuschen Werkzeugkastens für eine feministische

²⁶ Dieser Gedanke hat auch mich – vor allem bei der Themenwahl – beschäftigt. Es war klar, dass ich mich für Machtverlagerungen im ruralen Sektor Malis interessiere. Durch meine Konzentration auf die Produktion der Karitébutter wurde es zu einer Selbstverständlichkeit, dass ich viel mit Frauen arbeiten werde. Ich sollte mich entscheiden, ob ich ein „Thema zu Gender“ schreibe und mich dementsprechend an eine Betreuerin wenden werde, die auf Gender spezialisiert ist, (am Institut für Kultur- und Sozialanthropologie in Wien gibt es keinen männlichen Wissenschaftler, der sich auf Gender spezialisiert hat, deshalb die Wahl der weiblichen Form) oder ob ich mich sozusagen mit einer „anderen, nicht-weiblichen“ Thematik auseinander setzen wollte. Dabei habe ich mich nicht selbst vor diese Wahl gestellt; es ist das verallgemeinerte Verständnis von „Geschlecht als Basisklassifikation und Strukturkategorie“ (Dölling/Krais 2007: 28), das nach einer Art „Entscheidung“ schrie. Doch für mich war es klar, dass die Thematik, die ich untersuchen werde, sich als viel zu komplex erweisen wird, um sie auf die einzige Variable des Gender zu reduzieren. Für mich ergab sich daher die Herausforderung, die Veränderung der Geschlechterordnung im Zusammenhang mit und als Teil der allgemeinen dynamischen Veränderungen zu verstehen.

²⁷ Mehr zu dieser Frage der Bedeutung vereinheitlichender Konzepte in der Dominanz Schwächerer im Kapitel III/3.1 *Warum (Entwicklungs-)Diskursanalyse? Eine Einführung* und im Kapitel III/3.2.3 *(Entwicklungspolitischer) Diskurs als Einsatz im Machtspiel*

Wissenschaft, die Schranken zu anderen Wissenschaften fallen lässt, versuchen Irene Dölling und Beate Kraus in ihren Beiträgen auszuschöpfen (vgl. Dölling/Kraus 2007, Kraus 2001). Sie zeigen auf, dass die feministische Theorie, angesichts der Sackgasse, in der sie sich oftmals wieder findet, eines (neuen) theoretischen Inputs bedarf, der es erlaubt, „analytische Konstrukte zu erarbeiten, mit denen eine bestimmte soziale Wirklichkeit in ihrer Komplexität erfasst werden kann“ (ebd.: 16). Sie starten den Versuch, das innovative analytische Instrumentarium Pierre Bourdieus in die deutschsprachige Frauen- und Geschlechterforschung einzubringen²⁸ um sie, die sich mit einer „nicht besonders relevanten Ecke der Welt beschäftigt“ (ebd.: 14), von ihrem Status als „Spezialdisziplin“ zu befreien. Sie kritisieren, dass theoretische Abhandlungen einer (nicht oder wenig eingelösten) Intersektionalität nach hinken, die in der gelebten Praxis Gang und Gebe ist. Menschen handeln nicht im Sinne einer einzigen (sozialen) Prägung, sie sind die lebendige Summe inkorporierter Handlungsmuster und sind somit der lebendige Beweis dafür, dass Intersektionalität „praktisch existiert, das heißt im Handeln der Individuen“ (ebd.: 20).

Pierre Bourdieu liefert mit seinen Überlegungen zur Streuung der verschiedenen Kapitalsorten, die von AkteurInnen in Machtfeldern eingesetzt werden, ein sehr treffendes Instrumentarium, um den feministischen Forderungen nach Intersektionalität gerecht zu werden. Nicht eine einzige Variable wie etwa das Geschlecht sind wichtig, sondern viele Variablen (Geld, sozialer Status, Bildung usw.) spielen in ihrer Wechselwirkung - vor allem in ihrer Transformation in symbolisches Kapital (Ansehen, Ehre, Respekt) - eine Rolle. Durch sein Analysewerkzeug wird es möglich, das Geschlecht als eine Variable unter vielen miteinander verschränkten Variablen zu betrachten

Durch das Dechiffrieren unterdrückerischer Strategien als inkorporierte symbolische Gewalt wird klar, dass die Aufhebung von Unterdrückung und Herrschaft nicht - wie es lange Zeit aus feministischer Perspektive vertreten wurde – durch schlichte Aufklärung und Bewusstmachung festzumachen ist. Pierre Bourdieu sieht die Semantik von (weiblicher) Freiheit und Individualismus als bloßen Schleier, der ein Verkennen fortbestehender Unterdrückungs- und Herrschaftsverhältnisse ermöglicht. Er wird von Feministinnen wie beispielsweise Judith Butler in diesem Zusammenhang dafür kritisiert, „that [he] privileges the social field as the dominating objective reality that determines agents' discursive *habitus*, while he fails to recognize sufficiently how change of discursive practice might in turn modify that social field itself“ (Shusterman 1999: 6, vgl. auch Butler 1999). Demnach sei es neben der Untersuchung der gelebten Praxis genauso wichtig, diskursiven Elementen das Potenzial für soziale Veränderung nicht abzusprechen.

²⁸ Bourdieus Einsichten werden in der sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung eher selten als Erkenntnismittel eingesetzt

Auf eine derartige Kritik möchte ich versuchen, im Sinne Bourdieus zu antworten; soziale Veränderung durch diskursive Elemente ist wohl nur möglich, wenn der Drang nach Veränderung von einer (oder mehreren) sozial anerkannten Person(en) oder Institution(en) kommt, die aus ihrer mächtigen Ausgangslage (ein Plus an symbolischem Kapital, das aus kulturellem, ökonomischem oder sozialem Kapital resultiert) die Macht hat, Menschen dazu zu bringen, sie anzuerkennen und den Grund ihrer Anerkennung zu verkennen.

Pierre Bourdieu verortet den Ausweg aus der Unterdrückung von AkteurInnen, die mit wenig Kapital ausgestattet sind, in einer Art symbolischen Revolution, die sich jedoch nicht auf eine Bewußtseinskonversion beschränken darf. Denn nicht „mystifizierendes Bewußtsein bildet das Fundament symbolischer Gewalt, sondern Dispositionen, die an Herrschaftsstrukturen angepaßt sind, deren Produkt sie sind (der Habitus, M.S.). Daß die Beziehung der Komplizenschaft aufgebrochen wird [...] kann man daher nur von einer radikalen Umgestaltung der gesellschaftlichen Produktionsbedingungen jener Dispositionen erwarten, die die Dominierten dazu bringen, den Herrschenden und sich selbst gegenüber einen Standpunkt einzunehmen, der kein anderer als der der Herrschenden ist“ (Bourdieu 1997c: 230).

3. EINFLUSS UND DECHIFFRIERUNGSANSÄTZE DES (ENTWICKLUNGSPOLITISCHEN) DISKURSES

Die folgende Reflexion über die Produktion, die Beschaffenheit und über eine mögliche Dechiffrierung des (entwicklungspolitischen) Diskurses basiert nicht auf einer „reinen Beschreibung diskursiver Ereignisse“ (Foucault 1973: 41), die – wie in der linguistischen oder philosophischen Tradition – oft als abgehoben von jeglicher Implikation in der Praxis betrachtet werden und denen eine eigenständige – von den AkteurInnen distanzierte – Wirkmächtigkeit zugeschrieben wird (vgl. Diaz-Bone 2002: 68). Ich gehe im Folgenden davon aus, dass (anerkannte) Ideen und Diskurse reelle soziale Konsequenzen haben und immer in Verschränkung mit ihrer Deutung und vielfältigen Aufnahme in der Praxis betrachtet werden müssen.

Die Wichtigkeit der disziplinären Lösung des Diskurses von der Sprachwissenschaft (spätestens durch Foucault [vgl. Diaz-Bone 2002: 67]) hin zu einer Auseinandersetzung mit dem Diskurs vor allem in seiner Verschränkung mit Macht, Anerkennung und Wissen zieht sich durch das gesamte Kapitel hindurch. Dies basiert auf der Annahme, dass die diskursive Analyse sehr wichtig für das

Verständnis der „systematischen Produktion von Wissen und Macht in spezifischen Feldern“ (Escobar 1995: 11) ist, wobei das (diskursive und reelle) Feld der Entwicklung als Paradebeispiel bezeichnet werden kann.

3.1 Warum (Entwicklungs-)Diskursanalyse? Eine Einführung

„As long as development aims to transform people's thinking, the villager must be someone who does not understand.“

(Pigg 1992: 507)

Wie schon erwähnt, löst sich der Diskurs spätestens mit Foucault aus seiner disziplinären Verortung innerhalb der Sprachwissenschaft: die Diskurstheorie ist „als soziologische Theorie aufgegriffen worden [...] Diskurse sind damit nicht mehr einfach Sprachstrukturen [...] sie sind vielmehr als Formen von strukturierter und strukturierender Praxis bestimmt, so dass der Begriff der diskursiven Praxis an die Stelle des Begriffs Diskurs tritt. Diskursanalyse schließt dann auf die den Texten unterliegende Praxis der Wissenskonstruktion und sucht die Ordnung des Wissens und dessen Entstehung zu rekonstruieren“ (Diaz-Bone 2002: 67). Durch die Anerkennung der (diskursiven) Wissensproduktion als Praxis und durch ihre historische Dekonstruktion kristallisiert sich die Geschichte und Logik der Entstehung bestimmter Bilder und Wahrheiten heraus, die institutionalisierte und strukturelle Machtbeziehungen widerspiegeln.

Die zentrale Frage, warum eine kritische, reflexive (Entwicklungs-)Diskursanalyse von großer Bedeutung ist, kommt im anfänglichen Zitat zum Ausdruck: Wo auch immer man von „Unterentwicklung“, Rückständigkeit, Armut u.s.w. liest oder hört, sieht man sich automatisch mit „Entwicklung“, Fortschritt, Reichtum u.s.w. konfrontiert. Der Diskurs und die mit ihm engstens verbundene Praxis rund um *Entwicklung* und *Unterentwicklung* basieren seit ihrer Entstehung²⁹ auf einseitigen Zuschreibungen, die „Entwicklung“ – durch die Implikation des jeweiligen Gegenteils – erst möglich machen (Wie kann jemand „unterentwickelt“ sein, wenn er nicht im Gegensatz zu etwas „Entwickeltem“ gesehen wird?). Das Feld (wobei die Auffassung vorherrscht, es sei neutral gegenüber gewissen Interessen, die hinter scheinbar harmlosen Auffassungen und damit verbundenen Zuschreibungen und Praktiken stehen, in dem diskursive Zuschreibungen entstehen), ist „nicht nur in Besitzende und Nicht-Besitzende, sondern auch in *Wissende* und *Nichtwissende*

²⁹ Mehr zu Geschichte und Entstehung des entwicklungspolitischen Diskurses und der damit verbundenen Herausbildung eines Dispositivs in Kapitel III/3.3.1 *Der (Entwicklungs)Dispositivbegriff*

geteilt [...]“ (Novy 2007:22).

Foucault spricht in diesem Zusammenhang vom *Willen zur Wahrheit* der durch Grenzziehungen, die sich ständig verschieben, den Gegensatz von Wahrem und Falschem zum Ausdruck bringt und so viel wie *Wille zum Wissen* bedeutet (vgl. Foucault 1970: 13), „der dem erkennenden Subjekt (gewissermaßen, vor aller Erfahrung) eine bestimmte Position, einen bestimmten Blick, eine bestimmte Funktion (zu sehen anstatt zu lesen, zu verifizieren anstatt zu kommentieren) zuwies [...]“ und so beschaffen ist, „[...] daß die Wahrheit, die er will gar nicht anders kann, als ihn zu verschleiern. So bietet sich unseren Augen eine Wahrheit dar, welche Reichtum und Fruchtbarkeit ist, sanfte und listig universelle Kraft. Und wir übersehen dabei den Willen zur Wahrheit – jene gewaltige Ausschließungsmaschinerie“ (ebd.: 17).

Der Wille zur Wahrheit drückt auf andere Diskurse Druck und Zwang aus, Foucault nennt hier unter anderem das Beispiel der „ökonomischen Praktiken [...] die sich seit dem 16. Jahrhundert zu rationalisieren und zu rechtfertigen suchen, indem sie sich auf eine Theorie der Reichtümer und der Produktion stützen“ (ebd.: 16). Genauso könnte der beginnende entwicklungspolitische Diskurs der 70er verstanden werden, der sich – ebenso auf Rechtfertigung und Rationalisierung bedacht - auf die Theorie der Entwicklung durch Industrialisierung und Technologisierung stützte.

Das diskursive Feld wird im Folgenden als Feld im bourdieu'schen Sinne verstanden, in dem es durch die Neutralisierung des historischen Kontextes - durch internationale Zirkulation von Texten und durch das Vergessen der historischen Konditionen, unter denen sie produziert wurden und werden - darum geht, (unreflektiert und oft unbewusst) um die eigene Position zu kämpfen und sie zu verteidigen (vgl. Bourdieu/Waquant 1998: 109). Die tief im Diskurs verankerten einseitigen Zuschreibungen werden erst durch ihre Anerkennung zu einer bedeutenden Waffe.³⁰

Probleme werden – u.a. von der westlichen Wissenschaft– dekontextualisiert und identifiziert, wobei respektive (meist realitätsferne) Lösungsvorschläge oft als Mittel zum Zweck zu verstehen sind. Escobar führt hier beispielsweise die Problematik der nachhaltigen Entwicklung an: ExpertInnen haben in den letzten Jahren die degradierenden Aktivitäten der Armen identifiziert und erkannt, ohne sie jedoch mit den eng verbundenen kolonialen, entwicklungspolitischen und umweltspraktischen Interventionen zu verbinden, die auf viele indigene Gesellschaften einwirken und sie dazu zwingen, mehr Druck auf ihre Umwelt auszuüben (Desertifikation durch Massenkulturen und Erderwärmung, Landknappheit durch Vertreibungen, Rodungen aufgrund erschreckender finanzieller Situationen, zunehmende Verschmutzung urbaner Gebiete aufgrund mangelnder staatlicher Infrastruktur). „The poor are now admonished for their 'irrationality' and

³⁰ Mehr dazu in Kapitel III/3.2.2 *Erkennen und Anerkennen*

their lack of environmental consciousness. Popular and scholarly texts alike are populated with representations of dark and poor peasant masses destroying forests and mountainsides with axes and machetes, thus shifting visibility and blame away from the large industrial polluters in the North and South [...]“ (Escobar 1995: 195). Er versteht die diskursive Konzentration auf die nachhaltige Entwicklung als Potenzial „for colonizing the last areas of Third World social life that are not yet completely ruled by the logic of the individual and the market“ (ebd.) und bringt somit klar zum Ausdruck, was ich meine, wenn ich auf Macht- und Interessenskämpfe hinweise, die (auch) durch die verschleiernenden Effekte der Diskurse (in denen meist von Hilfe und Rettung für die armen, unwissenden Menschen die Rede ist), in den Hintergrund treten.

Einen wichtigen Beitrag in der Klassifizierung des Diskurses - als westlich dominierten und in der kolonialen (männlichen *und* weiblichen) Geschichte des „humanistischen, aufgeklärten Westens“ festgeschriebenen - liefern „Third-World-Feministinnen“, indem sie den dominanten Diskurs westlicher Feministinnen denaturalisieren, hinterfragen und ihn in einen größeren Zusammenhang stellen. Auch von hier kommt die entscheidende Erkenntnis, dass die „Dritte“ ohne die „Erste“ Welt nicht existieren kann: „Only from the vantage point of the west is it possible to define the 'third-world' as underdeveloped and economically dependent. Without the overdetermined discourse that creates the *third* world, there would be no (singular and privileged) *first* world. Without the 'third-world women', the particular self representation of western women [...] would be problematical“ (Mohanty 1988: 82). Der feministische Mainstreamdiskurs ist somit als eingebettet in den westlichen, kolonialen Diskurs zu verstehen.

So ähnlich wie im feministischen Diskurs verhält sich der entwicklungspolitische Diskurs in seiner großen Nähe und Kontinuität zur dominanten westlichen diskursiven Praxis; er wurde ab den späten Achtzigern zwar dekonstruktivistisch analysiert, doch insgesamt haben sich nur wenige Werke explizit auf die Produktion und Reproduktion desselben konzentriert (vgl. Escobar 1995:12). Im Folgenden sollen Beschaffenheit, Macht und Relevanz des entwicklungspolitischen Diskurses für die Praxis untersucht werden, ohne jedoch in eine verkürzende Analyse des Diskurses als wichtigstes oder einziges Element der Beeinflussung der gelebten Praxis zu verfallen. Die Diskussion über „Entwicklung“ und „Unterentwicklung“ hat zweifelsohne eine globale Dimension erreicht (vgl. Crush 1995, Escobar 1995, Ferguson 1997, Novy 2007), doch schlägt sie sich erst in der Praxis durch ihre Bedeutung als zentrales Organisationskonzept unserer Zeit nieder:

„'Development' has been called the central organizing concept of our time. The United

Nations has its development agencies, and the World Bank takes development as part of its official name – the International Bank for Reconstruction and Development. Hundreds and thousands of people are in development's employ and billions are spent each year in its pursuit. It would be difficult to find a single nation-state in the North which does not have its departments or ministries of local, regional and international development. Nor can any Third World nation expect to be taken seriously without the development label prominently displayed on some part of its governmental anatomy“ (Crush 1995: 27)

Dieses zentrale Organisationskonzept wird von einer Vielfalt von wissenschaftlichen, politischen, ökonomischen, global wirksamen und lokal aufgenommenen und transformierten diskursiven Praktiken und Wissenskonzepten gestützt. Deshalb ist es in der wissenschaftlichen Praxis wichtig, sich nicht nur auf den (wissenschaftlichen) ExpertInnendiskurs der „EntwicklerInnen“ und PlanerInnen zu stützen, sondern auch den lokalen Diskurs³¹ über *Entwicklung* genauer zu betrachten, da in ihm Legitimation (durch Anerkennung) und Transformation (durch Aufnahme, Umwandlung und Widerstand) zum Ausdruck kommen.

Das Identifizieren und Anerkennen verschiedener Diskursformen ist auch insofern wichtig, da die Struktur des Feldes, in dem gewisse Diskurse entstehen, eine Art Zensur aufweist: nicht alle Menschen sind entsprechend ihrer Position und entsprechend der Verteilungsstruktur des spezifischen Kapitals (zum Beispiel Bildung/Sprache) im Stande, an allen Diskursen teil zu nehmen. Der ExpertInnendiskurs der EntwicklerInnen und PlanerInnen ist ein Paradebeispiel für einen diskursiven Ausschlussprozess „Nichtwissender“. In der Praxis kann das dadurch erkannt werden, dass bestimmte Menschen „sprachlos gemacht“ werden, indem sie „von sozialen Gruppen oder Orten, wo mit Autorität gesprochen wird, ferngehalten und damit von der Kommunikation überhaupt ausgeschlossen werden“ (Bourdieu 1990:118) oder es ihnen schon aufgrund der sprachlichen Differenz³² unmöglich ist, den Diskurs zu verstehen, geschweige denn an ihm teilzunehmen.

Foucault spricht in diesem Zusammenhang von einer Verknappung der sprechenden Subjekte, die dadurch zum Ausdruck kommt, dass niemand in die Ordnung des Diskurses eintreten kann, “wenn er nicht gewissen Erfordernissen genügt, wenn er nicht von vornherein dazu qualifiziert ist. Genauer gesagt: nicht alle Regionen des Diskurses sind in gleicher Weise offen und zugänglich” (Foucault 1970: 25).

³¹ Unter dem lokalen Diskurs werden staatliche Programme, Zeitungen und Zeitschriften, Schulbücher, Radio- und Fernsehausstrahlungen, Diskurse der lokalen NGOs und natürlich auch alltägliche Diskurse verstanden

³² In Mali fällt in diesem Zusammenhang sofort die post- bzw. neokoloniale Sprachpolitik ein: Amts- und Schulsprache, sowie offizielle Sprache der meisten Zeitungen und Fernsehsendungen ist fast ausnahmslos Französisch; offiziell anerkannte Landessprache ist Bambara. Bei einer Alphabetisierungsrate von 46.4% der über Fünfzehnjährigen (53,5% der Männer und 39.6% der Frauen über fünfzehn) [Quelle www.cia.gov am 20.10.2008] wird durch das „sprachliche Klassensystem“ eine Ausschlussmaschinerie in den Gang gesetzt. Mehr dazu im Kapitel IV/ 3.4.1 *Sprachliche Verhältnisse als Verhältnisse der symbolischen Macht*

3.2 Michel Foucault, Pierre Bourdieu und die Macht der diskursiven Praxis

3.2.1 Michel Foucault: Eine Einführung

„[...] ist er zu einer Art unmöglichem Objekt geworden: ein nichthistorischer Historiker, ein antihumanistischer Humanwissenschaftler und ein gegen-strukturalistischer Strukturalist [...] kann es nicht verwundern, daß er nicht selten dunkel ist, und dort, wo es ihm aber doch gelingt, klar zu sein, nicht minder verwirrend [...]“

Dreyfus/Rabinow 1987: 15

Michel Foucault ist einer der bedeutendsten und meistgenannten (vielleicht oft auch am wenigsten verstandenen) Philosophen³³ des 20. Jahrhunderts. Er gilt als origineller Denker, der „profundes philosophisches Wissen mit schlüssiger Argumentation“ (Elders 2008: 5) in einer Fülle von Werken verbindet.

Im Folgenden sollen skizzenhaft einige zentrale Eckpunkte seiner Philosophie vorgestellt werden, wobei keinesfalls ein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird. Vielmehr handelt es sich um die Dokumentation einer Art eklektischen Vorgangsweise, die sich auf relevante Elemente (für das Verständnis von „Diskurs“ und für den anschließenden empirischen Teil) seiner Abhandlungen konzentriert.

In seiner Antrittsvorlesung am Collège de France setzt sich Foucault mit einer intensiven Untersuchung des Diskurses auseinander, wobei er voran stellt, dass in „jeder Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird“ (Foucault 1970: 10). Diese Formen der Kontrolle und der Ausschließung werden zu zentralen Untersuchungsschwerpunkten für ihn, vor allem in seinen späteren Abhandlungen zur Entstehung und Entwicklung gewisser Wissens- und Machtsysteme³⁴ durch verschiedene Arten der „Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln“ (Foucault 1987: 243).

³³ Dazu die provokative Antwort Foucaults auf die Frage, warum er die Politik scheinbar viel lieber möge als die Philosophie: „Ich habe mich noch nie in irgendeiner Weise mit Philosophie befasst. Aber das ist kein Problem [*Er lacht*]“ (Foucault in einem Interview in Elders 2008 [1974]: 37)

³⁴ Vgl. *Histoire de la folie à l'âge classique – Folie et déraison* (1961), *Naissance de la Clinique – une archéologie du regard médical* (1963), *Histoire de la Sexualité* (1976), *Surveiller et Punir – la naissance de la prison* (1975)

Von Relevanz sind im Zusammenhang mit vorliegender Arbeit vor allem jene seiner Werke, in denen er sich mit Sprechakten, Diskursen, diskursiver Praxis und Gouvernamentalität (Governance)³⁵ auseinander setzt.

In *Archäologie des Wissens* schafft sich Foucault vorerst die Möglichkeit der „reinen Beschreibung diskursiver Ereignisse“ (Foucault 1973: 41) um den Diskurs „in seiner Konsistenz zu erhalten, ihn in der ihm eigenen Komplexität hervortreten zu lassen“ (ebd.: 73). Die archäologische Beschreibung der Diskurse entfaltet sich in der Dimension einer Art allgemeinen Geschichte, die versucht, „jenes ganze Gebiet der Institutionen, ökonomischen Prozesse und gesellschaftlichen Beziehungen zu entdecken, über die sich eine diskursive Formation artikulieren kann [...]“ (ebd.: 235). Foucault schreibt den Diskurssystemen eine Art eigene „kausale Macht“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 21) zu, die „jeden Einfluß, den die gesellschaftlichen Institutionen haben und dem Foucault beständig nachgeforscht hat, unverständlich“ (ebd.) machen: dafür, dass er dem Diskurs eine Eigenlogik zuschreibt, und ihn dadurch von der Gesellschaft, die ihn produziert, entfernt, wurde Foucault immer wieder kritisiert. Doch er stellt diesen Kritiken gegenüber, dass “den Raum in seiner Reinheit erscheinen zu lassen, in dem sich die diskursiven Ereignisse entfalten, [nicht heißt] ihn in einer Isolierung wiederherzustellen [...] es heißt, sich frei zu machen, um in ihm, und außerhalb seiner, Spiele von Beziehungen zu beschreiben” (Foucault 1973: 45). Dadurch kann nachvollzogen werden, dass ihm die Archäologie als Methode diene und nicht als Erklärungsmodell für Dinge, die über den Diskurs hinausgehen.

Nach der Archäologie lässt Foucault das Bemühen, eine Diskurstheorie zu erstellen, fallen und schenkt dem Zusammenhang zwischen Macht und Diskurs mehr Aufmerksamkeit. „Als Methode zur Isolierung von Diskursobjekten dient sie [die Genealogie, M.S.] dazu, den seriösen Diskurs (der Humanwissenschaften) fremd und unvertraut zu machen. So nämlich wird es Foucault möglich, die genealogischen Fragen aufzuwerfen: Wie werden Diskurse gebraucht? Welche Rolle spielen sie in der Gesellschaft?“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 22). Er beginnt, Praktiken gesellschaftlicher Herrschaft und Unterdrückung in Beziehung zu diskursiv erzeugten „Totalisierungspraktiken“ (ebd.) zu bringen und „versetzt sein ursprüngliches Vorhaben der reinen Diskursanalyse nun in den Kontext der ordnenden, systematisierenden Praktiken, die kennzeichnend für das sind, was er später Disziplinartechnologie nennt“ (ebd.: 23). Konnte bis dahin in seiner Methodologie eine eindeutige Bevorzugung der Theorie gegenüber der Praxis ausgemacht werden, so thematisiert er jetzt die Tatsache, dass er selbst in die gesellschaftlichen Prozesse, die er studiert, einbezogen ist und „weitgehend durch sie produziert ist“ (ebd.: 132). Für Foucault werden nun Beziehungen von

³⁵ Mehr zu den von Foucault initiierten und maßgeblich beeinflussten *Gouvernementality Studies* im Kapitel III/3.3 *Gouvernementality Studies: Entwicklung als Form des Regierens*

Macht und Wissen wichtiger.

Er startet das Vorhaben, eine „Geschichte der Gegenwart“ (Foucault in Dreyfus/ Rabinow: 147) zu schreiben um zu einer Geschichtsanalyse zu gelangen, die es erlaubt, „die Konstitution des Subjekts im geschichtlichen Zusammenhang zu klären: dies bedeutet weder eine Geschichte der Vergangenheit in den Begriffen der Gegenwart zu schreiben noch die Gegenwartsbedeutung in die Geschichte rückzuprojezieren (ebd.: 149): er konzentriert sich um eine Isolierung der Objektivierungs- und Subjektivierungspraktiken der Geschichte, um aufzudecken, in welchem Maße sie bei der Formung des Individuums zu Objekt und Subjekt zum Tragen gekommen sind. Dazu führt er den Begriff des Dispositivs ein, dem ein folgendes Kapitel gewidmet ist.³⁶

Auch wenn Foucault nie eine „allgemeine Theorie des Diskurses postuliert hat, sondern vielmehr die historischen Formen, in denen Diskurspraktiken auftreten, zu beschreiben suchte“ (ebd.: 12), kommt ihm der Verdienst zu, Diskurse als autonome Bereiche zu verstehen, sie dementsprechend historisch zu analysieren und als eigene Realitäten anzuerkennen, die die soziale Praxis strukturieren und eine bedeutende Rolle in der Konstitution der sozialen Ordnung spielen (vgl. Diaz-Bone 2002: 68). Er geht so weit, dass er einen neuen Weg vorschlägt, der „empirischer und direkter auf unsere gegenwärtige Situation bezogen ist, und der mehr Beziehungen zwischen Theorie und Praxis umfaßt. Sein Ausgangspunkt sind die Formen des Widerstands gegenüber den verschiedenen Machttypen [...] Wir sollten untersuchen, was im Feld der Illegalität vor sich geht, um zu verstehen, was wir mit Legalität meinen, und um zu verstehen, worum es bei Machtverhältnissen geht, sollten wir vielleicht die Widerstandsformen und die Versuche zur Auflösung dieser Verhältnisse untersuchen [...] es sind Kämpfe gegen die Privilegien des Wissens“ (Foucault 1987: 245ff).

³⁶ Kapitel III/3.3.1 *Der (Entwicklungs-)Dispositivbegriff*

3.2.2 Zwischen Erkennen und Anerkennen

„Es gibt keine Wissenschaft vom Diskurs an und für sich; der Sinn der formalen Eigenschaften sprachlicher Werke erschließt sich nur, wenn sie zu den sozialen Bedingungen ihrer Produktion einerseits – das heißt zu den Positionen ihrer Autoren im Feld der Produktion – und zu dem Markt andererseits in Beziehung gesetzt werden, für den sie produziert wurden (und der unter Umständen aus dem Feld der Produktion selber besteht), und gegebenenfalls auch zu den Märkten, auf denen sie jeweils rezipiert wurden [...] Ihre (Wissenschaft von den Diskursen, M.S.) Aufgabe ist es nämlich, in den besonders charakteristischen Merkmalen der Diskurse die Wirkung gesellschaftlicher Bedingungen ihrer Produktion und Zirkulation dingfest zu machen“

(Pierre Bourdieu 1990: 115)

Im Folgenden Abschnitt soll versucht werden, die theoretischen Überlegungen zu Diskurs, Wissen (Bildung) und Praxis von Pierre Bourdieu und Michel Foucault (auf eine sich ergänzende Art und Weise) gegenüber zustellen und ansatzweise zu verbinden. Pierre Bourdieu und Michel Foucault waren beide Schüler von Canguilhem, beide beschäftigten sich innig mit dem Zusammenhang zwischen Macht (Disziplinarmacht/symbolische Macht), Diskurs (Wissen) und Gesellschaft, beide legten großen Wert auf historische Analysen (um die Gegenwart- sei es nun die diskursive oder praktische zu verstehen) und beide traten als große Kritiker der (nicht nur aber vor allem) französischen Gesellschaft und Politik auf.

Es geht im Folgenden um die bedeutende Frage, ob man beim Verständnis von Diskurs von einer – im Kapitel 3.2.1 beschriebenen - ihm eigenen, abgehobenen Realität sprechen kann (*Erkennen*), von der Foucault (vor allem am Anfang seiner wissenschaftlichen Karriere) analytisch immer wieder ausgeht. Ein zentraler Kritikpunkt an diesem foucault'schen „starken Modell des Diskurses“ (Diaz-Bone 2002: 68) ist die „Vernachlässigung der Weise, in der diskursive Praktiken ihrerseits durch die gesellschaftlichen Praktiken, in denen sie und der Untersuchende eingebettet sind, beeinflusst werden. Wir nennen dies die Illusion des autonomen Diskurses“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 12).

Folgen wir Pierre Bourdieu, so gibt es keine Wissenschaft der Diskurse an und für sich: befasst man sich mit der Analyse von Diskursen, so ist es in der Tradition der bourdieu'schen Verbindung von

Struktur und Praxis das um und auf, „die Wirkung gesellschaftlicher Bedingungen ihrer Produktion und Zirkulation dingfest zu machen“ (Bourdieu 1990: 115). Das heißt u.a. die zentrale Rolle der Akzeptanz und Aufnahme gesagter oder geschriebener Dinge nicht zu vernachlässigen (*Anerkennen*). Für Bourdieu ist die Rolle der Anerkennung (und Verkennung) seitens der „Unterdrückten“ in Machtbeziehungen und in der Ausübung von Herrschaft von zentraler Bedeutung, wobei die symbolische Macht und Gewalt wichtig(st)e Dimensionen aller Herrschaft sind. Ihnen kann man nur durch das Konzept des Habitus auf die Spur kommen, der sie naturalisiert und erst möglich macht: und der Habitus jeglicher AkteurInnen resultiert aus dem sozialen Feld, in dem sie sozialisiert sind.

Diskurs ist nach Bourdieu demnach ein Produkt der Praxis und maßgeblich abhängig von der Praxis, in der er produziert und rezipiert wird. Er postuliert im Gegensatz zu Foucault ein „schwaches Modell“ (Diaz-Bone 2002: 68) des Diskurses und setzt sich mit Diskursen vor allem im Zusammenhang mit der Untersuchung des Bildungssystems, des sprachlichen Habitus und später des Neoliberalismus auseinander³⁷:

„Die Wahrheit kennt keine Heimat und keine Partei. Es gibt gegenwärtig so etwas wie eine kollektive Blindheit. Alles, was die Währung, die Weltbank, der Internationale Währungsfonds sagen [...] ist zu einem fast religiösen Phänomen geworden. Die Losungen, die so frenetisch ausgegeben werden – Globalisierung, Flexibilität: Man weiß doch gar nicht, was das bedeutet; es sind nur vage, unscharfe Begriffe im Umlauf [...] das Schlimme an diesen Glaubenssätzen ist, daß sie wie selbstverständliche Wahrheiten verkündet werden. Niemand wundert sich, niemand stellt Fragen, alles erscheint offensichtlich [...] der Neoliberalismus ist heute das, was für die Theologen des Mittelalters die 'communis doctorum opinio' war, die gemeinsame Überzeugung der Gelehrten [...] wir haben es mit einem konservativen Dogmatismus zu tun, der sich zu Unrecht auf wissenschaftliche Autorität stützt“ (Bourdieu 1996: 175)

In diesem Ausschnitt aus einem Interview mit Pierre Bourdieu, das 1996 im Spiegel veröffentlicht wurde, kommt zum Ausdruck, wie sehr es ihn beschäftigt, die Natürlichkeit, mit der Dinge gesagt und aufgenommen werden, zu erkunden. Für Foucault gewinnt diese Frage erst später an Bedeutung, wobei er sie aus einem anderen Blickwinkel, dem der Frage nach Akzeptanz, beleuchtet. In seinen Abhandlungen zu Regierung und Führung ordnet er konsensuelle Handlungsformen in die Untersuchung der Machtverhältnisse ein und macht einen Schritt in die Richtung der Frage nach der Anerkennung von Macht. „Für ihn markieren Zustimmung und

³⁷ Vgl. „*Was heisst sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches*“ (1990). Ein kurzes Zitat zur (politischen) Haltung Foucaults gegenüber dem Erziehungssystem: „Jedes Erziehungssystem ist eine politische Methode, die Aneignung der Diskurse mitsamt ihrem Wissen und ihrer Macht aufrechtzuerhalten oder zu verändern“ (Foucault 1970: 30)

Einverständnis nicht per se die Abwesenheit von Herrschaftseffekten. Es kommt vielmehr darauf an, die 'Bedingungen der Akzeptabilität' offen zu legen“ (Bröckling/ Krasmann/ Lemke 2000: 28).³⁸ Dreyfus und Rabinow schreiben Foucault das Vermächtnis zu, eine interpretative Analytik praktiziert zu haben, und „nicht wie Bourdieu eine allgemeine Theorie der Produktion aufzustellen“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 154). Sie schreiben weiter, dass, wer interpretative Analytik praktiziert, bemerkt, daß ihn selbst erzeugt hat, was er untersucht und dass “eine gewisse Form interpretativer Analytik gegenwärtig die leistungsfähigste, einsichtigste und aufrichtigste verfügbare Option ist. Da wir kulturelle Praktiken mit anderen teilen, und da uns diese Praktiken zu dem gemacht haben, was wir sind, haben wir zwangsläufig einen gewissen gemeinsamen Sockel, von dem aus wir verfahren, verstehen und handeln [...] eine historisch gebildete 'Lebensform' [...] hat kein Wesen, keine Festigkeit, keine verborgene zugrundeliegende Einheit. Gleichwohl hat sie ihre eigene spezifische Kohärenz” (ebd.). Diese „Lebensform“, die sie beschreiben, ohne auf Bourdieu zu verweisen, ist meiner Meinung nach sehr eng mit seinem Konzept des Habitus verwandt; mit dem Habitus als der „zur Natur gewordene[n] Geschichte“ (Bourdieu 1976: 171), die als selbstverständlich erscheint und „kraft derer die Handlungen ohne ausdrücklichen Grund und ohne bedeutende Absicht eines einzelnen Handlungssubjekts gleichwohl 'sinnhaft', 'vernünftig' sind und objektiv übereinstimmen“ (ebd.: 179).

Eine sinnvolle Verbindung der beiden Theoretiker kann zu einer interessanten Auseinandersetzung über den Zusammenhang zwischen Diskurs und Praxis in der Entwicklungspolitik führen: die Voraussetzung seiner Wirksamkeit ist zwar seine Anerkennung (die aus dem Habitus resultiert), doch es stellt sich die Frage, welche Rolle die Tiefe, Intensität und Vielfältigkeit der diskursiven Praxis (die in den unterschiedlichsten Feldern in den unterschiedlichsten Weisen auftritt) für ihre Anerkennung spielt. Es stellen sich Fragen wie *Inwiefern sehen sich die Menschen selbst als unterentwickelt? Und wie oft hören sie im Radio, den sie möglicherweise von einer NGO geschenkt bekommen haben, dass ihr Land sich in der Misere und Armut befindet?* Wenn Anerkennung durch die habitualisierten Erfahrungen entsteht, dann muss die Relevanz diskursiver Praxis als prägende Erfahrung miteinbezogen werden. Nicht nur deshalb ist es wichtig, den Diskurs in seiner Bedeutung nicht auf eine schlechte Präsentation oder Verschleierung der Realität zu reduzieren. Der entwicklungspolitische Diskurs ist keine mystifizierende Rhetorik, sondern ein strukturierter Apparat: „It has real effects, which are much more profound than simply 'mystification“ (Ferguson 1997: 18).

³⁸ In einem engen Zusammenhang mit der Frage nach Erkennen und Anerkennen steht die Wechselwirkung der Herrschafts- und Selbsttechnologien, auf die in Kapitel III/3.3 *Gouvernementality Studies: „Entwicklung“ als Form des Regierens* näher eingegangen wird

Zum Erkennen des Diskurses als konstitutives Element von Herrschaft, Disziplinierung, Problematisierung ist Foucault von großer Bedeutung: er interessiert sich für „das Wissen, das *über* Subjekte erzeugt wird“ (Kajetzke 2008: 93), und sein Diskursverständnis „liefert einen theoretischen Rückhalt, der ein reflektiertes methodisches Vorgehen ermöglicht“ (ebd.: 51). Für ihn haben Diskurse eine „produktive Wirkung, indem sie Macht und Wissen erzeugen und transportieren“ (ebd.: 83). Diese Sicht der Dinge reicht für die soziologische Herangehensweise Pierre Bourdieus nicht aus: „eine 'Diskursanalyse nach Bourdieu' ist eine Analyse des Zusammenspiels von Habitus und (sprachlichem) Feld, eine Analyse symbolischer Machtverhältnisse und ihrer Entstehung“ (ebd.: 73), denn „der Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung und Wirkungsmächtigkeit von Diskursen durch nicht-diskursive Praktiken liegt in der Erkenntnis und Anerkennung durch die im Feld vertretenen sozialen Gruppen“ (ebd.: 70). Das Erkennen und das Anerkennen sind untrennbar mit der Macht des Symbolischen verbunden: bestimmte AkteurInnen verfügen über bessere (sprachliche) Kompetenzen als andere und sind meistens durch Bildungstitel oder ähnliches institutionell abgesichert; bei ihnen liegt die Deutungsmacht, sie sind sozial anerkannt und die Geschichte ihrer Autorität wird verkannt. Auch wenn oft ein Wandel der Sprache zu beobachten ist, entfalten viele Diskurse ihre gängige Deutungsmacht (vgl. ebd.: 70ff): nur wer aus einer mächtigen Position spricht, nur wer voll und ganz von der größtmöglichen Zahl von AkteurInnen anerkannt wird, der hat auch die Macht, diskursive Praktiken zu ändern. Somit ist die praxeologische Herangehensweise Bourdieus zum Verständnis der Aufnahme, Anerkennung, Internalisierung, kurz zum Verständnis der praktischen Dimension von Diskursen und der Voraussetzungen für die Aneignung diskursiver Elemente sehr hilfreich.

In der Erforschung des Diskurses in Beziehung zu seiner historischen Dimension können Bourdieu und Foucault sinnvoll verbunden werden, wie sich im empirischen Teil herausstellen wird: es ist wichtig, durch eine historische Analyse zu erkennen, wie *Subjekte des Regierens* durch *Subjektivierungs- und Objektivierungspraktiken* erst kreiert werden; diese Untersuchung muss durch den wichtigen Beitrag Bourdieus zum Verständnis der Geschichte als konstitutiv für die gelebte Praxis erweitert werden: durch die Geschichte werden wir zu dem, was wir sind, erst durch die Offenlegung der Anerkennungsgeschichte und der historischen Dimension („der stillen Traditionen der Entwicklungsindustrie“ [vgl. Crewe 1997: 59]) können wir gegenwärtige Selbstverständlichkeiten hinterfragen: wichtig dabei ist, dass Bourdieu durch die „soziologische Einbettung“ (Kajetzke 2008: 72) seiner Diskurskonzeption von den Geschichten vieler ausgeht und sich nicht auf die Rekonstruktion *eines* historisch produzierten Diskurskomplexes konzentriert wie

Foucault es vorschlägt, der die Konstitution von Subjekten im historischen Zusammenhang zu klären versucht (vgl. Dreyfus/ Rabinow 1987: 143) und bei dem eine „systematische Erfassung nicht-diskursiver Praktiken fehlt“ (Kajetzke 2008: 84).

3.2.3 (Entwicklungspolitischer) Diskurs als Einsatz im Machtspiel

„Diskurs ist nicht bloß Sprache, er ist „worum und womit man kämpft; er ist die Macht, derer man sich zu bemächtigen versucht“

(Foucault 1973: 11)

Das entwicklungspolitische Feld ist ein sehr machtgeladenes Feld, in dem das Reden über „die Anderen“ eine zentrale (unter anderem für praktische Interventionen legitimierende) Funktion einnimmt. Egal was gemacht oder nicht gemacht werden soll, die Voraussetzung für jegliche Intervention oder Aktion ist das Schreiben über endlos viele spezifizierte Probleme und entsprechende mögliche Lösungsansätze. Das wirtschaftliche und soziale Leben der „Anderen“ wird untersucht und verschriftlicht, Länderdossiers werden erstellt, Statistiken werden publiziert; wenn sie mit dem dominanten Diskurs der politischen Auseinandersetzung und den entsprechenden Interessen übereinstimmen, dann kann eingegriffen werden, dann kann versucht werden, Strategien und Konzepte, die meist das Ergebnis jahrelanger Forschungen sind, umzusetzen.

Es stellt sich mir als Sozialwissenschaftlerin die Frage, was diese Ideen und Diskurse, die kontinuierlich produziert und reproduziert werden, bewirken bzw. wie sie von den AkteurInnen in Kämpfen um Macht eingesetzt werden. Es ist dabei wichtig, nicht nur die Beschaffenheit der Diskurse zu untersuchen, sondern auch und vor allem wer was aus welcher Position sagen kann. Nach Novy sind Diskurse als „Machtstrategien zu verstehen, auf denen sich bestimmte Konstruktionen der Wirklichkeit durchsetzen“ (Novy 2007: 90). Diese bestimmten Konstruktionen der Wirklichkeit gelten den ProduzentInnen der Diskurse als selbstverständlich, sie erscheinen ihnen und den meisten „Empfängern“ als „Ausdruck von Wahrheit, statt [als, M.S.] interessensgeleitete Interpretationen der Wirklichkeit“ (ebd.: 127). Diskursive Äußerungen müssen als Strategien verstanden werden, die von Machtinteressen bestimmt werden, sie „sind Einsätze im Machtspiel, Instrumente hegemonialer Auseinandersetzungen“ (ebd.).

Ein Kontinuum, das sich durch den entwicklungspolitischen Diskurs hindurch zieht, ist die Konstruktion von Individuen durch Zuschreibungen: Wer das Wissen und somit die Macht hat, über Menschen zu schreiben, der kann Menschen durch dieses Schreiben in bestimmte Kategorien einteilen. Chandra Mohanty verortet die Macht, die durch Diskurse ausgeübt wird, im Faktum, dass der Diskurs „its own authorial subjects as the implicit referent“ (Mohanty 1988: 64) festlegt; das heisst, dass auf eine autoritäre und unhinterfragte Weise von einer bestimmten (eigenen) Normalität ausgegangen wird, die alles andere „abnormal“ macht und somit Interventionen legitimiert. Escobar stützt sich in diesem Zusammenhang auf Foucault und spricht von einer „Kolonisierung der Realität“, die es möglich macht, dass bestimmte Repräsentationen dominant werden und dadurch die Sichtweise auf die Dinge verändern. Der Diskurs produziert bestimmte Denk- und Handlungsweisen, naturalisiert sie und disqualifiziert Handlungsalternativen, ja macht sie sogar unmöglich (vgl. Escobar 1995: 5). Dabei werden innerhalb dieser vorgefertigten Denkmuster (man denke beispielsweise an den Neoliberalismus³⁹) bestimmte Orte, Menschen, Dinge als Objekte spezieller Fürsorge problematisiert und im Rahmen dieser Separationstendenzen sollen “in sozialer Hinsicht problematische Personen in exakt definierte Kategorien eingeteilt werden, für die jeweils eigens abgestimmte Sozialmaßnahmen bereitzustellen sind” (Rose 2000: 100). Insofern spiegelt der Diskurs die Macht wider, die es erlaubt, über andere zu reden, zu schreiben und dann auch über sie – zumindest auf theoretischer, diskursiver Ebene – zu entscheiden.

Die Machtbeziehungen, die im Diskurs zum Ausdruck kommen und die durch seine Produktion gestärkt werden, sind sehr wichtig: hier werden die „offiziellen“ Beziehungen zwischen Regierungen und Gebern, zwischen ExpertInnen und der Politik, zwischen der lokalen Bevölkerung und den „HelferInnen“ festgeschrieben und immer wieder reproduziert. Diese zugleich diskursiven und praktischen Beziehungen spiegeln wider, wer was aus welcher Position sagen kann. Durch Ansammlung von Kapital werden bestimmte AkteurInnen mächtiger und befinden sich eher in der Lage, Aussagen zu treffen und Analysen zu tätigen, als andere. Dabei denke ich weniger an ökonomisches Kapital (auch wenn ich aufgrund meiner Erfahrungen in Bamako zur Überzeugung gekommen bin, dass das Geschäft mit Entwicklung wohl eines der lukrativsten überhaupt ist: je mehr man sich bestimmten Orten nähert, an denen Entwicklungsorganisationen ihren Sitz haben oder EntwicklungsexpertInnen wohnen, desto schöner werden die Autos, desto häufiger werden die Klimaanlage und desto sauberer werden die Straßen), denn an kulturelles Kapital: Ernennungen, Bescheinigungen, Bildungstitel, Urkunden, Forschungsermächtigungen, die aus angehäuften

³⁹ Zur Selbstverständlichkeit des neoliberalen Entwicklungsmodells ein kurzes Zitat aus einem Interview mit Pierre Bourdieu: „Ihnen mag es so vorkommen, als würde ich maßlos überzeichnen, weil der Neoliberalismus die Köpfe so durchdrungen hat, daß normales Denken paradox anmutet“ (Bourdieu 1996: 176)

kulturellen Kapital resultieren, gehören „zur Klasse der offiziellen Handlungen oder Diskurse, die symbolisch wirksam sind [...] [und, M.S.] die symbolisch einen großen Wert haben, eben weil sie (schon aufgrund ihrer schriftlichen Form) als wertvoll anerkannt werden“ (Bourdieu 1994: 114). In „Ländern des Südens“ (wie Mali bezeichnet wird) ist Bildung oft ein Seltenheitswert und es reicht oft, dass jemand *Tùbabukàn*⁴⁰ spricht, damit er respektiert und anerkannt wird. Durch die Aussagen von anerkannten ExpertInnen wird der Diskurs zu einem Paradebeispiel der Ausübung symbolischer Macht und Gewalt im bourdieuschen Sinne. Es geht in seinem Sinne darum, „wie Aussagen bzw. Sprecher mit Autorität versehen werden [...] symbolische Macht, die von Akteuren über den Diskurs ausgeübt wird ist somit rückführbar auf den strategischen Einsatz der Kapitalsorten“ (Kajetzke 2008: 84).

3.3 Gouvernmentality Studies: „Entwicklung“ als Form des Regierens

„Jenseits einer exklusiven politischen Bedeutung verweist Regierung also auf zahlreiche unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung, Kontrolle, Leitung von Individuen und Kollektiven zielen und gleichermaßen Formen der Selbstführung wie Techniken der Fremdführung umfassen“

Foucault zitiert in Bröckling/ Krasmann/
Lemke 2000: 10

Die *Gouvernmentality Studies* können als Forschungsrichtung verstanden werden, die Foucault's Begriff der Regierung aufgreift. Es handelt sich dabei um alles andere als ein abgeschlossenes Forschungsprogramm. Mit dem Begriff der Regierung führt Foucault eine neue Dimension in seine Machtanalyse ein, die Analyseinstrumente zur Untersuchung aktueller gesellschaftlicher Transformationsprozesse (Bröckling/ Krasmann/ Lemke 2000: 18) liefert und die es ermöglicht, „Machtbeziehungen unter dem Blickwinkel von 'Führung' zu untersuchen“ (ebd.: 8). Foucault stellt seine Reflexionen über Regierung im Rahmen einiger Vorlesungen von 1978 und 1979 am Collège de France vor, indem er eine Genealogie des modernen Staates von der griechischen Antike bis in die Gegenwart verfolgt (vgl. ebd.: 10). Im Mittelpunkt dieser Genealogie stehen die „Differenz und

⁴⁰ *Tùbabukàn* [Tùbabu: Europäer bzw. Franzose; -kàn: Sprache]: Die Sprache der Europäer bzw. der Franzosen; meistens verstehen die Menschen unter *Tùbabukàn* Französisch

Diskontinuität unterschiedlicher Technologien der Macht“ (ebd.:13), wobei die Heterogenität und Vielfalt von Regierungspraktiken sehr viel Aufmerksamkeit erfahren. Dabei ist – beispielsweise - der Neoliberalismus als eine Form der „Problematisierung“ zu verstehen, die auf einer bestimmten Form von Rationalität, d. h. auf einer Ansammlung historischer Praktiken, „in deren Kontext Wahrnehmungs- und Beurteilungsstrategien generiert werden“ (ebd.: 20) beruht. Es geht darum, die soziale Genese und die politischen Konsequenzen solcher „Konstruktionen“ zu verfolgen und dadurch ihren strategischen Charakter deutlich zu machen. Foucault bestimmt Rationalitäten als Teil einer Realität, in der das Scheitern von bestimmten Programmen immer in engem Zusammenhang mit Effekten verstanden werden muss (ebd. 21): so sieht er den „Rückzug des Staates“ und die damit verbundene „Dominanz des Marktes“ nicht als Niedergang des Politischen, sondern als einen Effekt eines politischen Programms. „In dieser Hinsicht impliziert die neoliberale Gouvernamentalität weniger das tendenzielle Ende als eine Transformation des Politischen [...] eine Verschiebung von formellen zu informellen Formen der Regierung lässt sich beobachten“ (ebd.: 26).

Es gilt demnach den viel diskutierten Rückzug des Staates zu Gunsten einer zunehmenden Macht der Wirtschaft zu kritisieren: es handelt sich nach Foucault nicht um eine Ausdehnung der Ökonomie in die Politik, die durch eine (neo-)liberale Programmatik theoretisch reproduziert wird, sondern um einen Prozess der Regierung, in dem der Staat sehr wohl immer noch eine bedeutende Rolle spielt. Der Analyse Bourdieus, die besagt, dass „die Globalisierung der Finanzmärkte, die Kapital vermehren, ohne industrielle Investitionen zu tätigen [...] eine neue, ungeheure Macht geschaffen [hat], die sich gegen die Regierungen der Nationalstaaten durchsetzen kann“ (Bourdieu 1996: 174) ist entgegen zu halten, dass wir eher einer „Gouvernementalisierung des Staates“ (Foucault 1978: 41) begegnen, die daraus resultiert, dass sich „Machtverhältnisse historisch in der Form des Staates konzentrieren konnten“ (Bröckling/ Krasmann/ Lemke 2000: 27). Im Sinne einer Analyse von „heterogenen und diskontinuierlichen 'Regierungskünsten'“ (ebd.: 10) wird die staatliche Macht nicht von der ökonomischen verdrängt, sondern sie ordnen sich in einer neuen, sich ergänzenden Machtkonstellation an.⁴¹

Ein wichtiges Element der *gouvernementality studies* sind die Herrschafts- und Selbsttechnologien, die eine „Erweiterung und Verfeinerung der Untersuchung von Machtmechanismen“ (ebd.: 29) ermöglichen und exemplarisch für die Wechselwirkung zwischen Erkennen und Anerkennen stehen. Auf Herrschaftstechniken war Foucault schon vor dem Einführen des Governancebegriffes

⁴¹ Diese Anordnung neuer Machtkonstellationen rund um den Staat ist in Mali sehr gut zu beobachten und wird in den Kapiteln IV/3.1.1 *Staatliche AkteurInnen und ihr Verhältnis zu Nichtregierungsorganisationen* und IV/3.1.2 *Die Geber und ihr Verhältnis zu den Nichtregierungsorganisationen* behandelt

eingegangen: es handelt sich hierbei um Maßnahmen, die auf die Regulierung des Verhaltens von Individuen zu ihrer Unterwerfung unter Herrschaftszwecke abzielen (vgl. ebd.: 28). Selbsttechnologien sind hingegen maßgeblich davon gekennzeichnet, dass sie nicht auf die Unterdrückung der Individuen durch Verbote ausgerichtet sind, sondern dass sie Selbstführung fordern: sie operieren durch „ihre Macht, Subjekte zu einem bestimmten Handeln zu bewegen [...] die Förderung von Handlungsoptionen ist nicht zu trennen von einem spezifischen Gebrauch von diesen 'Freiheiten' zu machen [...] da die Wahl der Handlungsoptionen als Ausdruck eines freien Willens erscheint, haben sich die Einzelnen die Folgen ihres Handelns selbst zuzurechnen“ (ebd.: 30). Ein Zitat soll dieses Zusammenspiel verdeutlichen:

„Man muß die Wechselwirkung dieser beiden Technikformen – Herrschaftstechniken und Selbsttechniken – untersuchen. Man muss die Punkte analysieren, an denen die Techniken der Herrschaft über Individuen sich der Prozesse bedienen, in denen das Individuum auf sich selbst einwirkt. Und umgekehrt muss man jene Punkte betrachten, in denen die Selbsttechnologien in Zwangs- und Herrschaftsstrukturen integriert werden [...]“ (Foucault zitiert nach Bröckling/ Krasmann/ Lemke 2000: 29)

Regierung im Sinne Foucaults bezieht sich somit nicht in erster Linie auf die Unterdrückung von Subjektivität, sondern vor allem auf ihre '(Selbst-)Produktion', oder genauer: auf die Erfindung und Förderung von Selbsttechnologien, die an Regierungsziele gekoppelt werden können. Durch Selbsttechnologien können Subjekte zu einem bestimmten Handeln bewegt werden (vgl. ebd.). Die „Entwicklung von Machttechniken, die sich auf Individuen richten“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 149) wird somit zentral in der foucault'schen Machtanalytik, wobei zu beachten ist, dass Individuen auch „kollektive Subjekte wie Unternehmen, Behörden oder Vereine“ (Bröckling/ Krasmann/ Lemke 2000: 31) einschließen: dadurch wird es möglich, die „(Selbst-) Zurichtungs- und Herrschaftseffekte neoliberaler Gouvernamentalität präziser in den Blick zu bekommen“ (ebd.: 32).

Escobar versteht Entwicklung als eine spezifische Form der Subjektivierung unter anderen, die durch drei Axen gekennzeichnet ist: die Wissensformen, auf die sie sich stützt, das Machtssystem, das ihre Praxis reguliert, und die Begünstigung von Formen der Subjektivität, die dazu führen, dass sich Menschen selbst als „unterentwickelt“ (an)erkennen: „[...] those, through which people come to recognize themselves as developed or underdeveloped“ (Escobar 1995: 10). Aus dieser Ausgangslage schlägt er eine Untersuchung von Diskurs- und Repräsentationsregimes vor, die Aufschluss über Wissensformen und damit verbundene Machttechniken liefern soll und dadurch die Subjektivierungsformen an die Oberfläche bringt (vgl. ebd.: 10).

3.3.1 Der (Entwicklungs-)Dispositivbegriff

“What I’m trying to pick out with this term is, firstly, a thoroughly heterogenous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions – in short, the said as much as the unsaid [...] The apparatus itself is the system of relations that can be established between this elements [...] and has as its major function at a given historical moment that of responding to an *urgent need*”

(Foucault 1980: 194 ff)

Im Rahmen der zunehmenden Beschäftigung mit Objektivierungs- und Subjektivierungspraktiken führt Foucault den Dispositivbegriff ein, der für ihn vor allem eine strategische Funktion der Kontrolle und Subjektivierung der Individuen, aber auch der Wissenschaft und anderer Institutionen⁴² hat.

Für Foucault bedeutet der Übergang von der Analyse des Diskurses, diskursiver Formationen und Epistemen hin zum Dispositiv (Foucault 1980: 197) eine Öffnung hin zur Anerkennung nicht-diskursiver Praktiken und eine Absage an seine bis dato methodologische Bevorzugung der Theorie gegenüber der Praxis: die Aufgabe von Foucault als Archäologen war es, in „theoretischen Begriffen die Regeln zu beschreiben, die diskursive Praktiken lenken“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 131). Nun wird die Theorie der Praxis untergeordnet und wird zu einer „der wesentlichen Komponenten, derer sich die organisierenden Praktiken bedienen“ (ebd.: 132). Dreyfus und Rabinow deuten den foucault'schen Dispositivbegriff als einen Apparat, der Macht und Wissen in einem spezifischen Analyseraster verbindet: es handelt sich um „Strategien der Machtverhältnisse, die Wissenstypen stützen und umgekehrt [...] es [das Dispositiv, M. S.] steckt auch in Praktiken selbst und wirkt als Apparat, als Werkzeug, das Subjekte konstituiert“ (Dreyfus/ Rabinow 1987: 150).

In der Untersuchung des entwicklungspolitischen Diskurses, machen sich die meisten Post-Development AutorInnen (vgl. Escobar 1995, Ferguson 1997, Vézina 2002, Novy 2008) bei ihren – teilweise weit von der Praxis abgehobenen – Analysen nicht auf, die komplexe Philosophie Foucaults in ihrer (verwirrenden) Ganzheit zu verstehen und auszuarbeiten, sondern sie isolieren

⁴² „The term 'institution' is generally applied to every kind of more-or-less constrained, learned behaviour. Everything which functions in a society as a system of constraint and which isn't an utterance, in short, all the field of the non-discursive social, is an institution“ (Foucault 1980: 197ff)

einige seiner Begrifflichkeiten – wie etwa das Dispositiv oder die Regierung – um sie für ihre Abhandlungen fruchtbar zu machen. Aram Ziai unterzieht sämtliche Post-Development Ansätze einer Kritik (vgl. Ziai 2006: 19ff) , unter anderem führt er an, dass „eine gründlichere Anwendung der Foucault'schen Konzepte [sic, M. S.] vor einigen Pauschalisierungen und Übertreibungen bewahrt“ hätte (ebd.: 21).

Andreas Novy versteht in Anlehnung an Foucault unter einem Dispositiv „Denkordnungen, die tiefer liegen als Ideologien, inhaltliche Auseinandersetzungen und klar definierte Diskurse [...] gleichzeitig vereinheitlichend und pluralistisch [...]“ (Novy 2007: 90). Ein verfestigtes diskursives Feld, wie es das Feld der „Entwicklung“ ist, ist zwar strukturierend, hat aber keinen fixen Inhalt, es gibt eher „einen die Diskurse asymmetrisch strukturierenden Rahmen vor“ (ebd.: 94): so lässt sich erklären, dass dasselbe Machtfeld benutzt wurde, um aus den sich – scheinbar – diametral gegenüber stehenden Blickwinkeln der Modernisierungs- bzw. Dependenztheorie auf das Phänomen der Entwicklung zu schauen:

„Immer wurde Macht von jemandem – dem Machthaber – ausgeübt, um etwas – Entwicklung – zu erreichen [...] ein Dispositiv hat keinen fixen Inhalt, es gab vielmehr einzig einen die Diskurse asymmetrisch strukturierenden Rahmen vor [...] Auch wenn sich die Dependenztheorie gleichsam als Gegen-Diskurs zur harmonisierenden Modernisierungstheorie verstand, blieb sie dem Entwicklungsdispositiv verankert. Auch wenn sie eine Gegenmachtbewegung war, hielt sie an der Praxis zu entwickeln fest. Obwohl widerständig gelang es ihr nicht, sich von der Anziehungskraft des Machtfeldes zu befreien. Auch sie zweifelte die grundsätzliche Sinnhaftigkeit von Entwicklung und Planung nicht an. So stabilisierte das Entwicklungsdispositiv zwischen 1930 und 1980 erfolgreich scheinbar widersprüchliche Diskurse [...] es stabilisierte auf diese Weise die Widersprüche der kapitalistischen Weltwirtschaft [...]“ (ebd.)

Dies zeigt auf, was Foucault meint, wenn er den Begriff des Dispositivs verwendet: von einem Dispositiv zu sprechen heisst nicht von vereinheitlichten Meinungen und einem einheitlichen Konzept auszugehen; es scheint sich eher um eine Art Machtfeld zu handeln, das „alle Poren der Gesellschaft durchdringt“ (ebd.: 91) und dem sich auch der Widerstand nicht entziehen kann.

Im Falle von „Entwicklung“ hat sich durch die kollektive Leistung vieler AkteurInnen mit dem diskursiven Feld ein organisatorisches herausgebildet. Die meisten Autoren setzen den Beginn der Entwicklungsplanung in der Nachkriegszeit an⁴³, in der sie zu einer angesehenen Disziplin und Praxis zum Eingreifen in aller Welt wird (vgl. ebd.: 93, Escobar 1995, Ferguson 1997). Doch der

⁴³ Es gibt einige Ansätze, die den Beginn der „Entwicklung“ schon vor dem Ende des zweiten Weltkrieges ansetzen. Dazu ein Zitat: „The period of development is now routinely assumed to be the span of imperial and post-colonial history since 1945. The subject of development is the imperial state [...]; its object is the colonial and Third World peoples [...] This essay argues, on the contrary, that development is a state practice rooted in the nineteenth century [...] as a counterpoint to 'progress'. Development emerged to ameliorate the perceived chaos caused by progress“ (Crush 1995: 29)

Diskurs über Entwicklung und Unterentwicklung hat seine Ursprünge viel früher, man denke an die für die Wissenschaftsgeschichte sehr prägenden und gängigen Evolutionstheorien der Biologie und Anthropologie, die schon im 19. Jahrhundert bestimmte Stufen der menschlichen Entwicklung festlegten: von der Wildheit zur Zivilisation entwickelt sich die Menschheit in eine einzige Richtung. Wurde vor dem zweiten Weltkrieg Entwicklung nur im Sinne einer evolutionistischen Entwicklung diskutiert, so kann der Beginn der Auseinandersetzung mit Entwicklung im Sinne einer (gewollten, herbeigeführten) Veränderung weg von der Unterentwicklung hin zur Modernität mit der Antrittsrede von Truman 1949 angesetzt werden, in der eine Art neue Ordnung und Vision deutlich wird:

„[...] we must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. More than half the people of the world are living in conditions approaching misery [...] Their economic life is primitive and stagnant. Their poverty is a handicap and thraeth both to them and to more prosperous areas [...] I believe that we should make available to peace-loving peoples the benefits of our sum of technical knowledge in order to help them realize their aspirations for a better development [...] Our aim should be to help the free peoples of the world, through their own efforts, to produce more food, more clothing, more material for housing, and more mechanical power to lighten their burdens [...] The old imperialism – exploitation for foreign profits – has no place in our plans [...]“ (zitiert nach Ziai 2006: 36).

In dieser Rede kommt klar zum Ausdruck, dass die Länder des Südens im Verhältnis zu den entwickelten Staaten des Nordens eindeutig als defizitär gesehen werden: die Probleme der Länder des Südens können durch die Hilfe aus dem Norden gelöst werden, wenn sich alle gemeinsam dafür bemühen würden: Entwicklung wird spätestens ab diesem Zeitpunkt zu einer Art Netz, das von „eurozentrischen und herrschaftsförmigen Elementen“ (ebd.: 56) durchsetzt ist und als eine Art „Reaktion auf einen Notstand“ (ebd.: 49) entstanden ist.

Folgen wir Andreas Novy, so wurde das Entwicklungsdispositiv mittlerweile schon vom neueren *Glokalisierungsdispositiv* abgelöst, das „ein spezifisches Zusammenspiel von global und lokal, das auf der Zurichtung des Lokalen nach den Erfordernissen des globalen Kapitals beruht [...] Globalisierung als Diskurs, der behauptet, alles Fixe löse sich auf, kann sich nicht zu einem diskursiven Feld verfestigen, das ja einer gewissen Stabilität bedarf [...] Glokalisierung ist im Unterschied zu Globalisierung ein umfassenderer und flexiblerer Begriff, weil damit die zentrale Dialektik von Wandel und Beharrung diskursiv in den Griff zu bekommen sind“ (Novy 2007: 97). Novy sieht die Effekte dieses neuen Dispositivs beispielsweise in einer entwicklungspolitischen Orientierung an kleineren Projekten und in der Promovierung der Dezentralisierung in „zu

entwickelnden“ Ländern. Mit dem Glokalisierungsdispositiv setzt er die Entstehung eines neoliberalen Regulationsdispositivs in Verbindung, das den Markt und das Unternehmen in den Mittelpunkt setzt und mit sich bringt, dass sich „selbst Gewerkschaften und NGOs in ihrem Handeln oftmals an Wettbewerb, Markt und Akkumulation“ (ebd.: 120) orientieren.

Wenn man die vielfältigen Anwendungsbeispiele der foucault'schen Theorie betrachtet, kann behauptet werden, dass es ihm in seinem späteren Werk gelingt, sich von der abgehobenen Theorie diskursiver Praktiken zu entfernen und die Illusion des autonomen Diskurses zu überwinden.

IV. DAS (MACHT-) FELD DER KARITÉVERARBEITUNG IN MALI

1. KARITÉ IN MALI

Im Folgenden sollen zunächst die ersten Aufzeichnungen über die Ausbreitung und die Eigenschaften der Karitébäume in Westafrika durch europäische Reisende angeführt werden, um sich ein annäherndes Bild darüber verschaffen zu können, wie über diesen Baum geschrieben und gedacht wurde und welchem historischen Veränderungsprozess die Eindrücke und Aufzeichnungen von diesem Baum unterliegen. Im Anschluss werden die vielseitigen Eigenschaften und (lokalen) Verwendungsmöglichkeiten der Karitéfrüchte in Vergangenheit und Gegenwart behandelt, um dann auf die Beschreibung der äußerst peniblen traditionellen Sammel-, Lagerungs-, Trocknungs- und Verarbeitungsmethoden einzugehen. Abschließend wird auf die „ersten Interessen von außen“ eingegangen: Welche AkteurInnen interessierten sich im vorkolonialen, kolonialen und postkolonialen Mali für die Ressource Karité als erste? Welche Rolle spiel(t)en Kolonialbeamte, EuropäerInnen, Exporteure, der malische Staat?

1.1 Erste Dokumentationen über Karitébäume⁴⁴

Ibn Battuta ist der erste Afrikareisende, der im 14. Jahrhundert das Vorkommen der Karitébäume dokumentiert: er nennt sie *gharti* und beschreibt sie als Bäume, die Nüsse tragen, aus denen wertvolles Fett gewonnen wird, das nicht nur zum Kochen und zum Braten verwendet wird, sondern auch als Energiespender für Lampen und als Fettspender für die Haut; er selbst habe eine Kalebasse voller Karitébutter als Geschenk vom König von Mali erhalten (vgl. Lewicki 1974: 106).

Eine weitere frühe Dokumentation, die bis nach Europa vorgedrungen ist, stammt von Antonio Malfante, der im Auftrag eines genueser Bank- und Handelshauses im Jahre 1477 von der algerischen Küste aus bis ins Innere der Sahara reiste: er schreibt über ein Öl pflanzlicher Herkunft,

⁴⁴ Im Folgenden werde ich mich auf eine ausführliche Dokumentation von Tadeusz Lewicki („West African Food in the Middle Ages. According to Arabic Sources“ 1974) beziehen, in der verschiedene (arabische und europäische) Quellen aufgearbeitet und zusammen gefasst werden, die sich unter anderem mit der Ausbreitung und der Verwendung der Karitébäume und -butter auseinander setzen

das in Massen vom damaligen Sudan (der auch das heutige Mali umfasste) in den Norden exportiert wurde (ebd.: 108).

Ein weiterer europäischer Afrikareisender, der die Karitébutter kennen lernt, ist Mungo Park, der im Anschluss an mehrere Afrikareisen im Jahre 1799 *Travels in the interior districts of Africa in the years 1795, 1796 and 1797* veröffentlicht: er nennt die Karitébutter *shea tulu* und verortet somit die Wurzeln der Bezeichnung im Bambara, der heutigen Nationalsprache Malis. „Based on the observations of Mungo Park, published in 1799, the name *shea* is originally from the Bambara. *Karité* ist the Wolof term, very likely derived from the Fulani *karaje*“ (Chalfin 2005: 1). Mungo Park dokumentiert nicht nur die Wurzeln der Bezeichnung, sondern auch die traditionelle Verwendung und Verarbeitung dieser Fettquelle, wobei er zum Schluss kommt, dass die gewonnene Butter besser als aus Milch produzierte Butter sei: „These people [the Negroes] have trees which produce edible butter [...] a butter as excellent as sheep's butter [...] whiter, harder and said even to be better flavour than the best cow's butter“ (Mungo Park 1799 zitiert in Lewicki 1974: 106, 111).

Mitte des 19. Jahrhunderts erwähnt auch Heinrich Barth die Karitébutter: er beschreibt sie als eines der wichtigsten Produkte auf dem Markt von Timbuktu im heutigen Mali. Die Tuareg nennen die Butter seinen Dokumentationen folgend *bulānga* und verwenden sie zum Licht machen und zum Kochen als Ersatz für tierisches Fett (vgl. Barth 1858: 31).

Im Jahre 1949 dokumentiert Aubreville in einer detaillierten Abhandlung zur afrikanischen Flora (*Forêts sèches claires de l'Afrique Boréale*) das Verbreitungsgebiet der Karitébäume und situiert ihr Hauptverbreitungsgebiet mit den schönsten und produktivsten Beständen im heutigen Mali:

„Das Hauptverbreitungsgebiet der Karitébäume kann in den Sudano-guineanischen Savanne innerhalb der gleichnamigen klimatischen Zone, bzw. auch in der meridionalen Zone, die weniger trocken ist, mit Ausnahme der maritimen Zonen (Senegal, Casamance, maritimes Guinea) situiert werden. Heute finden wir die besten Bestände innerhalb Französisch-Westafrika, vor allem im Französisch-Sudan [...] Die Niederschlagsmenge beträgt zwischen 750 und 1500 mm, eher noch zwischen 900 und 1300 mm. Die Trockensaison ist mittellang bis lang; die Regensaison ist kurz- bis mittellang, sehr selten aber intensiv. Die jährliche Durchschnittstemperatur beträgt zwischen 26,5 und 29° [...] Die Karitébäume können auch in der Feuchtsavanne angetroffen werden (Teile Dahomeys und Togos, Oberes Französisch-Guinea, kamerunisches Adamaoua), aber hier sind sie weniger ertragreich und produktiv“ (Aubreville [1949] zitiert in Doumbia/ Keita 1987: 71 [1, M.S.])⁴⁵

⁴⁵ Diese und alle weiteren Zitate in Französisch oder Bambara wurden von der Verfasserin frei in die deutsche Sprache übersetzt. Die Zitate in der Originalsprache befinden sich im Anhang. Am Ende der jeweiligen Übersetzungen befinden sich eine Zahl, durch die auf das Original verwiesen wird und die Initialen M. S. (Michaela Schäfer), die auf die Übersetzerin hinweisen

1.2 Einige Eigenschaften des Karitébaumes

„A wild species indigenous to the African savanna, shea trees are able to withstand drought and the drying winds of the harmattan due to their deep root structure. The trees are found among the grass and shrubs of savanna parklands and at the edge of farms [...]“

(Chalfin 2004: 45)

Der Karitébaum (bot. *Butrospermum Parkii*, seltener *Bassia Parkii*) ist ein charakteristischer Baum nicht nur für das heutige Mali, sondern für die gesamte westafrikanische Savanne (vom Senegal bis nach Nigeria), „wherever rainfall is not excessive“ (Lewicki 1974: 105). Brenda Chalfin verortet Karitébestände vom Kamerun bis in den Senegal, „encompassing Ghana, Côte d'Ivoire, Nigeria, Togo, Benin, Mali, Niger and Burkina Faso. Shea may also be found further east in Uganda and Sudan“ (Chalfin 2004: 1).



Abbildung 1: The Savanna Zone of West Africa, where Shea Trees Grow in Abundance (Chalfin 2004: 2)

Das Hauptverbreitungsgebiet der Karitébäume im heutigen Mali erstreckt sich von Kayes am rechten Ufer des Flusses Senegal südlich bis zur Grenze Guineas und westlich bis nach Burkina Faso. Nördlich bildet – in Mali - das Plateau von Bandiagara eine natürliche Grenze. Ein altes

malisches Sprichwort besagt, dass „dort wo die Karitébäume auftauchen, der Sudan beginnt“ (Doumbia/Keita 1987: 26 [2, M.S.]).

Der Karitébaum ist ein Baum, der durch die einzigartige Eigenschaft des überaus langsamen Wachstums- und Reifeprozesses gekennzeichnet ist. Im Alter von drei Jahren ist der Baum erst 25 cm groß, erst mit 15 Jahren blüht er zum ersten Mal. Mit 20 Jahren erreicht der Baum eine Höhe von fünf Metern und gibt seine ersten Früchte. Erst mit 40 bis 50 Jahren ist er „erwachsen“ und kann einen mehr oder weniger regelmäßigen Ertrag von Früchten aufweisen. Mit 100 Jahren wird der Karitébaum zu einem „guten Produzenten, der bis ins hohe Alter von zwei- bis dreihundert Jahren Früchte gibt“ (Doumbia/Keita 1987: 32 [3, M. S.]). Durch diesen „gemütlichen“ Wachstumsrhythmus ist es seit jeher eine große Schwierigkeit, jegliche genaue Studien über „das Leben“ des Karitébaums durchzuführen, da das Leben der Menschen zu kurz ist, um seinen gesamten Entwicklungsweg zu erleben und ihn dadurch erforschen zu können.

Eine weitere, bis dato ungeklärte Eigenschaft des Karitébaumes ist, dass seine Produktion von einem Jahr auf das nächste stark variieren kann: es ist durchaus gängig, dass ein Baum, der heuer eine bestimmte Menge an Nüssen liefert, das nächste Jahr nicht einmal die Hälfte des Ertrages erreicht. „Nicht jedes Jahr blühen alle Bäume und 20% der Bäume, die blühen, tragen keine Früchte“ (Sidibé 1989: 9 [4, M. S.]). Es gibt für diese Gegebenheit keine wissenschaftlich erwiesenen Erklärungsmodelle; Bala Camarra, ein Händler aus Siby, erklärte mir, dass es eine Verbindung zwischen Ertrag der Karitébäume und Feuer gäbe: „Nach einem sehr zerstörerischen Feuer scheint es, dass die Karitébäume, die davon betroffen waren, einen sehr guten Ertrag für das besagte Jahr aufweisen können, in den folgenden Jahren jedoch sehr wenig produktiv sind“ (Camarra Bala im Interview am 19.02.2008, [5, M. S.]). Gegen diese Behauptung spricht, dass auch Bäume, die nie mit einem Feuer in Berührung gekommen sind, keine regelmäßige Produktion aufweisen können, bzw. ein Jahr einen sehr reichen Ertrag und das darauf folgende einen sehr spärlichen Ertrag haben können: diese jährlichen Ertragsschwankungen stehen in einem direkten Zusammenhang mit Preisschwankungen und mit Überschuss oder Knappheit der geernteten Nüsse und der verarbeiteten Butter.

Der Karitébaum ist von den unterschiedlichen klimatischen Phasen des Jahres abhängig; nicht alle Bäume der westafrikanischen Savanne blühen gleichzeitig; dies hängt von der jeweiligen Dauer der Regen- und Trockenzeit ab. In Mali beginnt die Blüte der Karitébäume nach der Regenzeit – frühestens im November - und dauert bis März: in dieser Zeit wachsen die Blätter hervor, die ersten Blüten beginnen im Januar zu sprießen. Fünfzig Tage nach den ersten Blüten gibt der Karitébaum seine ersten Früchte, die von Februar bis Juni wachsen und reifen; erst im Juni beginnt die

Sammelzeit der herabgefallenen Früchte, die bis etwa September andauert. Vom Osten nach Westen verkürzt sich der Zyklus und die Bäume blühen weniger lange (vgl. Doumbia/Keita 1987: 37). Der wichtigste Teil des Karitébaumes sind seine Nüsse, die oval sind und von einer Schale geschützt werden. In diesen Nüssen befinden sich eine Art Mandeln, die bei Erreichung der Reife die Schale vollkommen ausfüllen: 50kg frischer Nüsse ergeben 30kg getrockneter Nüsse, die wiederum 20kg an (zur Verarbeitung oder zum Verkauf bereiten) Mandeln hergeben (ebd.: 23).

1.3 Traditionelle Verwendung der Karitébutter

„Karitébutter ist sehr gut...sehr gut...wir braten damit Fleisch und kochen damit Soßen...wir reiben sie uns ein; wir rösten damit die Reste und kochen damit Bohnen: bevor sie fertig sind, schneiden wir Zwiebeln auf und rösten sie in der Butter; dann wird dies mit den Bohnen vermischt und gegessen“

(Safiatu Camarra im Interview am 30.04.2008 [6, M. S.])

Al Omarī⁴⁶ beschreibt die lokale Verwendung und Verarbeitung der Karitéfrucht im Jahre 1927 folgendermaßen:

„Ein Baum namens Karité (Schibutterbaum) hat eine Frucht, die der Zitrone ähnelt und deren Geschmack an eine Birne erinnert; im Inneren ist ein fleischiger Kern: Man nimmt diesen Kern, wenn er frisch ist, zerstößt ihn und erhält daraus eine Art Butter; man braucht sie, um die Häuser zu tünchen, um die Lampen zu versorgen und um Seife herzustellen. Wenn man diese Butter essbar machen will, lässt man sie nach folgender Methode stark erhitzen: Man stellt sie auf ein kleines Feuer, bedeckt sie und lässt sie dort bis sie sehr stark siedet; derjenige, der den Vorgang durchführt, überwacht ihn mit größter Sorgfalt und mischt mehrmals ganz langsam Wasser zu: Aus Vorsicht lässt er sie nie zugedeckt, bis sie den notwendigen Dickigkeitsgrad erreicht hat; dann lässt man sie kalt werden und verwendet sie in der Ernährung wie die Butter. Wenn sich der Deckel plötzlich hebt, entweicht der (heiße) Inhalt, steigt bis zum Dach empor und verursacht manchmal eine Feuersbrunst, die das Haus niederbrennt, sich ausbreitet und sogar das Dorf niederbrennt“ (Al Omarī [„Die Nahrungsmittel im Sudan“, 1927] zitiert in Fischer 1982: 109).

Diese Beschreibung, die schon fast einhundert Jahre zurück liegt, kann – mit Ausnahme des letzten

⁴⁶ Al Omarī ist ein arabischer Autor, der in Ägypten von 1301-1349 lebte; er selbst hatte niemals den damaligen Sudan besucht, doch er basierte seine Schriften auf orale Überlieferungen der damaligen Zeit, die er häufig wörtlich wiedergab; zu seinen Informanten zählte unter anderem Ad- Dukkali, der 35 Jahre lang in Mali gelebt hatte und indirekt auch Mansa Musa, König des Reiches von Mali, der einige Zeit in Kairo verbracht hatte (vgl. Lewicki 1974: 16)

Satzes, der besagt, dass die Butter eine Feuersbrunst erzeugen könne, die ganze Dörfer niederbrenne (was ich mir nicht vorstellen kann, außer wenn sie mit Wasser in Berührung kommt, was für jegliche Art von heißen Ölen problematisch ist) - bis in die heutigen Tage als aktuell bezeichnet werden. Die Karitébutter ist immer noch das – zumindest in den ländlichen Gebieten Malis und anderer westafrikanischer Länder - am häufigsten verwendete pflanzliche Öl zum Kochen, Braten und Rösten; das Fett verleiht vielen traditionellen Gerichten einen typischen Geschmack, wobei es in Mali vor allem in den diversen Soßen, wie etwa *Soumbalaji*⁴⁷ oder *Diabaji*⁴⁸ verwendet wird; es dient auch als Basisfett zum Braten von Ignam und Kartoffeln und zur Zubereitung von *Samε*.⁴⁹

Al Omarī klammert in seiner Beschreibung jedoch den medizinischen Gebrauch der Butter aus, obwohl die Karitébutter in der traditionellen westafrikanischen Medizin seit Jahrhunderten einen sehr wichtigen Stellenwert hat: sie ist das Fett, das als Basis für die Herstellung der meisten traditionellen Medikamente dient, indem sie mit Wurzeln, Rindern und Blättern vermischt wird. In ihrer natürlichen Form hilft die Karitébutter gegen Verkühlungen und Rheuma; ein Stück der Butter, das auf Feuer geräuchert wird, soll sogar hartnäckige Hirnhautentzündungen heilen (vgl. Doumbia/ Keita 1987: 78, Sidibé 1989: 3). Weiter wird die Butter mit heilender Wirkung bei Verletzungen und Verbrennungen auf die Haut aufgetragen und vermischt mit Tabak wird sie bei Infektionen und Beschneidungen verwendet um die Heilung zu beschleunigen. Auch soll sie gegen Dermatoze, Geschwüre, Falten, spröde und rissige Haut sehr wirksam sein (Sidibé 1989: 3). Vor allem Frauen verwenden die Butter als entspannendes Massageöl für sich selbst und ihre Kinder; ein weiterer wichtiger Verwendungszweck besteht in der traditionellen Kosmetik: die Butter wird auf Haare und Körper aufgetragen, gilt als Basisfett für Parfums und dient zur Herstellung von traditioneller Seife (vgl. ebd.). Brenda Chalfin beschreibt, wie wichtig die Karitébutter für Frauen im Nordosten Ghanas ist: „Women around the time of delivery may sit over basins of warm water and shea oil to facilitate parturition. Wheter to celberate marriage or childbirth, shea is what one woman gives another. When a pregnant woman comes to market to buy a large pot of butter, you know her time is near“ (Chalfin 2004: 7). Des weiteren soll die Karitébutter effektiv gegen Sonneneinstrahlung schützen, gut für die Durchblutung sein und förderlich für die Regulation der Drüsenfunktion sein (vgl. Doumbia/ Keita 1987: 78).

⁴⁷ Soße auf Basis von *Soumbala*, ein Gewürz, das aus Samen der Früchte des *Néré*-Baums („*Parkia biglobosa*“ vgl. Lewicki 1974: 174) gewonnen wird

⁴⁸ *Diaba* (Bambara: Zwiebel), *ji* (Bambara: Soße, Wasser); *Diabaji* ist die Bezeichnung für eine Soße auf der Basis von Zwiebeln

⁴⁹ *Samε* ist die Bambarabezeichnung für Reisfleisch, ein ursprünglich aus dem Senegal stammendes Gericht, das aus Gemüse, Reis und optional Fleisch oder Fisch besteht

Auf einen weiteren Verwendungszweck – dessen Fortbestehen bis in die heutige Zeit von mir nicht beobachtet werden konnte – weisen Doumbia und Keita hin: „In Zeiten der Treibstoffknappheit, während des Krieges, wurde die Karitébutter in ihrem Rohzustand für den Antrieb von Motoren oder Generatoren verwendet“ (ebd., vgl. auch Sidibé 1989: 3, [7, M. S.]).

Sidibé verweist zusätzlich auf die Eignung von Karitébäumen traditionelle Bienenkörbe einzurichten: die Blüten des Baumes geben einen sehr guten Honig, der von der ländlichen Bevölkerung gewonnen wird. Des weiteren spricht er eine gewisse Raupe an, *Citrina butyrospermi*, die sich ausschließlich von den proteinreichen Karitéblättern ernährt und eine beliebte Mahlzeit vieler malischer Ethnien ist (vgl. Sidibé 1989: 2).

Alle diese natürlichen Eigenschaften und traditionellen Anwendungsbereiche der Karitébutter erklären die immer steigende Nachfrage seitens europäischer, amerikanischer und japanischer AkteurInnen und die vermehrte Verwendung der Butter in der Produktion von Cremes, Körperlotions, Sonnencremen, Shampoos, Medikamenten und Lebensmitteln.

1.4 Traditionelle Verarbeitung der Karitéfrüchte

„Caillié describes the production of shea butter by the Mandingoes [...] the kernels were exposed in the sun for several days to dry; then they were pounded to a meal in a mortar [...] After pounding, the mass was put into a large calabash and mixed with water [...] The butter so prepared was wrapped in the leaves of trees; in this way it could be preserved for two years without going bad“

(Lewicki 1974: 106 ff)

Diese Beschreibung über die Mandinka im heutigen Guinea aus dem Jahre 1830 könnte genauso eine (verkürzte) Beschreibung heutiger Verarbeitungsmethoden sein. Doch es scheint mir notwendig, ein bisschen genauer auf den Verarbeitungsprozess der Karitéfrüchte einzugehen, da die Unterstreichung der Penibilität desselben oft die Grundlage für entwicklungspolitische Interventionen darstellt. Auch wird die Beharrlichkeit des traditionellen Verarbeitungsprozesses – wie in folgenden Kapiteln noch deutlicher zum Ausdruck kommen wird – oft als „schlecht“, als „unrein“, ja sogar als „Ursache für die Stagnation von Entwicklung“ angeführt, wobei das Wissen und Können, das von den ländlichen Produzentinnen investiert wird, meist unberücksichtigt bleibt

und somit devalorisiert wird.⁵⁰

Nach dem Sammeln, das sich auf die frühen Morgenstunden (ca. vier/fünf Uhr bis acht Uhr) beschränkt, werden die Karitéfrüchte – regional unterschiedlich – auf verschiedene Weisen konserviert, indem sie entweder zur Fermentierung vergraben, an der Sonne getrocknet, oder gekocht werden: die Art der Konservierung ist sehr wichtig, da die Frauen meist keine Zeit haben, sich sofort der Verarbeitung der Karitéfrüchte zu widmen: die Reife und somit das Sammeln der Früchte fallen in die arbeitsintensive Regenzeit (Zeit der intensiven landwirtschaftlichen Tätigkeiten).

Sobald die Zeit der Verarbeitung naht (etwa Oktober-November bis spätestens April) werden die vergrabenen Nüsse nochmals nach getrocknet (meist auf einem Ofen, wo sie langsam dahin räuchern), um den Feuchtigkeitsanteil zu verringern: dadurch löst sich das Fruchtfleisch von den Schalen, was von einem Tag bis zu etwa einer Woche dauert. Nüsse, die zum Zweck der Konservierung sofort nach der Ernte an der Sonne getrocknet wurden oder aufgekocht wurden, müssen nicht ein zweites mal nach getrocknet werden und können für eine längere Zeit eine bessere Qualität als geräucherte Nüsse aufweisen; außerdem sind sie geruchloser.

Die Nüsse werden nun (von den Frauen und Kindern) geschält: nach dem Prozess des Schälens beginnt die gemeinschaftliche Arbeit des Verarbeitens der Mandeln zur Karitébutter:

Die Mandeln werden als erstes mit einem großen Mörser zerstampft: etwa eine halbe Stunde lang zerstampfen die Frauen die Mandeln pro Mörser, wobei ich schon beobachten durfte, wie bestimmte Frauen diese äußerst anstrengende Tätigkeit bis zu zwei Stunden lang ausübten; sie werden meist von Gesängen und Tänzen älterer Frauen begleitet, die den Rhythmus vorgeben und den Arbeitsprozess begleiten und durch lehrreiche Ratschläge überwachen.

Durch das Zerstampfen tritt nach etwa einer halben Stunde eine schokoladenartige Masse hervor, die im Anschluss (optional) auf großen Steinen gerieben wird, mit dem Ziel, das Heraustreten der Fettzellen und das Gewinnen des Öls zu erleichtern.

Die geriebene Paste wird nun zum Zwecke des Butterns mit kaltem bis lauwarmen Wasser vermischt (die Proportion muss genau stimmen, ansonsten wird der ganze Prozess umsonst sein): diese Mischung wird von den Frauen in einer sehr energieintensiven Praxis im gleichmäßigen Rhythmus mit den Händen umgerührt bis das Fett an der Oberfläche hervortritt; dabei darf das Gesamte eine Temperatur von 35° nicht überschreiten und diejenige(n), die in diesen Prozess involviert sind, dürfen es nicht wagen, sich (auch nur kurz) auszuruhen, denn das hätte zur Folge,

⁵⁰ Vgl. Kapitel IV/2.4 *Schutz der Karitébäume in Vergangenheit und Gegenwart* „*Ton be shi la*“ und Kapitel IV/3.4 *Neues Wissen-Welches Wissen? Die Macht des kulturellen Kapitals*

dass ein Teil des Öls nicht extrahiert werden könnte. Sobald sich das Öl an der Oberfläche absetzt, wird es entnommen, mehrere Male gewaschen und dann ein bis zwei Stunden gekocht, bis es wiederum schmilzt: dadurch lagern sich die Unreinheiten am Boden ab, das überschüssige Wasser kann verdünsten und die Butter verfestigt sich und tritt in einem reinen Zustand hervor.

Nun wird die Butter entweder in luftdichten Gefäßen in den traditionellen Lehmspeichern aufbewahrt oder in *Worɔ*⁵¹-Blätter eingewickelt (eins bis sieben Kilogramm) und zu den lokalen Märkten gebracht, wo sie entweder in kleinsten Mengen zu jeweils 25 oder 50 CFA⁵² an die lokale Bevölkerung oder in größeren Mengen an HändlerInnen verkauft wird, die sie bis in den Senegal, nach Gambia, in die Elfenbeinküste oder in den Niger transportieren, wo die traditionell verarbeitete malische Butter vor allem wegen ihrer medizinischen Eigenheiten sehr gefragt ist.

Die traditionelle Verarbeitung der Karitébutter ist eine rein „weibliche“ Aktivität, kein malischer oder westafrikanischer Mann hat Einblick in die traditionellen Konservierungs- und Verarbeitungsprozesse der Frauen. Brenda Chalfin unterstreicht bezüglich ihrer Untersuchungen in Ghana, dass im Prozess der traditionellen Karitéverarbeitung die Frau sozusagen „ihr eigener Herr ist“: „With regard to shea [...] women exercise substantial control over resources, including their own labor and the labor of other females. The work of shea processing and trade enables women to gain status and recognition – not to mention material rewards – within both the domestic context and the public realm beyond it“ (Chalfin 2004: 13)⁵³. Die Ressource Karité ist dem Wissen der Frauen unterlegen, die die Verarbeitung in einer gemeinschaftlichen Arbeit bewältigen: wo auch immer ich die Verarbeitung von Karité miterleben durfte, waren mindestens drei, höchstens etwa 10 bis 15 Frauen am Werk, die die penible Arbeit geschickt untereinander aufteilten: die älteren Frauen waren (und sind) meist diejenigen, die durch ihre langjährigen Erfahrungen die Anweisungen geben, während jüngere Frauen die harte Arbeit ausführen. Chalfin umschreibt die traditionelle Arbeitsteilung treffend: „The youngest women – daughters, daughters-in-law, and junior wives-are the source of labour, middle-aged women, the source of capital, and older women, the source of expert knowledge“ (ebd.: 10).

Der traditionelle Transformationsprozess der Karitébutter, wie ich ihn erleben konnte, ist ein Paradebeispiel für kollektive Arbeit, die bis ins kleinste Detail geregelt ist: Jede Frau weiß genau, was sie wann zu tun hat; ein Entsandter von CEPAZE (Centre d'Echanges et Promotion des Artisans en Zone à Equiper) teilt diesen meinen Eindruck und beschreibt in folgendermaßen: „Alles war rigoros geregelt, als ob ein unsichtbarer Dirigent anwesend wäre“ (CEPAZE 1999: 5, [8, M. S.]).

⁵¹ Große Blätter der *Worɔ*-Pflanze

⁵² 25 CFA entsprechen knappen 5 Eurocent

⁵³ Die Rolle der Frau als „ihr eigener Herr“ wird durch Interventionen von außen, durch neue Ressourcen u.s.w. modifiziert. Mehr dazu in Kapitel IV/ 3.1.6 *Männliche Interessenten in einer weiblichen Domäne*

1.5 Erste Interessen und Interventionen „von außen“⁵⁴

1.5.1 Karité während der Kolonialzeit

Die europäischen kolonialen Regierungen haben sich ganz im Sinne der von ihnen praktizierten Ausbeutungspraktiken für (fast) alle Rohstoffe und natürlichen Ressourcen Afrikas interessiert: so war es auch mit den Früchten und dem Holz der Karitébäume. Seit der Kolonialzeit zeigten europäische Staaten für die Karitébäume Interesse, doch es gab im heutigen Mali und damaligen Französisch-Westafrika bis in die fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts keine bedeutenden außerafrikanischen Handelsbeziehungen. Es gab in Mali einzig die *Huilerie et Savonnerie de Koulikoro*⁵⁵, die noch während der Kolonialzeit Karitémandeln für die Herstellung von Seife kaufte (Sidibé 1989: 5) und erste experimentelle Studien über den Karitébaum in Auftrag gab (ebd.: 7). Das Holz der Karitébäume traf hingegen schon früh auf das Interesse der Kolonialisten: „Die Kolonialisten verwendeten es als Holz zum Bauen oder zum industriellen Heizen, um Eisenbahnlinien und Flußschiffe zu bauen“ (ebd., [9, M. S.]). Erst in den dreißiger Jahren begann eine zaghafte Nachfrage aus Europa, wobei ab diesem Zeitpunkt die Mandeln um 0,35 CFA⁵⁶ pro Kilogramm exportiert wurden; schon zur damaligen Zeit stellte das Problem der schlechten Verkehrsverbindungen eines der Hauptprobleme dar. Die Problematik des Transports wurde auch im Jahre 1917 von Jumelle Henry angesprochen, der für das Koloniale Museum von Marseille arbeitete und über den Karitébaum, der schon damals zum Bestand des Museums zählte, folgendes schrieb:

„Die Karitébutter ist in der Seifenindustrie sehr gefragt, wobei das Ausbreitungsgebiet des Baumes, das sich auf das Landesinnere konzentriert, den Transport schwierig und teuer macht; das ist der wichtigste Grund dafür, dass die Verwendung seiner Produkte beschränkt ist. Wie auch immer, es wäre wichtiger, das verarbeitete Fett als die unverarbeiteten Mandeln zu exportieren; es wäre wünschenswert, dass europäische Transformationseinheiten installiert würden, die das rohe Produkt von den Indigenen kaufen könnten. Auf diese Weise würde die Butter besser verarbeitet werden und Frankreich in einem pureren Zustand als das indigene Produkt es ist erreichen“ (Jumelle 1917: 67, [10, M. S.])

Interessant an dieser Passage ist, dass er als einer der einzigen den Export der verarbeiteten Butter dem Export der Mandeln bevorzugte, natürlich unter der Bedingung, dass *europäische* Industriebetriebe für die Transformation vor Ort verantwortlich sein sollten.

⁵⁴ Im Folgenden geht es um einen geschichtlichen Abriss, der erste Interventionen von außen im Sinne kolonial- und postkolonialstaatlicher Interventionen nachzeichnen soll. Entwicklungspolitische Interventionen (im Sinne einer Zusammenarbeit staatlicher Ministerien, lokaler NGOs und ausländischer Geldgeber) werden u.a. verstreut über das Kapitel IV/3. *AkteurInnen im Feld der Karitéverarbeitung in Mali: Kapital- und Machtverlagerungen* behandelt

⁵⁵ Öl- und Seifenfabrik Koulikoro (M. S.)

⁵⁶ Entspricht nicht einmal einem Eurocent

Im innerafrikanischen Handel wurde schon in frühesten Zeiten rege mit Karitébutter Handel getrieben; die Butter wurde vor allem außerhalb ihres Verbreitungsgebietes schon seit langer Zeit als Luxusgut verstanden: „Outside the savanna zone – whether the Sahel, coast or forest – shea was a luxury item, fetching a considerably higher price in the markets of Kumasi than in the savanna in the teens and twenties“ (Chalfin 2004: 105).

In den englischen Kolonien unterschied sich die Lage vom französischen Einflussgebiet: aus malischer Perspektive führen Doumbia und Keita an, dass englische Kolonien bedeutend weniger Probleme beim außereuropäischen Handel mit Karitéprodukten hatten und regere Geschäfte mit diesem Gut abwickelten: „Der englische Markt schien weniger Probleme mit dem Import von Karité zu haben, 1895 wurden bereits 23,7 Tonnen aus Lagos importiert“ (Doumbia/ Keita 1987: 71, [11, M. S.]). In den 20er Jahren begannen die kolonialen Beamten Ghanas die Vorkommnisse und Eigenschaften der Karitébäume - ganz im Sinne eines Ausfindigmachens kommerzieller Potenziale diverser Ressourcen - zu dokumentieren: „The survey was to document the quantity of butter produced in each district; the yield of a given quantity of nuts; the fraction of available nuts collected and reasons why nuts were left uncollected [...]“ (Chalfin 2004: 111). Die koloniale Administration sah die Karitéprodukte jedoch im Gegensatz zu den AkteurInnen des innerafrikanischen Handels als industrielles Rohmaterial, das auf dem Weltmarkt billig verkauft werden sollte; innerhalb Westafrika galt die verarbeitete Butter aus Mali und anderen Ländern hingegen immer schon als Luxusgut (vgl. ebd.: 105).

1.5.2 Neue Interessen nach der Unabhängigkeit

Wie bereits erwähnt war das Interesse am Karitébaum und seiner Butter im kolonialen Mali erstaunlich klein. Erst mit der Erlangung der Unabhängigkeit begannen sich die malischen Autoritäten zunehmend für die Karitébäume und ihre Produkte zu interessieren, wobei der Schwerpunkt des Interesses vor allem in den Exportbeziehungen lag: im Jahre 1961 wurden als erste „staatliche“ Schritte diverse Monopolisierungen eingeführt: die SOMEX (Société d'Importation et d'Exportation⁵⁷) erhielt von 1961 bis 1972 das Monopol für die Kommerzialisierung und den Export der Mandeln, der SEPOM⁵⁸ (Société des Oléagineux au Mali⁵⁹) wurde 1973 das Monopol für den Export der Butter verliehen (vgl. Doumbia/ Keita 1987:

⁵⁷ Gesellschaft für Import und Export (M. S.)

⁵⁸ SEPOM ist die Nachfolgefirma der kolonialen *Huilerie et Savonnerie de Koulikoro*

⁵⁹ Gesellschaft der Ölprodukte Malis (M. S.)

II). Sie war der erste Betrieb, der nicht nur die rohe Butter produzierte, sondern auch die Creme „*Karitéa*“, die jedoch nicht genügend Bekanntheitsgrad erlangte, um erfolgreich vertrieben werden zu können.

Im Jahre 1979 wurde der Handel mit Karitémandeln durch den Artikel 4 des Dekrets 336 vollkommen liberalisiert: „Die Kommerzialisierung der Mandeln des Karitébaumes ist frei. Dennoch müssen alle geeigneten Personen, die an der Durchführung von Exporten interessiert sind, bestimmte Formulare bei der Nationalen Direktion für ökonomische Angelegenheiten ausfüllen“ (Doumbia/ Keita 1987: 72 [12, M. S.]). Nur drei Jahre lang wurde es Exporteuren ermöglicht, Mandeln in diverse Teile der Welt zu exportieren, wobei über die Menge der getätigten Exporte keine Quellen vorliegen.

Schon im Jahre 1982 wurde der Export der Mandeln verboten, um dem erstmals aufkommenden Gedanken der Revitalisierung und Förderung der heimischen Transformationsindustrie gerecht zu werden (ebd.). Neun Jahre lang wurde versucht, die heimische Verarbeitung zu stärken, indem vor allem industrielle Transformationseinheiten eingeführt wurden, wie beispielsweise die SIKA Mali (Société Industrielle de Karité au Mali⁶⁰), die die Mandeln, die auf den lokalen Märkten durch ZwischenhändlerInnen erworben wurden und in die Hauptstadt gebracht wurden, auf ihren Gehalt an Säure und auf den Prozentsatz an Unreinheiten prüfte um sie dann zu roher gefilterter Butter zu verarbeiten (vgl. Sow 1987: 14ff). Vom Ergebnis der von ihnen durchgeführten Tests hing der Wert der Mandeln ab, der sich im Preis wieder spiegelte, der an die ZwischenhändlerInnen gezahlt wurde; dies wirkte sich in Folge wiederum auf den Preis aus, den die lokalen SammlerInnen für ihre Nüsse bezahlt bekamen.

Im Jahre 1991 wurde das Exportverbot der Mandeln wieder aufgehoben (vgl. Doumbia/ Keita 1987: 73), was – wie wir später sehen werden – in eine wilde, desorganisierte Jagd nach Kariténüssen seitens unterschiedlichster AkteurInnen in malischen ländlichen Gebieten führen wird.

In diesen anfänglichen staatlichen Interventionen in den Karitébuttersektor liegen die Wurzeln heutiger Machtkonzentrationen und Machtbeziehungen; von Anfang an war der Staat nicht an einem besseren Verdienst für die lokale rurale Bevölkerung interessiert, es ging der malischen Regierung vielmehr darum, industrielle Transformationseinheiten (und damit Arbeitsplätze im urbanen Raum) zu schaffen und dadurch die eigene Position (und die Position von bekannten oder verwandten Industriellen) auf dem Exportmarkt zu stärken. Der malische Staat hat es versäumt, rurale Produzentinnen von Anfang an in seine Politik mit einzubeziehen und sie als Expertinnen der Materie bzw. als Entscheidungsträgerinnen im Umgang mit der wertvollen Ressource Karité

⁶⁰ Industrielle Gemeinschaft für Karité in Mali (M. S.)

anzuerkennen.

Mit dem Beginn des staatlichen Interesses an Karitéprodukten und mit der Einführung zentralistischer Transformationseinheiten begannen HändlerInnen aus urbanen Zentren (die meist nicht nur an Karitéprodukten, sondern auch an Erdnüssen, Cashewnüssen, Zucker, Hirse und so weiter interessiert sind) in die Dörfer zu reisen, um auf den lokalen Märkten Mandeln zu niedrigen Preisen zu erwerben; der Handel mit Karité kam anfänglich nur für jene Gebiete in Frage, die durch eine gute Straße mit den urbanen Ballungszentren verbunden waren: wer etwas verdienen wollte (und heutzutage will), der musste sich (und muss sich immer noch) in Gebiete begeben, die entweder durch eine gute Straße mit größeren Städten wie Bamako, Ségou, Mopti oder Djenné verbunden sind oder über einen bedeutenden Markt verfügen (wobei das erstere meist mit dem letzteren einher geht). Dadurch wurden von Anfang an erstens die städtischen BewohnerInnen, und unter ihnen vor allem die AkteurInnen aus der Industrie, und zweitens die HändlerInnen ermächtigt; die ländliche Bevölkerung spielte von Anfang an die Rolle der unter bezahlten Lieferanten eines (noch) wertlosen Rohstoffs, der erst durch die Verarbeitung an (auch im Ausland) anerkannten Wert gewinnen konnte und immer noch kann.

Doch trotz all dieser staatlichen Bemühungen, die industrielle Verarbeitung vor Ort zu fördern, wurden all diese Transformationseinheiten noch in den 80er Jahren geschlossen. Als der Hauptgrund werden „difficultés d'approvisionnement“⁶¹ (Sidibé 1989: 5, vgl. auch Doumbia/Keita 1987) angeführt.

⁶¹ „Belieferungsprobleme“ (M. S.). Das malische Potenzial an Karitémandeln wurde 1989 auf fast 190 000 Tonnen pro Jahr geschätzt, von denen im selben Jahr nur etwa 80 000 (43%) gesammelt wurden (vgl. Sidibé 1989: 7). Da die industriellen Transformationseinheiten aufgrund mangelnder Belieferung geschlossen wurden, begannen in Mali die Jahrzehnte der Forschung über mögliche Ursachen der geringen Sammelkapazität des Landes, in denen zahlreiche Probleme identifiziert wurden: Parasitenbefall, Alterung der Bestände, Abholzungen und Brände, Ineffizienz traditioneller Sammelmethode (vgl. ebd.: 6). Dass die Frauen neben all ihrer alltäglichen Tätigkeiten nicht mehr Zeit haben um mehr Kariténüsse zu sammeln, dass sie die Kariténüsse nicht primär als käufliche und verkäufliche Ware sehen oder dass das Zurückhalten der (um einen Spottpreis verkäuflichen) Nüsse eine Strategie der bäuerlichen Bevölkerung sein könnte, um nicht tatenlos dem Ausverkauf der eigenen Ressourcen zu zu schauen, wird – wenn überhaupt – nur am Rande bemerkt

1.5.3 Die Kosmetik- und Schokoladenindustrie

Auch wenn der Karitébutter immer mehr Aufmerksamkeit in der Kosmetikindustrie geschenkt wird, bleibt die Nachfrage aus der Schokoladenindustrie die wichtigste Variable im weltweiten Spiel von Angebot und Nachfrage: schon seit Mitte der 80er Jahre wird die Karitébutter als CBS (Cocoa Butter Substitute) in der Herstellung von Schokolade verwendet (Chalfin 2004: 161).

Mitte der 90er kam es zu einem langen Verhandlungsprozess zwischen den verschiedenen Mitgliedsstaaten der EU, in dem es darum ging, eine Einigung in der Verwendung von CBS zu finden. Dieser Verhandlungsprozess, der sich über fast zehn Jahre hinaus zog, wird auch als *Chocolate War* bezeichnet (vgl. ebd.: 164). Frankreich, Italien, Spanien und Belgien lehnten die Verwendung von CBS ab, während andere Staaten wie etwa die Niederlande oder Dänemark⁶² sich sehr für eine vermehrte Verwendung von CBS einsetzten. Ähnliche Interessenskonflikte waren in Afrika zu verzeichnen: Je nach dem, ob die Länder sich eher auf die Kakaobutter- oder auf die Karitébutterproduktion spezialisiert hatten, vertraten sie unterschiedliche Standpunkte: „Mali and Burkina Faso, two of the leading suppliers of the shea to the world market, endorsed the perspective of those EU members advocating for the use of cocoa butter substitutes in European Chocolate. Neither Ghana nor Côte d'Ivoire, which also exported shea, however sought to represent the interest of the shea producers within their country“ (ebd.: 273). Von Staaten, die viel Kakaobutter produzieren und exportieren (Ghana, Elfenbeinküste) wurde eine Änderung der EU-Richtlinien als eine große Gefahr gesehen, und die Karitébutter wurde oft als unrein, als nicht gut genug oder als nicht ausreichend bezeichnet. Die InteressensvertreterInnen karitéproduzierender Staaten setzten sich hingegen sehr für eine Lockerung der Richtlinien ein, eine malische Delegation⁶³ reiste im Jahre 1994 beispielsweise sogar nach Brüssel um mit diversen EntscheidungsträgerInnen in Kontakt zu treten und den malischen Standpunkt einzubringen:

„Die Republik Mali hat ein natürliches Interesse am Schutz und an der Exportförderung der Karitémandeln und der Karitébutter. Unser Land weist enorme Potenziale an Karitémandeln auf, zwischen 70 000 und 100 000 Tonnen jährlich [...] Deshalb wurden der Export der Mandeln wie auch die lokale Transformation durchgehend von unseren Autoritäten unterstützt. Der Produktionssektor der Karitéprodukte ist für einen großen Teil der ruralen Bevölkerung eine substantielle ökonomische Aktivität, vor allem für die Frauen: das Sammeln und die Verarbeitung der Mandeln sind Aktivitäten, die strengstens den Frauen vorbehalten sind. Durch das Entwickeln dieser Aktivitäten kann ihnen ein regelmäßiges

⁶² Es sei hier vermerkt, dass sich die größten industriellen Transformationseinheiten von Karitémandeln in diesen beiden Staaten befinden, womit das große Interesse derselben für eine vermehrte Verwendung von Karitébutter als Ersatz für Kakaobutter in der Schokoladenindustrie zu rechtfertigen ist

⁶³ Die Delegation bestand aus zwei Personen: Madame Fanta Coulibaly (Technische Beraterin des Ministeriums für ländliche Entwicklung und Umwelt) und Monsieur Abel Keita (Chef der HUICOMA-Industrieeinheit zur Ausschöpfung von Baumwolle und Ölen in Mali)

Einkommen garantiert werden und sie können sich in ihrem sozialen Kontext bestätigen, indem sie Genossenschaften gründen“ (Ministère du Développement Rural 1994: 4, [13, M. S.])

Aus dem Standpunkt des Ministeriums für ländliche Entwicklung und Umwelt können wir herauslesen, dass schon damals unter dem Vorwand der Interessenvertretung der armen, ländlichen Frauen (auch und vor allem) andere Interessen – und zwar jene der Industriellen und der ExporteurInnen – vertreten wurden. Obwohl sich die malischen Gesandten so sehr im Namen der Frauen für die Verwendung von Karitémandeln in der europäischen Schokoladenindustrie eingesetzt hatten, gab es im Jahre 1994 keine einzige lokale, genossenschaftlich organisierte Transformationseinheit in Mali, zu der sich sammelnde oder verarbeitende Frauen zusammengeschlossen hätten um sich einen regelmäßigen Verdienst zu sichern. Doumbia und Keita verstehen es ausgezeichnet, die Ursache für das Manko an technischen Innovationen und semiindustriellen oder industriellen Transformationseinheiten bei der „Ignoranz“ der Frauen selbst anzusiedeln:

„Vor dem kolonialen Export und der Einrichtung zweier industrieller Einheiten zur Transformation der Karitémandeln gab es weder eine Presse, noch jeglichen Verkauf von Mandeln in Mali. Paradoxerweise scheinen die Mandinkafrauen bis heute nicht die Wichtigkeit von Pressen und industriellen Einheiten zu verstehen“ (Doumbia/ Keita 1987: II, [14, M. S.])

In einem von mir durchgeführten Interview kam zur Sprache, dass jetzt, im Jahre 2008, also 14 Jahre nach der besagten Mission für mehr CBS in den europäischen Schokoladen, eine direkte Zusammenarbeit zwischen lokalen Produzentinnen mit wichtigen AkteurInnen aus der Kosmetik- oder Lebensmittelindustrie wieder aufgrund der Unmöglichkeit, die große Nachfrage nach transformierter roher Butter unter den gegebenen Produktionsverhältnissen zu erfüllen, scheitert:

„Als wir zum Beispiel den Versuch gemacht haben mit L'Oréal aus Frankreich zu kollaborieren, L'Oréal ist 'ein großer Kopf' ... aber ich glaube, dass nicht einmal alle Frauen Malis, wenn sie sich zusammenschließen würden, die Nachfrage von L'Oréal unter diesen Bedingungen der Produktion erfüllen könnten“ (Sidibé Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008, [15, M. S.])

Im Juni 2000 wurde schließlich die neue EU- Richtlinie („Richtlinie 2000/36/EC“) festgesetzt: demnach ist in allen Mitgliedsstaaten der EU bei der Herstellung von Schokolade die Verwendung von maximal fünf Prozent an CBS (und somit unter anderem Karitébutter) erlaubt (vgl. Chalfin 2004: 170). Diese Bestimmung hat für die lokalen ProduzentInnen, die wieder einmal als „Alibi“

für die großen Bemühungen seitens des malischen Staates und der malischen Exportindustrie erhalten mussten, keine bis negative Auswirkungen: auf die „Fuite des amandes“⁶⁴, auf die Gegebenheit, dass meistens zu wenige Mandeln gesammelt werden und auf lokale Implikationen des vermehrten Exports werde ich im Kapitel IV/ 3.2 *Der Export: Lokale Ressourcenknappheit durch Intervention von außen?* genauer eingehen.

Das „Verteufeln“ der Karitébutter seitens einiger Mitgliedsstaaten der EU und einiger afrikanischer Staaten steht in einem eigenartigen Zusammenhang mit der Entdeckung derselben in der Kosmetikindustrie, wo sie als Produkt der Reinheit vor allem in „Elitemärkten“ als Zusatz verwendet wird: „The development of this new market niche for shea butter was driven by the very same ideals regarding nature, purity, and renewal that had been voiced by backers of the anti-shea movement in the chocolate industry [...] In short, shea butter represented the very same values to the cosmetics, beauty, and health sector that the new chocolate presented to the confection industry“ (ebd.: 173). Dieselben Transformationseinheiten, die die Karitébutter für den Gebrauch in der Schokoladenindustrie raffinieren bieten sich nun vermehrt auch in der Lieferung einer rohen Butter für die Verwendung in der Kosmetikindustrie an: „The low price paid for unrefined nuts allows the firms to invest in the development and application of new refinement techniques [...] the same strategies of research and development regarding shea processing and refinement for chocolate production have proved relevant to cosmetic makers“ (ebd.: 180). Somit haben sie durch die größere Nachfrage nach raffinierter Butter in der Kosmetikindustrie eine neue Marktnische aufzufüllen.

Ab Mitte der 90er Jahre kommt es zu einer generellen Neupositionierung der Karitéprodukte auf dem Weltmarkt: war die Karitébutter lange Zeit eine Art „namenlose“ (ebd.: 157) Zutat in der Herstellung von Massenprodukten gewesen, so wurde sie jetzt zu einem Luxusgut, „noted for its purity and restorative capacities“ (ebd.). Ab jetzt verwenden Firmen wie *L'Occitane* oder *Body Shop* die Butter in ihren Produkten nicht nur weil sie billiger und leichter zu verarbeiten als die Kakaobutter ist, sondern auch aufgrund ihrer hervorragenden pharmazeutischen und kosmetischen Eigenschaften. Der Handel mit Karitébutter in der Kosmetikindustrie belief sich im Jahre 1997 auf einen Wert von zweieinhalb Billionen Euro (Brown zitiert in Chalfin 2004: 16): „[...] after nearly a century of obscurity on the international market, shea has come to hold a recognized place in the minds and shopping carts of a powerful group of cosmopolitan consumers, defining a market that is profitable, well known, and on the cutting edge of global capitalism“ (Chalfin 2004: 16). Man bedenke, dass diese Zahlen schon älter als zehn Jahre sind und aus einer Zeit stammen, in der der

⁶⁴ „Flucht der Mandeln“ (M. S.)

BIO und Fair Trade Boom noch nicht eingebrochen war.

Heute steht Karitébutter in der Kosmetikindustrie für „natürlich“, „back to nature“, „handverarbeitet“, „frei von Chemikalien“, „Reinheit“, in Katalogen und auf Verpackungsmaterial (TC Naturals) wird für Karitébutter als „Africa's age-old answer, used by African healers for Centuries“ (ebd.: 175) geworben. Sie ist etwas für „gebildete KundInnen“: „The demand for shea continues to grow as educated consumers demand facial and skin creams, lip balms, soaps and shampoos with higher shea content“ (USAID/ WATH 2004b: I). Zu bemerken ist in diesem Zusammenhang, dass die Karitébutter, die in der europäischen, kanadischen oder us-amerikanischen Kosmetikindustrie verwendet wird, meist in großen Raffinerien außerhalb Afrikas aus exportierten Karitémandeln gewonnen wird. In Mali gibt es mittlerweile keine einzige industrielle Transformationseinheit mehr.⁶⁵ Die größten außerafrikanischen Transformationseinheiten befinden sich in Japan, Großbritannien, Dänemark und Schweden (vgl. Sidibé 1989: 5). Ein neuerer globaler Akteur, der großes Interesse am Kauf von Karitémandeln, aber vor allem an der Förderung lokaler industrieller Transformationseinheiten (Kosten für Verarbeitung sind in Mali geringer) hat, ist die USA. Hier wird die Karitébutter ausschließlich für die Kosmetikindustrie, nicht aber in der Schokoladenherstellung verwendet.

2. REGIERUNG DURCH ENTWICKLUNG: EINIGE BEISPIELE AUS MALI

„The paternalism of colonial rule, with its rhetoric of 'uplifting the natives', has been replaced by development discourse which emphasizes the vulnerability and helplessness of Third World peoples, especially women. This language provides the rationale for the neo-classical market-oriented 'reforms' [...] promising that they will 'reconstruct' their hapless economies through governance“

(Parpart 1995: 261)

Es soll im Folgenden anhand einiger Beispiele versucht werden, einige Denkordnungen und Praktiken im malischen Entwicklungssektor (vor allem bezüglich der Karitéverarbeitung und der

⁶⁵ Mehr zu „neueren“ Strategien im malischen Karitébuttersektor im Kapitel IV/2 *Regierung durch Entwicklung: einige Beispiele aus Mali* und im Kapitel IV/3.3 *Zentraler Gedanke der Kreierung eines „neuen“ Netzes*

„Frauenthematik“) aufzuzeigen, die durch klar definierte Diskurse seitens kulturell, ökonomisch und symbolisch mächtiger AkteurInnen transportiert werden und in der Praxis reproduziert werden. Dabei werde ich mich auf diverse Interviews und Quellen aus der malischen Entwicklungspolitik beziehen, die allesamt auf eine Veränderung (meist durch Bildung, Trainings, neue Organisation, Steigerung der Produktivität) des status quo abzielen, indem sie sich einer ganz bestimmten Art von Wissen über Entwicklung und Organisation bedienen, das durch Forschung und bestehende Machtverhältnisse gestützt und legitimiert wird.

Zwar ist die Praxis der Ausschöpfung der Karitébäume – trotz der zahlreichen Interventionen von „außen“ - immer noch sehr stark eingebettet in die lokale Wirtschaft und die lokale Transformation, doch sie wird stark beeinflusst von den Vorstellungen und Interventionen „externer AkteurInnen“, die ganz bestimmten Gesetzen folgen und ganz bestimmte Maßnahmen für die lokalen AkteurInnen vorgesehen haben: Einbindung in die formelle Wirtschaft, Trainings, Qualitätskontrollen, Konventionen zum Schutz natürlicher Ressourcen u.s.w. beeinflussen maßgeblich die lokalen Realitäten.

Im Folgenden sollen erstens einige diskursive Zuschreibungen und Problematisierungen identifiziert und dekonstruiert werden: durch (negative) ethnozentrische Zuschreibungen werden Probleme in den verschiedensten Bereichen des Lebens identifiziert und respektive Verbesserungsvorschläge gemacht und getätigt; dieses Phänomen soll anhand dreier Achsen beschrieben werden: das „Ein-Führen“ in eine neue Weise des Wirtschaftens (des Umgangs mit Zeit, Arbeit und Geld); die „Entdeckung“ der Frau als etwas *zu Entwickelndes*; die Geschichte des Schutzes der Karitébäume in Mali und die Machtverlagerungen in Folge neuer (staatlicher) Gesetze und lokaler Konventionen anhand des Fallbeispiels Siby.

2.1 Diskursive Zuschreibungen und disziplinierende Eingriffe

„Es gibt viele Probleme [...] man kann sagen, dass die Frauen zwar viel ökonomisch tätig sind, aber die unternehmerische Frage ist eine andere Sache [...] auf dem Niveau der Frauen gibt es viele ökonomische Tätigkeiten, aber sie schaffen es nicht [...] sie haben nicht viele Kompetenzen“

(Konté-Boucoun Binta /MPFEF im Interview
am 12.02.2008, [16, M. S.])

Im vorangehenden theoretischen Teil, in dem ich mich mit Diskursanalyse und Entwicklung als

„Form des Regierens“ auseinander gesetzt habe, wurde immer wieder die Bedeutung diskursiver Zuschreibungen seitens der *entwickelten* Länder an ihre „kleinen Brüder und Schwestern“, die *unterentwickelten Länder* behandelt: die Art und Weise, wie über ein Thema geschrieben und gesprochen wird, für den praktischen Umgang mit demselben ausschlaggebend. Nach Ziai, der sich kritisch mit der Rezeption Foucaults in diversen Post-Development Ansätzen auseinander setzt, war und ist „das 'Wissen von Entwicklung' keineswegs neutral und unpolitisch [...] die wissenschaftliche Erfassung der Dritten Welt ist stets die Vorstufe zu normalisierenden und disziplinierenden Eingriffen“ (Ziai 2006: 31).

Auch nach DuBois, der sich ebenfalls an den Werkzeugen Foucault's orientiert, werden diskursiv bestimmte Anomalien geschaffen, die im Anschluss der Disziplinierung der Körper dienen: demnach wird die Lebensweise der zu Entwickelnden untersucht und transparent gemacht, sie werden als Wissensobjekte erfasst und anhand vorgegebener Standards bewertet, um ihnen im Anschluss eine bessere, effizientere Verhaltensweise vorzuschreiben (vgl. DuBois 1991: 21).

Das einleitende Zitat stammt aus einem Interview, das ich in Bamako mit Madame Binta Konté geführt habe. Madame Koné ist im städtischen Mali aufgewachsen, hat in Bamako und Dakar Betriebswirtschaft studiert und ist seit 2002 Verantwortliche für das Projekt *Appui aux groupements féminins dans l'exploitation du karité*⁶⁶ des Ministeriums für Frauen, Kinder und Familie (MPFEF-Ministère pour la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille). Sie ist somit eine Gesandte des Staates: sie sucht nach Problemen, die Entwicklung verhindern; sie versucht verzweifelt zu verstehen, warum die Frauen nicht verstehen was sie meint; sie verfasst Evaluierungen, schreibt Briefe und Berichte an MinisterInnen und Gebergemeinschaften, reist viel und sitzt die restliche Zeit in ihrem klimatisierten Büro in der Hauptstadt Bamako. Sie fühlt sich wohl hier, verdient durchschnittlich gut, hat eine fixe Arbeit, und kann sich als Frau sogar noch für die „anderen“ Frauen engagieren.

Sie ist ein „Zeichen“: Einerseits für die – in der westlichen Wissenschaft oft ignorierten – Vielfaltigkeit der Frauen der „Dritten Welt“, die mindestens genauso viel voneinander unterscheidet wie sie sich von „uns“ unterscheiden; andererseits ist sie ein Paradebeispiel dafür, dass der entwicklungspolitische Diskurs - der seine „Urrechtfertigung“ aus (negativen, aus dem eigenen Selbstverständnis als *Entwickelte* entsprungene) Zuschreibungen über die *Zu Entwickelnden* zieht - und die mit ihm verbundenen (neoliberalen) Logiken fast bis in alle Poren der *zu entwickelnden* Gesellschaft vorgedrungen sind:

⁶⁶ Projekt zur Unterstützung der weiblichen Gruppierungen in der Ausschöpfung der Karitébäume (M. S.)

„The tendency to essentialize Third World women does not just occur in the writings of women in the North. It is also pronounced in some of the work of Third World women trained in Western institutions, particularly when writing for a Western audience“ (Parpart 1995: 255)

Für Frauen, die in Bamako geboren sind oder zumindest dort aufgewachsen sind, zur Schule gegangen sind, die Universität besucht haben, einer wohlhabenderen gebildeten (mächtigen) Familie angehören, sich schick kleiden, ist die „moderne“ Sicht der Dinge eine Selbstverständlichkeit. Für Frauen, die einen Job wie Madame Koné haben, ist es wahrscheinlich, dass sie eine renommierte private Universität besucht haben, unterrichtet von Professoren aus dem Ausland oder Lehrenden, die im Ausland studiert haben, in Europa oder den USA; oder dass sie selbst im Ausland studiert haben und durch ihre Arbeit für internationale Institutionen *eingeführt* wurden in die allgemein akzeptierte und erwiesene Sicht der Dinge, die eben besagt, dass es Gebildete und Ungebildete, Reiche und Arme, Entwickelte und Unterentwickelte gibt.

In diesem Sinne ist die Feststellung, dass (rurale) Frauen „keine Kompetenzen“ haben, ausschlaggebend für jegliche Intervention: durch Verfälschungen⁶⁷ wird es möglich, disziplinierend einzugreifen: Her mit Bildung und Trainings um das Unternehmerische in den Menschen zu fordern! Her mit Statistiken und Untersuchungen, durch die die *Zu Entwickelnden* besser durchblickt werden können: nur so können wir ihnen helfen, sich zu verändern! Erst durch die (falsche) Repräsentation der Anderen kann die Eigenheit als rational erscheinen und Interventionen können gerechtfertigt werden: „Representation of Third World realities has provided the 'rational for development experts belief' in modernization and the superiority of the values and institutions of the North, that entails an incomprehensible amount of destruction or, at least, discrediting and subordination of local techniques, knowledges, practices and lifestyles“ (Parpart 1995: 253).

2.2 Die armen Frauen Afrikas (Malis), lass uns sie entwickeln: Die „Entdeckung“ der Frauen

„The fact that women in many parts of the Third World want modernization has to be taken seriously, yet the meaning of this modernization must not be taken for granted. Often it means something quite different from

⁶⁷ Verfälschung deshalb, da es sich um eine einseitige Zuschreibung handelt. Wer mehr als nur einen Tag mit malischen Frauen im Dorf verbracht hat, der weiß, wie vielfältig das Wissen und die Kompetenzen dieser Menschen sind und wie effizient sie damit umgehen. Vergleiche dazu auch die Beschreibung der traditionellen Verarbeitungsmethode der Karitémandeln im Kapitel IV/1.4 *Traditionelle Verarbeitung der Karitéfrüchte*

what it means in the West and has been constructed and reconstructed as part of the development encounter“

(Escobar 1995: 189)

Im Laufe von Entwicklungsdiskurs- und praxis gerieten in den letzten sechzig Jahren immer neue Bereiche in den Blickwinkel der EntwicklerInnen: das neoliberale Entwicklungsdispositiv festigt sich mehr und mehr und dringt bis zu den „abgelegensten Individuen“ vor. Nach den Bauern gerät in den 70er Jahren die damals ganz neue und innovative „Kundenkategorie“ (Escobar 1995: 155) der Frauen in das Rad der Problematisierungen: sie werden erforscht und untersucht und es werden Vorschläge angeboten, um ihre Rolle in der *Entwicklung* fest zu machen. Was *unterentwickelte* Frauen unter *Entwicklung* verstehen oder welche Vorschläge sie hätten, um ihre Lebenslage zu verbessern, wird dabei fast gänzlich bis heute aus dem offiziellen Diskurs ausgeschlossen.

Ester Boserup publiziert 1970 das innerhalb und außerhalb der Entwicklungspolitik sehr häufig zitierte und kritisierte Werk *Women's Role in Economic Development*, das einen offiziellen Diskurs über den Ausschluss der Frauen aus der entwicklungspolitischen Praxis in Bewegung bringt. Aus feministischer Perspektive wird dieses Werk sehr bald angegriffen: Chandra Mohanty und andere „Third-World“ Feministinnen kritisieren, dass durch dieses ahistorische und generalisierende Verständnis von Frauen der Dritten Welt so getan wird, als ob alle ihre Probleme auf den kollektiven Prozess des Ausschlusses aus *Entwicklung* zurückgeführt werden könnten. Gängige Sichtweisen aus den 70er oder 80er Jahren werden dafür kritisiert, dass sie universalisierend sind und von einem einseitigen Blickwinkel der westlichen, entwickelten Frau (als Wissenschaftlerin) ausgehen (vgl. Mohanty 1988):

„The poor Third World woman remains truly the 'other' to her development expert sisters [...] Third World women are presented as uniformly poor, powerless and vulnerable, while Western women are the referent point for modern, educated, sexually liberated womanhood“ (Parpart 1995: 254)

Trotz aller Kritik aus feministischer Perspektive ist es Ester Boserup mit ihrem Werk gelungen, auf die „anderen“ Frauen aufmerksam zu machen: sie legte den Grundstein für eine intensive Beschäftigung der Entwicklungspolitik mit „Frauenproblemen“, die zu einem regelrechten Trend wurde und bis heute anhält.

In den ersten beiden postkolonialen Dekaden der Entwicklung wurden Frauen noch eher als „block to modernity and thus to development“ (Parpart 1995: 257) gesehen und als Konsequenz einfach ignoriert, in der „Hoffnung“, dass sie im Laufe der Zeit und der Entwicklung einen progressiveren

Standpunkt einnehmen würden (vgl. ebd.); bis dato wurde von einer „rein männlichen“ Gesellschaft ausgegangen, was so viel heißt, dass in der Praxis ausschließlich mit den männlichen Mitgliedern der Gesellschaft verhandelt und kommuniziert wurde.

Erst ab Mitte der 70er Jahre sollten *auch und vor allem* Frauen gebildet und im Anschluss ermächtigt werden, aktiv an einer „geführten“ Neugestaltung ihrer eigenen Gesellschaft teilzunehmen. Escobar drückt dieses Unternehmen treffend aus, wenn er meint: „They have to be taken by hand into a new, exciting road“ (Escobar 1995: 160). Es entstand in den 70ern als eine Art „neues Subfeld“ die WID- Strategie (Women in Development), mit einer eigenen Sprache, in der ganz eigene (weibliche) Probleme diskursiv form(ul)iert wurden. Die Vereinten Nationen deklarierten in Folge den Zeitraum von 1975 bis 1985 zur „Decade for the Advancement of Women“, die in Mexiko City ihren offiziellen Anfang gefunden hat: „Women were put on the development agenda, and obstacles to women's progress were identified. Research on women increased and professional WID experts gained status in the development bureaucracy“ (ebd.). Somit war der Grundstein zur Auseinandersetzung mit Frauen aus der „Dritten Welt“ gelegt. Die Weltbank⁶⁸ rief in Folge eine „Division für Frauen und Entwicklung“ ins Leben, die Richtlinien für Projekte entwarf und sich damit beschäftigte, Hindernisse für die Teilnahme der Frauen an *Entwicklung* ausfindig zu machen, allem voran „culture and tradition“ (Escobar 1995: 178). 1985 wurde mit der Konferenz in Nairobi das Ende der UN-Dekade für Frauen gefeiert.

Erst jetzt fand die GAD (Gender and Development) Perspektive Eingang in den entwicklungspolitischen Diskurs. Diese neue Herangehensweise konzentrierte sich nicht mehr ausschließlich auf Frauen, sondern eher auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern: durch die analytische Trennung von biologischem (angeborenen) und sozialem (anerzogenem) Geschlecht stellte sie die Möglichkeit der Veränderung der geschlechtsspezifischen Rollen in den Raum und setzte sich mit Hierarchien und Machtbeziehungen zwischen den Geschlechtern auseinander (vgl. ebd.: 260).

2.2.1 Welcher Weg für unsere (malischen) Frauen?

Dieses *Ein-Führen* der Frauen in Diskurs und Praxis der Entwicklung durch das Abhalten internationaler Konferenzen, das Einberufen von Dekaden, das *Durch-Führen* von Studien und das *Ein-Führen* von Institutionen und Praktiken ist damit verbunden, dass „Frauenforschungen“ und

⁶⁸ „The first WID adviser within the World Bank was a population economist, and the office is housed within the Population and Human Resources Department; this is no coincidence“ (Escobar 1995: 179)

„Frauenprojekte“ ab jetzt einen besonderen Stellenwert einnehmen. Diese Gegebenheiten sprechen für die Einführung der Frau in das bis dato männlich dominierte Dispositiv der Entwicklung.

Als bald wurden die nationalen Regierungen *unterentwickelter* Länder auf den neuen Schwerpunkt „Frau“ aufmerksam: aus einer intensiveren Beschäftigung mit dieser Thematik konnten (und können sie immer noch) - sei es bei westlichen Frauen und Männern, sei es bei Institutionen und Geldgebern wie der UNO, der Weltbank oder diverser westlicher Regierungen - ökonomische und symbolische Profite ziehen. Um am globalen Entwicklungsprozess als staatliche Institution anerkannt und involviert zu werden, musste und muss immer noch dem Thema Frau und Gleichberechtigung bedeutende Aufmerksamkeit geschenkt werden: „The fact that international organizations made clear their interest in formulating women's policies at the official level pushed governments in the Third World in this direction“ (Escobar 1995: 184).

In Mali hat der Prozess der Beschäftigung mit den Frauen in den 90er Jahren begonnen. 1993 wurde das *Commissariat à la Promotion des Femmes*⁶⁹ eingeführt; im gleichen Jahr bekräftigt das Ministerium für ländliche Entwicklung und Umwelt in einer Publikation, dass ab diesem Zeitpunkt jedes Projekt, das in Mali durchgeführt wird, das „Thema Frau“ beinhalten wird, sich mit der Thematik der ökonomischen und sozialen Ermächtigung der Frauen auseinander setzen wird und somit dem globalen Ansatz zum Thema Frau gerecht werden will. Die Bedürfnisse der Frauen sollen durch Forschung, Bildung, Information, Kommunikation ausfindig gemacht werden:

„Das Ministerium für ländliche Entwicklung empfiehlt in dieser Hinsicht eine globale Herangehensweise an die Probleme der ländlichen Frauen, die einen besonderen Akzent auf die Forschung, die Bildung, die Information, die Kommunikation und auf die Verständigung legt. Ein derartiger Ansatz erlaubt es, die Bedürfnisse der Frauen zu berücksichtigen“ (Ministère du Développement Rural 1993: 4, [17, M. S.]

In dieser Publikation (wie auch in vielen anderen), in der die Situation der ruralen Frauen in Mali untersucht wird, wird vor allem die Kultur als Hindernis für eine emanzipatorische Entwicklung der Frau angeführt, die in Folge besser und genauer erforscht werden soll, um ihre Verantwortung an mangelnder Entwicklung festzumachen:

„Unter den Schwierigkeiten, auf die wir im Laufe der Entwicklungsgeschichte gestoßen sind, sind die soziokulturellen Barrieren die wichtigsten. Aus diesem Grund setzt das Programm für die Integration der Frauen in die Entwicklung einen größeren Schwerpunkt auf die Untersuchung der sozioökonomischen Rahmenbedingungen des Lebens ländlicher Frauen und ruft zu einer größeren Verantwortung derselben auf“ (Ministère du

⁶⁹ Commissariat zur Förderung der Frauen (M. S.)

Im Anschluss an die vierte Weltkonferenz der Frauen in Beijing 1995 wurde im Jahr 1996 der erste *Plan d'action pour la Promotion de la Femme 1996-2000* entworfen, der ab diesem Zeitpunkt alle vier Jahre überarbeitet wird und neu erscheint. In diesen Aktionsplänen geht es darum, die Probleme der Frauen – aus einer Sichtweise der EntscheidungsträgerInnen und „Gebildeten“ - zu konkretisieren, respektive Lösungen vorzuschlagen und dementsprechende finanzielle Aufwände aufzuzeigen und zu mobilisieren.

Im *Plan d'action pour la Promotion de la Femme 2002-2006* gibt es fünf Problemschienen: Gesundheit, Bildung, Frauenrechte, Wirtschaft und Umwelt. Auf der Basis der diversen Problematisierungen in diesen Bereichen, werden im zweiten Teil (altbekannte) Strategien entworfen: Kampf gegen den Analphabetismus, Förderung der Partizipation der Frau an der Verbesserung ihrer Gesundheit, Stärkung der juristischen und politischen Bildung, Einkommenserhöhung, Miteinbeziehung der Frauen im Umweltschutz: dafür hat das Ministerium - zu Gunsten der armen Frauen und zur Bekämpfung der Armut - für den Zeitraum 2002 bis 2006 12 249 Millionen CFA⁷⁰ berechnet.

Im September 1997 wird schließlich das *Ministère pour la promotion de la Femme de l'Enfant et de la Famille*⁷¹ gegründet, womit die Probleme und Fragen der Frauen definitiv ihren offiziellen Eingang in die malische Regierungstätigkeit gefunden haben.

Diese eben skizzierte „offizielle“ Sichtweise zum Thema Frau wird jedoch keinesfalls von der Gesamtheit der AkteurInnen im malischen Feld geteilt. Im Folgenden möchte ich einige Passagen aus einem Brief von Mohammed Kibiri zitieren, der 1996 in der Zeitschrift *Le Républicain* veröffentlicht wurde und an Frau Fatoumata Siré Diakité⁷² gerichtet war: der Brief beinhaltet vehemente Kritik an den Inhalten der Konferenz von Beijing 1995 (an der auch eine malische Delegation teilgenommen hat) und an den malischen Aktionsprogrammen rund um das Thema Frau:

⁷⁰ Etwa 18 Millionen Euro; es geht in dieser Arbeit zwar nicht darum, eine Evaluation der malischen Entwicklungspolitik und ihrer Ausgaben durchzuführen, doch es scheint mir trotzdem angebracht, auf die Summe der Ausgaben hinzuweisen: Auf welche Art und Weise dieses Geld verwaltet wurde und wie es eingesetzt wurde soll dahin gestellt bleiben

⁷¹ Ministerium für die Förderung der Frau, des Kindes und der Familie (M. S.)

⁷² Mohammed Kibiri ist Vorsitzender der AISLAM (Association Islamique pour le Salut), Fatoumata Siré Diakité gründete 1991 die Frauenorganisation APDF (Association pour le Progrès et la Défense de Droits des Femmes), von der sie bis heute Vorsitzende ist; seit 2005 ist sie außerordentliche und bevollmächtigte Botschafterin der Republik Mali in Deutschland (somit ist sie auch für Österreich zuständig); sie war auch schon öfters in Österreich zu Besuch, wo sie diverse Vorträge zum Thema Frau in Mali gehalten hat (vgl. www.univie.ac.at/afrikanistik)

„Die Konferenz von Beijing ist nur ein Glied in einer Kette, die darauf abzielt, [uns] eine neue Lebensart aufzuzwingen, die sich gegen religiöse Werte richtet, die moralischen Barrieren [niederreißt] und die etablierten Traditionen zerschlägt [...] Die Verfechterinnen des Aktionsprogramms haben dem Sittenverfall noch weiter Vorschub geleistet, indem sie kategorisch einen Wandel der Beziehungen zwischen Mann und Frau einfordern, die Funktionen beider gleichsetzen wollen [...] die Ausuferungen, denen die Verfechter des Programms erliegen, widersprechen völlig den Vorschriften des Islams [...] Meine sehr verehrte Dame, sie geben mir ein weiteres Mal die Gelegenheit, die Aufmerksamkeit der malischen Öffentlichkeit auf die Gefahren der in dem Aktionsprogramm von Beijing enthaltenen Vorschläge zu lenken, auf ihre Unvereinbarkeit mit dem Islam und aller offenbarten Religionen und auf dessen Ziel [des Programms], die religiösen, sozialen und moralischen Werte zu zerstören [...] und die mitnichten auf eine intellektuelle, kulturelle, ökonomische, soziale und hygienische Entwicklung abzielen [...] Ich rufe das malische Volk, und insbesondere meine Schwestern der regierungsunabhängigen Organisationen der Frauen dazu auf, sich als solidarisch Nachdenkende zu verhalten, als Zweige des großen Baumes der malischen Zivilisation, entschieden, die Würde und Ehre der Malierin zurückzuerobern“ (Kimbiri 1996)

Dieser Ausschnitt ist ein Beispiel für die Ablehnung offiziell allgemein anerkannter Programme und Strategien auf anderen, nicht-staatlichen Ebenen: in Mali ist etwa 90% der Bevölkerung muslimisch, was nicht heißen soll, dass alle MuslimInnen Malis eine derartige Meinung vertreten; vielmehr soll diese Anklagenschrift seitens der AISLAM als eine der Stimmen, die sich gegen eine Entwicklung nach dem westlichen Vorbild richten (und in den verschriftlichten Diskurs eingedrungen sind), in die Diskussion eingebracht werden.

Die Debatte über Gleichheit und gleiche Rechte für die Geschlechter hat Eingang in die politische Agenda vieler Entwicklungsländer gefunden, auch wenn sie nicht „aus einer natürlichen Entwicklung heraus“ zu Stande gekommen ist, sondern sich von Anfang an an westlichen Modellen und Vorstellungen orientierte.

Dass gleiche Rechte haben auch gleiche Pflichten erfüllen heißt und eng mit Führung in Zusammenhang steht, arbeiten Katharina Pühl und Susanne Schultz (2001) in Anlehnung an Foucault heraus. Anhand der Untersuchung der Chancengleichheit als „Querschnittsaufgabe“ in der EU (besonders in Deutschland) aber auch in außereuropäischen Ländern des Südens versuchen sie aufzuzeigen, wie Forderungen der Frauen nach Selbstbestimmung und Gleichberechtigung im neoliberalen Diskurs (in dem programmatische, weibliche Subjektivitäten entworfen werden) dekontextualisiert aufgegriffen werden und in einer Führung der Frauen enden (vgl. Pühl/ Schultz 2001: 118). Diverse Maßnahmen zur „Gleichberechtigung“ tragen oft deutlich die neoliberale Handschrift der Umstrukturierung des Arbeitsmarktes: es werden neue Anforderungen an Arbeitnehmerinnen gestellt, „sich anzupassen und gleichzeitig unternehmerische Fähigkeiten und

unternehmerisches Denken zu entwickeln [...] Verantwortung kann hierbei auch als erzwungene Fähigkeit interpretiert werden, sich permanenter Veränderungen - vor allem auf dem Arbeitsmarkt [...] zu stellen“ (ebd.: 119). Die Thematik der Eigenverantwortung und der Überhäufung mit neuen unternehmerischen Tätigkeiten – kurz der „Schaffung“ neuer ökonomischer Akteurinnen - ist im entwicklungspolitischen Diskurs und in der entwicklungspolitischen Praxis rund um die Ressource Karité in Mali äußerst brisant, worauf ich im nächsten Kapitel eingehen werde.

2.3 „A les aider, les former, les organiser, les accompagner“⁷³: Vereinnahmung durch die ökonomische neoliberale Logik und Praxis

„[...] Wir verfolgen die Idee, dass wir nicht von Begünstigten oder NutznießerInnen sprechen, sondern von KundInnen, die sich um ihr Unternehmen kümmern und sich als UnternehmerInnen verstehen [...] sie sollten verstehen, welche Beiträge sie leisten können und wie sie zu Finanzierungen kommen können...sie sollen lesen lernen um die verschiedenen Protokolle und Konventionen zu verstehen und um Finanzierungen für die Verkaufskampagne zu erhalten [...] sie müssen wirklich ausgebildet und ausgerüstet werden um eine Chance zu haben, mit den Unternehmen zu kollaborieren, ich glaube das ist das Wichtigste und das Schwierigste [...] die Menschen haben große Schwierigkeiten aus dem traditionellen System aus zu treten und auf professionellere Dinge umzusteigen“

(Van Keulen-Cantella Susan/ SNV im Interview am 20.02.2008, [19, M.S.])

Von einem „ausgewählten Teil“ der unzähligen malischen Frauen, die nach altem, respektierten und geschätztem Wissen der Älteren - als eine Tätigkeit unter unzählig vielen - die Karitémandeln in einem peniblen Prozess zu Karitébutter verwandeln, wird erwartet, dass sie eben genau dieses traditionelle Verarbeitungssystem aufgeben. Würden sie sozusagen *ihr* Wissen und *ihre* Gewohnheiten aufgeben, könnten sie mehr Geld verdienen und sich auf dem internationalen Markt behaupten; sie sollten sich mit neuen Güterkriterien anfreunden, mit neuen Verarbeitungstechniken und vor allem mit einer neuen Sichtweise über sich selbst: zuerst muss verstanden werden, dass

⁷³ „On a un approche qui s'adapte facilement, qui consiste en mobilisant les communautés, à les aider, à les former, à les organiser, à les accompagner [...]“ / „Wir verfolgen eine Herangehensweise, die sich auf vielen Gebieten anwenden lässt; sie besteht darin, die Gemeinschaften zu mobilisieren, ihnen zu helfen, sie auszubilden, sie zu organisieren, sie zu begleiten [...]“ (Élisée Sidibé, Generalsekretär von ACOD, im Interview am 16.04.2008, M. S.)

man's nicht so kann wie's von den *tùbabuw* verlangt wird und dass man nicht so ist wie die *tùbabuw*; und wenn man's dann gelernt hat, wie's geht und was verlangt wird, dann kann (und muss) man mehr arbeiten und (eventuell) mehr Geld verdienen. Und man ist entwickelt. Integriert in ein *von weit her kommendes* und in die eigene Heimat *eingeführtes* System: wer mitmacht, kann es leichter haben, über die Lasten der Tradition, der Faulheit, der Unorganisiertheit hinweg zukommen: wer es schafft, Eigeninitiative zu ergreifen, sich disziplinieren und organisieren lässt, wer eben etwas leistet, wird es auch zu etwas bringen.

Groh und Keller befassen sich mit der Thematik der Armut als symbolische Gewalt in westlichen Gesellschaften und identifizieren das Leistungsprinzip als einen „realen und legitimatorischen Grundpfeiler dieser Gesellschaftsordnung, der einen nahezu *hegemonialen* Stellenwert innehat“ (Groh/ Keller 2001: 189). Dass etwas geleistet werden muss um es zu etwas zu bringen, ist nichts neues für die malischen Frauen (und natürlich auch nicht für die Männer); doch *was* geleistet werden muss und kann steht in einem engen Zusammenhang mit der jeweiligen Stellung der AkteurInnen im Feld, mit ihrer Bildung, mit ihrem Status und dem ihrer Familie, mit ihrem Einkommen und mit den Ansprüchen, die EntwicklerInnen und ihre lokalen Broker stellen.

Im malischen staatlichen Aktionsplan *Politique et plans d'action pour la promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille 2002-2006*, herausgegeben vom MPFEF (Ministerium für die Förderung der Frau, der Familie und der Kinder), wird die Entwicklung des weiblichen Unternehmertums als ein wichtiger Teil des Kampfes gegen die Armut angeführt. Es soll hier ein Ausschnitt der Ziele und Maßnahmen angeführt werden, durch die den Frauen geholfen werden soll, zu UnternehmerInnen zu werden:

Ziel 1: Integration der Frauen in ökonomische Tätigkeiten : die Zahl der Frauen, die als Unternehmerinnen tätig sind, soll sich in Bamako verdreifachen und in den anderen Regionen verdoppeln

Maßnahmen:

4. Organisation und Stärkung des nationalen Ausbildungsteams in Lebensmitteltechnologie
5. Hilfe für die kollektive und individuelle technische Ausrüstung in ländlichen und urbanen Gebieten
6. Unterstützung in den ruralen Transformationsprozessen von Karité, Fisch, Fleisch

u.a.

Ziel 2: Gebildete Frauen, die unternehmerisch tätig sind, sollen gefördert werden

Maßnahmen:

- Eine Akte über die „femmes entrepreneurs“⁷⁴ au Mali“ erstellen
- Informierung und Formierung der „femmes entrepreneurs“ (Technologie, Markt, Ausrüstung, Qualitätsnormen, wirtschaftliche Beziehungen)
- Information der Frauen über die rechtlichen Vorschriften im Handels- Steuer- und Zollrecht das in Mali in Kraft ist (vgl. MPFEF 2002: 59-61)

Dieser Ausschnitt eines der vielen Aktionspläne des MPFEF bringt deutlich zum Ausdruck, dass das *Durchführen* von Entwicklung und die Bekämpfung von Armut immer noch und immer wieder aufs neue in einem engen Zusammenhang mit dem Versuch der Involvierung lokaler AkteurInnen in ein globales Netz steht, die an neue Herausforderungen gebunden ist und ein Nährboden für immer neue (lokale und globale) Interventionen und Strategien ist.

Unter die *Förderung wirtschaftlicher Beziehungen* (die ein Schwerpunkt des oben erwähnten Programms ist) fallen beispielsweise Reisen: etwa zu Messen oder zu Ausbildungen in Nachbarländer. Einige wenige werden dafür trainiert und vorbereitet, man kann ja nicht mit und durch einem/n Bus voller „ungebildeter Frauen aus dem „Dorf“ Kontakte zu neuen Geschäftspartnern knüpfen. USAID, der amerikanische Entwicklungsservice, schlägt folgende Strategie für Menschen aus westafrikanischen Länder vor, die beispielsweise auf Messen oder Ausstellungen geschäftliche Kontakte knüpfen möchten:

„Bevor die TeilnehmerInnen an einer Handels- und Verkaufsmesse teilnehmen, werden sie eine Ausbildung erhalten, die es ihnen erlauben wird, alle Möglichkeiten derartiger Messen auszuschöpfen. Diese Ausbildung wird aus der Einführung in die Präsentation des Produkts (mündlicher und schriftlicher kommerzieller Diskurs), aus einer Einführung in die Kontaktaufnahme potenzieller geschäftlicher Partner vor Beginn der Ausstellungen, einer Erläuterung der Art und Beschaffungsart der Informationen, nach denen Käufer suchen und einer Einführung in die Präsentation der Produkte während der Messen bestehen und sich außerdem darauf konzentrieren, wie man auf Fragen von potenziellen KäuferInnen zu antworten hat und wie man die Kontakte mit denselben aufrecht erhalten kann“ (USAID/WATH 2004a: 15, [20, M. S.])

Doch die Realität hält sich in der Regel nicht an die angeführten diskursiven Vorstellungen der EntwicklerInnen: sie „schaffen es nicht“, sie sind „zu unorganisiert“, zu stark der Tradition verhaftet

⁷⁴ „Frauenunternehmertum“ (M. S.)

und zwar *erstens* aus dem Blickwinkel derer, die für die diskursiven Zuschreibungen und Disziplinierungsmaßnahmen in einem gewissen Maße durch ihre Produktion und Reproduktion verantwortlich sind und *zweitens* immer öfter auch aus der Sichtweise über sich selbst.

Entwickler und EntwicklerInnen sind noch nicht zu den realen Problemen der Gesellschaften vorgedrungen, sie bewegen sich lediglich an der Oberfläche, auf der Lösungen für konstruierte (falsche) Problematisierungen gesucht werden. Doch ist diese Herangehensweise aus ihrem Blickwinkel heraus überhaupt im Stande, Antworten und Lösungen zu finden, die in der Praxis sinnvoll sind? Bernard Founou-Tchigoua meint, dass eine Herangehensweise, die sich an den Logiken des Kapitalismus zur Überwindung „bäuerlicher Probleme“ orientiert, überwunden werden muss um Probleme wirklich lösen zu können:

„Das kapitalistische System ist von seiner Natur her nicht im Stande die bäuerliche Frage zu lösen [...] mehr denn je ist es jetzt notwendig, es durch neue Entwicklungslogiken zu ersetzen, die ihm überlegen sind [...] man muss akzeptieren, dass das bäuerliche System das gesamte 21. Jahrhundert erhalten bleiben wird [...] die Lösung besteht in der Überbrückung des kapitalistischen Systems“ (Founou-Tchuigoua 2004, [21, M. S.])

Die durch die kapitalistischen (bzw. neoliberalen) Logiken entstandenen gängigen „Lösungskonzepte“ stehen oft am Ende von Projekten (zumindest in vielen der mir bekannten Interventionen) meist vor Ergebnissen, die nicht den von ihnen vorher formulierten Zielen entsprechen: meist entgehen zentrale Dinge der *Führung*, die lokalen AkteurInnen verstehen es immer wieder all zu gut, alles „falsch“ zu verstehen und die Dinge anders als vorhergesehen zu machen.

Es soll an diesem Punkt das Beispiel der Qualitätsnormen angeführt werden, deren Erfüllung sich als besonders schwierig erweist: nach USAID sind die ersten Verarbeitungsschritte (Sammlung, Lagerung, Trocknungsprozess) am ausschlaggebendsten für die Qualität der Karitébutter. Diese anfänglichen Etappen liegen vollkommen unter der Kontrolle der ruralen Frauen, vor allem das Sammeln und das Lagern der Karitéfrüchte, aber auch das Trocknen. Es sind genau diese Aktivitäten, die am wenigsten kontrolliert werden (können): vielmehr geht es in den meisten Untersuchungen und Projekten etwa um die Steigerung der Produktivität durch Einführung von Maschinen, um die Stärkung der Verhandlungsmacht lokaler AkteurInnen, um die Verbesserung der Infrastruktur oder um die Suche nach Absatzmärkten. Eine Überprüfung auf dem Niveau des Sammelns, des Lagerns und des Trocknens der Nüsse wäre für NGOs und andere AkteurInnen (z. B. USAID) (fast) unmöglich: wer würde sich denn freiwillig über einen Zeitraum von Monaten in einem malischen Dorf aufhalten um dort mit den Frauen Karitéfrüchte zu sammeln, sie zu lagern

und sie zu trocknen, um so die Qualität überprüfen zu können? Die Kontrolle schafft es also nicht, bis ans äußerste Ende der lokalen Realitäten vorzudringen, wie auch das folgende Zitat von USAID verdeutlichen soll: „There is a bottleneck due to the lack of quality control during the processing of the kernel and shea butter at the rural end of the chain. Recent research supported by USAID and commissioned by TechnoServe-Ghana, has shown that the first three steps in the post-harvest processing (accumulation of fresh shea nuts, heating the fresh nuts and drying the kernel) are the critical determinants of kernel quality [...] Subsequent steps during extraction, can only ‘maintain’ quality, which if low, will almost certainly necessitate the need for refining before use in the Western marketplace“ (USAID/ WATH 2004d: VIII).

2.4 Schutz der Karitéebäume in Vergangenheit und Gegenwart „Ton be shi là“⁷⁵

2.4.1 Traditioneller Schutz der Karitéebäume

Schon lange vor der Einführung diverser kolonialer Gesetze zum Schutz der afrikanischen Flora, die nach der Unabhängigkeit im Sinne eines Versuches der Ausdehnung der staatlichen Kontrolle über die ländliche Bevölkerung weiter ausgearbeitet und verfestigt wurden (vgl. Thomson/ Coulibaly: 1999:1), gab es in Mali einen regen Schutz der (kollektiven) Wälder und pflanzlichen Ressourcen durch die lokale Bevölkerung. Jedes Dorf verfügte (und verfügt zu einem großen Teil noch heute) über traditionelle Institutionen, die damit beauftragt waren und sind, die Ausschöpfung der natürlichen Ressourcen zu kontrollieren, zu regulieren und eventuelle Verstöße zu bestrafen; so verzeichnen Thomson und Coulibaly, dass die nomadischen Fulfulde, die zur Ernährung ihrer Rinderherden während der monatelangen Wanderungen oft Äste von Bäumen in fremden Gebieten abholzten (und es immer noch tun)⁷⁶, in bestimmten Dogondörfern als Strafe die besten Tiere ihrer

⁷⁵ Unter „ton“ versteht man im Bambara eine Art traditionellen Zusammenschluss bzw. Vereinigung von Menschen, die der gegenseitigen Unterstützung dienen; es handelt sich hierbei entweder um Zusammenschlüsse zwischen Frauen oder zwischen Männern, die sich auch um die traditionelle Verwaltung der gemeinsamen Ressourcen kümmern. Der Ausdruck *Ton be shiw là* heisst demnach, dass der „ton“ die Karitéebäume („shiw“) überwacht

⁷⁶ Sadjo, ein junger Jäger aus Guena, sprach diese Problematik in einem informellen Gespräch im Laufe eines längeren Fußmarsches an, während dem wir auf einen jungen Fulfuldemann mit Rindern trafen, der gerade dabei war, Äste von einem Baum abzuschneiden, um die Blätter seinen Rindern als Nahrung zu geben. Nachdem die Rinder die Blätter abgefressen haben, werden die abgeschnittenen Äste neben den Bäumen liegen gelassen, was das eigentliche Problem an dieser Art der Nahrungsbeschaffung sei: es seien nämlich genau diese liegen gelassenen Äste, die im Falle von Brandrodungen eine große Gefahr für die Bäume darstellen: da sie neben den Bäumen liegen gelassen werden brennen die Bäume ab, die ansonsten – aufgrund ihres Alters oder ihrer Größe - die Feuer überstehen würden

Herden opfern mussten, wobei das Tier geschlachtet wurde und das Fleisch anschließend unter der dörflichen Gemeinschaft aufgeteilt wurde (ebd.: 2).

Mungo Park bemerkt bezüglich der Karitébäume im Jahre 1893, dass in Westafrika zur Kultivierung neuer Ländereien alle möglichen Bäume abgeholzt wurden, außer der Karitébäume: „In clearing wood for cultivation, every tree is cut down but the shea“ (Mungo Park zitiert in Chalfin 2004: 47). Diese Aussage wird vom heutigen Landschaftsbild in Mali bekräftigt, in dem es sehr typisch ist, dass auf bebauten Feldern (die nichts anderes als gerodete Wälder sind) ausschließlich Karitébäume zu sehen sind: während einer meiner Aufenthalte in Djendjeni, einem kleinen *Hamot*⁷⁷ in den Mandebergen, war ich mit Mamu auf ihr Erdnussfeld gegangen: stolz zeigte sie mir, dass *sie* alleine – ohne jegliche Hilfe – all die Bäume gefällt hat, um ihr Feld für die Erdnussaison vorzubereiten. Als ich sie fragte, warum sie die Karitébäume nicht gefällt hat, meinte sie, dass sie das niemals machen würde, Schlimmes könne einem widerfahren, wenn man die „gute Mutter“ töten würde.⁷⁸ Auch Brenda Chalfin vermerkt in ihren Untersuchungen zur Herstellung und Kommerzialisierung der Karitébutter in Ghana diesen seit Jahrhunderten praktizierten Schutz der Karitébäume durch die lokale Bevölkerung: „Shea is among the few woody species left standing when the land is put into production, and shea trees remain and propagate when the land is farmed or left fallow“ (Chalfin 2004: 41).

Während meiner Feldforschung konnte ich beobachten, dass die großen, mächtigen Karitébäume, die älter als zwei- bis dreihundert Jahre sind, bei den Bambara – wie auch bei den Mandinka – als wichtige Orte der Zusammenkunft fungieren, wo Rituale abgehalten werden oder wo sich die Dorfältesten zu wichtigen Besprechungen treffen. Der Karitébaum ist auch im heutigen Mali ein sehr respektierter, wenn nicht sogar heiliger Baum, was sich auch in den zahlreichen Sprichwörtern, die sich um ihn sammeln, ausdrückt:

Shi ye denba nyuman ye⁷⁹
Shi ye denba jigi ye⁸⁰

Insgesamt kann vermerkt werden, dass die Karité aufgrund der vielen Dienste, die sie den Menschen durch die guten Eigenschaften ihrer Früchte und Blätter erweist, schon seit

⁷⁷ Ein *Hamot* ist eine Siedlung, die von einer oder mehreren Großfamilien bewohnt wird; bei Djendjeni handelt es sich um ein *Hamot*, es leben hier maximal 50-60 Personen; gleichzeitig ist diese Siedlung nicht das ganze Jahr über bewohnt, nur während der Regenzeit, wenn die Böden hier fruchtbarer sind als in Guena

⁷⁸ „*Shi ye denba nyuman ye*“ ist ein Sprichwort der Bambara und Mandinka (vgl. auch Doumbia/ Keita 1987: 18), das so viel heisst wie „*Der Karitébaum ist eine gute Mutter*“. Die Mutter ist für die Ernährung der Kinder verantwortlich, wer sie töten würde, dem wird wohl die Grundlage für das Leben – die Nahrung – entzogen werden

⁷⁹ Der Karitébaum ist eine gute Mutter (M. S.)

⁸⁰ Der Karitébaum ist die Unterstützung der Mutter (M. S.)

Jahrhunderten ihrem Schutz unterliegt und von Verboten umgeben ist. Diese Erkenntnis bekräftigen auch Doumbia und Keita, deren Forschung sich – ähnlich wie die von mir durchgeführte Feldforschung – auf die beiden Gemeinden Siby und Narena in den Mandebbergen beschränkte: „Die lokalen Mandepopulationen sind sich dermaßen der Wichtigkeit der Karitébäume bewusst, dass sie zahlreiche Verbote zu ihrem Schutz erlassen haben“ (Doumbia/ Keita 1987: 44, [22, M.S.]).

Ein weiterer „traditioneller Schutzmechanismus“ besteht im Verbot, unreife Früchte von den Bäumen zu pflücken: der Zeitpunkt der Reife der Früchte wird vom dörflichen *tɔn* bekannt gegeben, daher das im Titel zitierte Sprichwort *Tɔn be shì là*: die Karitéfrüchte werden sozusagen vor frühzeitigem Sammeln geschützt. Wer es trotzdem wagt, Früchte (aus Habgier) vor der Aufhebung des Verbots zu sammeln, der wird bestraft, sei es durch eine Geldstrafe oder durch ein generelles Verbot überhaupt noch Früchte zu ernten. Es gibt auch die drohende Überlieferung, dass Frauen, die frühzeitig nicht-reife Früchte ernten, ihren ersten Sohn verlieren würden oder sogar von Geistern, die den Baum bewachen, bestraft würden: „Wer sich auch immer wagen sollte, sich dem 'tɔn' zu widersetzen und sich an den jungen Kindern des Baumes, die die nicht reifen Früchte sind, bereichern sollte, dem wird ein großes Unglück passieren. Als Folge kann der Baum zu ihm/ihr sprechen und sich beklagen [...] dies kann zum Tode oder zum Wahnsinn besagter Personen führen“ (Doumbia/Keita 1987: 45, [23, M. S.]). Dieselben einschränkenden Verbote verzeichnet Brenda Chalfin: „[...] nevertheless, they are prohibited from picking directly from the shea tree [...] and can only collect fruit that has fallen down“ (Chalfin 2004: 48). Somit kann durchaus behauptet werden, dass es der traditionellen Legislation zu verdanken ist, dass der Bestand der Karitébäume in Westafrika bis heute in einem solchen Maße erhalten werden konnte.

Angesichts dieser Tatsache scheinen Aussagen, wie sie der Repräsentant der FAO Senegal, Edouard Tapsoba, im Jahr 2002 (!) auf dem *Atelier International sur le traitement, la valorisation et le commerce du Karité en Afrique*⁸¹ getätigt hat, einer sehr falschen Einschätzung des historischen Umgangs der lokalen Bevölkerung mit den sie umringenden Ressourcen zu entspringen:

„Angesichts der Tatsache, dass dieser Baum als Opfer der Ausbeutung durch bestimmte Personen (die auf der Suche nach einem schnellen Verdienst sind) in so kurzer Zeit aus dem afrikanischen Busch verschwand, müssen hier – von Dakar aus – die Alarmglocken geläutet werden. Dieses Treffen hier in Dakar soll eine Wende sein, die es den politischen Mächten durch entsprechende Texte erlauben soll, die härtesten Maßnahmen zu ergreifen, um den Karitébaum zu retten, unter anderem dadurch, dass er zu einem nationalen Gut der betroffenen Länder erklärt werden soll. Aus ökonomischer Perspektive müssen die Techniken

⁸¹ *Internationales Atelier über die Verarbeitung, Valorisierung und Kommerzialisierung der Karité in Afrika* (M. S.)

des Sammelns besser geregelt werden und die Verkaufsbeziehungen müssen besser in die offiziellen kommerziellen Beziehungen integriert werden“ (FAO/ CFC 2004: 4, [24, M. S.])

Um Aussagen dieser Art zu verstehen und dekonstruieren zu können, bedarf es eines historischen Ausflugs in die koloniale und postkoloniale Gesetzgebung, die mittlerweile in die Räder der Global Governance übergegangen ist, durch die Institutionen wie die FAO oder die Weltbank in Afrika intervenieren. So ist die Reglementierung des Umgangs mit lokalen (wertvollen) Ressourcen nach Harrison, der sich eingehend mit den Beziehungen zwischen der Weltbank und Afrika auseinandersetzt, ein zentraler Bestandteil von Governance: „The construction of governance states constitutes an attempt to address problems through discursive intervention, programme lending focussed on administrative reform and capacity building, and the introduction of new resource management techniques“ (Harrison 2004: 4).

2.4.2 Die koloniale und postkoloniale Gesetzgebung: Schutz, Ausbeutung, Überwachung?

Nach kolonialem Recht wurde das Abholzen der Karitébäume erstmals von der französischen Kolonialregierung im Jahre 1906 für das gesamte damalige Französisch-Westafrika verboten; in der kolonialen Epoche wurden die Wälder zum offiziellen Besitz des Staates deklariert und mit der Ausarbeitung des *Code Forestal* im Jahre 1935, der zum „Schutz“ der kolonialen Ressourcen dienen soll, sicherte sich der Staat die – zumindest offiziell – Kontrolle über den Großteil der natürlichen Ressourcen (vgl. Thomson/ Coulibaly 1999).

Im Artikel 36 des *Code Forestal* wird der Karitébaum als eine der zu schützenden Spezies angeführt, die weder gefällt, noch angeschnitten werden dürfen, außer es liegt eine Erlaubnis der dafür zuständigen (kolonialen) Autorität vor (Doumbia/ Keita 1987: 47). Diese Autorität hat nichts mit den traditionellen Autoritäten zu tun, die gewohnheitsmäßig mit dem Schutz der Bäume beauftragt waren: es handelt sich hier um koloniale Beamte, die für den Schutz und die Überwachung von Wald und Wasser zuständig waren: wer die kolonialen Gesetze bezüglich des Schutzes der natürlichen Ressourcen übertrat, musste mit einer Geldstrafe von 5 000 bis 300 000 CFA rechnen.⁸²

Über die Begebenheit, dass diese Gesetze von der lokalen Bevölkerung in diesem Kontext wohl kaum wahrgenommen wurden, gibt es zwar keine mir bekannte Dokumentation. Doch die Tatsache, dass es heute noch der Fall ist, dass die vom Staat beauftragten „BewacherInnen“ es nicht schaffen,

⁸² 5 000 CFA entsprechen heute knappen zehn Euro, 300 000 CFA etwa 500 Euro

ihre klimatisierten Büros zu verlassen um in den dörflichen Gegenden nach dem „Rechten“ zu sehen, spricht für die Annahme, dass auch die kolonialen Beamten ihre Schwierigkeiten in der praktischen „Disziplinierung“ (die auf die diskursive folgen soll[te]) der lokalen Bevölkerung hatten. Erst nach der Unabhängigkeit kam es zu einem strikteren Vorgehen gegen und einer intensiveren Überwachung von Menschen, die gegen den – im Jahre 1986 (Gesetz 8643) (vgl. Thomson/ Coulibaly 1999) – wieder bestätigten *Code Forestal* verstießen. Ab diesem Zeitpunkt werden die Kräfteverhältnisse zwischen der lokalen Bevölkerung und den staatlichen Behörden versiert: einerseits mussten die Bewohner der ruralen Gebiete von nun an auf mühsamen Wegen um Autorisierungen ansuchen, andererseits mussten jedoch nicht-lokale AkteurInnen nicht mehr um die Einwilligung der lokalen Autoritäten werben, um Bäume zu fällen: es reichte für sie ein Stück Papier, auf dem nicht zwingend eine offizielle Autorisierung des Staates verzeichnet sein musste. Für die „ignoranten, nicht-alphabetisierten Bauern“ waren die diversen Schriftstücke ohnehin nicht lesbar:

„Um autorisiert zu sein Hölzer zu fällen, mussten die Menschen die Erlaubnis der Forstbeamten einholen, was ein langes und kostenintensives Unternehmen war. Anstelle sich zu Fuß zum Dorfschef zu begeben um mündlich seine Erlaubnis zu erhalten, mussten sie, wenn sie Erlaubnisse einholen wollten, eine Reise bis zu den Forstbehörden unternehmen, die schwierig zum Kontaktieren und Erreichen waren. Bestimmte Beamte forderten von jenen, die eine Erlaubnis einholen wollten, dass sie die Kosten decken, damit sie mit ihren Dienstwägen vor Ort die Bäume, die gefällt werden dürfen, identifizieren können. Dieses System machte das legale Fällen von Bäumen sehr teuer und wurde somit den kommerziellen AusschöpferInnen leichter ermöglicht als den Menschen vor Ort. Dadurch, dass sich das Reglement auf Bäume bezog, die die Menschen ohnehin schon geschützt hatten, sahen viele keinen Grund dieses offizielle System zu unterstützen, wenn sie es umgehen konnten. Andererseits konnten Menschen, die die offizielle Regulierung respektierten, dort Bäume fällen, wo es ihnen gefiel: die kommerziellen AusschöpferInnen konnten nun – auch ohne lokale Erlaubnis – in den kollektiven Wäldern Bäume abholzen“ (Thomson/ Coulibaly 1999, [25, M. S.])

Somit wurden die einst auf traditionelle Arte und Weise geschützten Bäume zum Eigentum aller, oder besser, zum Eigentum jener, die über die Mittel verfügten, sich staatliche Autorisierungen zu besorgen, oder auch jener, die über das seltene Kapital der Bildung verfügten, um gefälschte Schriftstücke auszustellen oder auch jener, die in ihrer Rolle als Entsandte des Staates die Macht hatten und immer noch haben, darüber zu entscheiden, wer eine Erlaubnis erhält und wer nicht; es wurde mir in der Gegend von Ségou von einem Lehrer erzählt, dass es durchaus ausreichte, den staatlichen Autoritäten ein paar Kolanüsse oder ein paar CFA mehr zu entrichten, um durch die „legal gemachte“ Abholzung von „staatlichen Baumbeständen“ und den anschließenden Verkauf

des Holzes zu einem hohen Verdienst zu kommen. „Als ihr Wert zu nahm, begann 'Der Weg zum Gold', als das bereits tote Holz nicht mehr ausreichend war, begannen die kommerziellen Unternehmen Bäume vor Ort zu fällen“ (ebd., [26, M. S.]).

2.4.3 Lokale Konventionen: Das Fallbeispiel Siby

Das Projekt zur Valorisierung der Ressource Karité ist durch die Zusammenarbeit der Gemeinde Siby (Gemeinde etwa 50 km entfernt von der Hauptstadt Bamako in Richtung Guinea-Bissau), der kanadischen NGO CECI (Centre Canadien d'étude et de Coopération International) mit anfänglicher Finanzierung des Fonds CIL der kanadischen Botschaft, des Freiwilligenprojekts UNITERRA und der lokalen Nichtregierungsorganisation ACOD (Association Conseil pour le Développement) im November 2003 initiiert worden.

Während meines Feldforschungsaufenthaltes in Mali habe ich zahlreiche Interviews mit AkteurInnen, die in diesem Projekt auf unterschiedlichste Weise beteiligt sind, geführt. Seitens der „ExpertInnen“ (MitarbeiterInnen von CECI, ACOD, Gemeindeabgeordnete) wurde mir meist in ihren Büros der genaue Ablauf des Projektes geschildert, es wurde lobend berichtet, dass es aus einer lokalen Initiative (auf Anfrage der Frauen) entstanden ist und dass die beiden zentralen Achsen *erstens* der Schutz der Karitébestände in der Gemeinde Siby (Aufnahme der Bestände, Untersuchung nach parasitärem Befall, Formulierung einer lokalen Konvention zum Schutz der natürlichen Ressourcen) und *zweitens* die Unterstützung der ProduzentInnen in Sachen Organisation, Valorisierung und Kommerzialisierung mit zentralem Ziel der Erhöhung ihrer Verdienste, sind (vgl. ACOD 2003: 3, Sidibé Elisée im Interview, Traoré Souleymane im Interview).

Im Rahmen der *ersten Achse*, dem Schutz des Karitébäume, wurde zunächst der Bestand aufgenommen und sein Produktionspotenzial entworfen; nach dieser Bestandsaufnahme wurde im August 2005 die *Convention communale sur la gestion des ressources naturelles dans la commune rurale de Siby*⁸³ formuliert, deren Befolgung durch die Einberufung eines lokalen Überwachungskomitees in allen 21 Dörfern der Gemeinde garantiert werden sollte. Der Generalsekretär von ACOD beschreibt Ursachen und Maßnahmen der neuen *Führung* und Verwaltung der Ressourcen folgendermaßen:

⁸³ *Kommunale Konvention zum Umgang mit natürlichen Ressourcen in der Gemeinde Siby* (M. S.)

„Der Park wurde von den Menschen aufgrund der Suche nach neuen Feldern oder der Notwendigkeit an Holz angegriffen [...] durch die Konvention haben wir in jedem Dorf ein lokales Überwachungskomitee eingerichtet, das alles überwacht, was sich im Dorf in Sachen Umwelt abspielt, die Buschfeuer sind reglementiert und die jungen Karitébäume werden von allen geschützt [...]“ (Elisée Sidibé/ ACOD im Interview am 16.04.2008, [27, M. S.])

Die VerfasserInnen der lokalen Konvention haben sich die „Einschließung aller AkteurInnen, ganz besonders der Frauen in den nachhaltigen Umgang mit den natürlichen Ressourcen“ (Commune Rurale de Siby 2005: 21, [28, M. S.]) zum Ziel gemacht und die Konvention bezieht sich ganz in diesem Sinne auf (fast) alle Lebens- und Arbeitsbereiche der lokalen Bevölkerung; in Übereinstimmung mit den *lois forestières*⁸⁴ der Jahre 1995-2004 sollen durch diese Konvention alle lokalen Ressourcen (Felder, Bäume, Flüsse, Quellen, Holz, Straßen, Kohlegewinnung und so weiter) geschützt werden und ihre Ausschöpfung auf lokaler Ebene reglementiert werden.

Das klingt zwar alles nicht schlecht, doch ob sich die lokale Bevölkerung durch eine neue Konvention leichter führen lassen wird? Ein zentrales Problem ist sicherlich, dass der Staat zwar auf dezentrale Kontroll- und Überwachungsmechanismen setzt, doch den lokalen „ÜberprüferInnen“ jegliche Sanktionsmacht entzieht. Das „moderne“ System zum Schutz von Ressourcen verliert somit an Effizienz und schafft es auch nicht, „traditionellere“ Sanktionsmechanismen mit einzubeziehen: „Diese Praxis widerspricht der Einstellung, die in den meisten Dörfern vorherrschend ist, nach der der Sinn jeglicher Sanktion die Reintegration des Schuldigen in die lokale Kollektivität ist“ (Sannogo 2003: 10, [29, M. S.]). Denn die Einzigen, die Sanktionen erheben können, sind nach wie vor die staatlichen Forstbeamten, die den Menschen und dem Gebiet *Fremde* sind: „Die Forstbeamten sind wie Polizisten ausgebildet und fordern die strikte Einhaltung des geschriebenen Rechtes; das hat bei großen Teilen der lokalen Bevölkerung Angst ausgelöst [...] die Forstbeamten werden als 'notwendiges Übel' gesehen“ (Yatich/ Sangare 2008: 5, [30, M. S.]). Chéibane Coulibaly beschreibt diese Führungsstrategien der malischen Regierung als Strategien der Enteignung der Menschen ihres Landes, ihrer Rechte und somit ihrer Lebensbedingungen, die auf einer (dem lokalen Sinn nicht entsprechenden) Sichtweise des *einheitlichen Rechts* und des *einheitlichen Besitzes* beruhen: „Diese Politik inspiriert sich an einer einheitlichen Sicht der Dinge, die die Logik des Marktes einführen will [...] charakterisiert durch die Einheit von Recht und nicht durch ein pluralistisches Verständnis von Recht [so wie wir es in unseren Ländern erleben] und durch die Vorstellungen einheitlicher und nicht multipler Besitzverhältnisse [wie sie bei uns aufgrund der Vererbung vorherrschen]“ (Coulibaly 2004, [31, M.

⁸⁴ Forstgesetze

S. J).

Dazu ein Beispiel: das Entfachen von Feuern zur Produktivitätssteigerung (auch der Karitébäume) ist eine lokale Praxis, die eine lange Geschichte hat und nach dem traditionellen Gewohnheitsrecht auf der lokalen Ebene genauestens geregelt ist: jede/r weiß, wann und wo er ein Feuer legen kann und soll, und zwar nicht nur zur Produktivitätssteigerung; auch zum Schutz vor gefährlichen Tieren (vor allem kurz vor der Regenzeit und während der Regenzeit) wird *ge-fired*:

„Es muss bemerkt werden, dass im Busch die Schlangenbisse sehr häufig sind und die Sammlerinnen sehr oft zu Opfern werden. Deshalb können wir die Verbindung der ländlichen Bevölkerung zum Buschfeuer gut verstehen, da sie das Feuer als Sicherheit für Dorf und Leute und als produktivitätssteigernd für die Karitébäume ansehen“ (Doumbia/ Keita 1987: 53, [32, M. S.])

Die malischen Gesetze und (in ihrem Sinne) die lokale Konvention von Siby verbieten Feuer in allen Zeiten des Jahres bis auf die Monate August, September, Oktober und November, doch trotz der Ratifizierung der lokalen Konvention von Siby beklagt der Gemeindesekretär, dass die lokale Bevölkerung diese nicht respektieren würde:

„Nach der malischen Verfassung sind die Buschfeuer zwar erlaubt, aber nur zu einem ganz bestimmten Moment des Jahres; wenn dieser Moment vorbei ist, dann sind die Feuer verboten, wir nennen diese Feuer die späten Feuer; die frühen Feuer werden in den Monaten August, September und Oktober entfacht: wenn ein Feuer gelegt wird, so gibt es keine Probleme [...] doch unglücklicherweise respektieren die Menschen diese Prozedur des ausschließlichen frühen Feuerlegens nicht; alle Menschen sind dafür verantwortlich: die Alten, die Frauen, die Jäger, die Nomaden“ (Doumbia Jakolo im Interview am 08.03.2008, [33, M. S.])

Die Buschfeuer, die ich während meiner mehrmaligen Aufenthalte in der Gemeinde Siby und Umgebung in der Zeit zwischen Dezember 2007 und Juni 2008 gesehen habe, kann ich nicht „beim Namen und nicht an der Zahl“ nennen. Oft stiegen die Flammen sehr hoch empor und die Feuer waren nicht weit vom Dorf entfernt; als ich fragte, ob das nicht gefährlich sei (und oft wirklich schon Bedenken hatte, ob das ganze Dorf nicht bald verbrennen wird), wurde ich jedes Mal belächelt, ja, sogar ausgelacht. Aus der gegebenen Situation heraus wollte ich meistens gar nicht mehr fragen, ob sie schon einmal etwas von einer *Convention communale sur la gestion des ressources naturelles dans la commune rurale de Siby* gehört haben. Und wenn ich es trotzdem

versuchte, dann wurde ich nicht verstanden, dies sei ein zu kompliziertes Wort aus *Tùbabukàn*⁸⁵, das sie nicht verstehen würden. Außerdem wollte ich nicht als rechte Hand der staatlichen oder kommunalen EntscheidungsträgerInnen erscheinen, wie es malischen Forschern (die der lokalen Bevölkerung „gut zureden“ wollten, diese Sache mit den Feuern doch lieber bleiben zu lassen) in den späten 80er Jahren passiert war:

„Wir konnten fest stellen, dass unsere Bauern die Konsequenzen der Buschfeuer minimieren [...] die rurale Bevölkerung ignoriert die Verringerung der Erträge der Karitébäume und die Verstärkung der Irregularität des Produktionszyklus, die mit den Folgen der Buschfeuer in engem Zusammenhang stehen [...] sie denken ganz im Gegenteil, dass die Karitébäume keine guten Erträge hätten, wenn es keine Buschfeuer gäbe [...] während unserer Forschungen haben wir ohne Erfolg immer wieder versucht, den Menschen die Vorteile aufzuzeigen, die sie hätten, wenn sie keine Feuer mehr legen würden. Wir wurden oft als Propagandaagenten der malischen Regierung gesehen“ (Doumbia/ Keita 1987: 1, [34, M. S.]

Diese Auffassung der späten 80er Jahre hat sich in den meisten Gegenden Malis bis heute durchgesetzt: auch wenn staatliche, zentralistische Gesetze und Verwaltung zunehmend einer dezentralen Politik unterliegen, macht es für viele lokale AkteurInnen keinen Unterschied, ob Bestimmungen vom Staat oder von lokalen EntscheidungsträgerInnen⁸⁶ gemacht werden.

Es geht bei der *hippen* Dezentralisierung in vielen westafrikanischen Staaten nicht um eine rein administrative Reform, die mehr Kompetenzen an lokale AkteurInnen ab tritt; vielmehr handelt es sich um eine Redefinierung der Rolle staatlicher Entitäten in der Entwicklungspolitik, eine „Wiederaufteilung der lokalen, regionalen und zentralen Entscheidungsinstanzen des Staates im Sinne von 'governance'“ (Laurent/ Peemans 2006: 2, [35, M. S.]). Das heisst soviel, wie dass sich der Staat nicht aus den lokalen Entscheidungsmechanismen zurückzieht, sondern *durch sie* unter dem Deckmantel der Dezentralisierung eine effizientere und kostengünstigere Verwaltung und Führung lokaler Realitäten anstrebt, indem Verantwortung (beispielsweise für die Promovierung einer ganz bestimmten ökonomischen Logik der Entwicklung), Kosten und Führung auf lokale (staatliche oder nichtstaatliche) Player übertragen werden (vgl. ebd.: 3). Wie es Olivier de Sardan im folgenden Zitat schön sagt: immer, wenn Karten neu ausgeteilt werden, und auch wenn sie teilweise unter neue Spieler gebracht werden, wird dies beeinflusst vom Spiel, das schon im Gange ist:

⁸⁵ *Tùbabu* [Europäer, Franzose] *kàn* [Sprache]: Die Sprache der Europäer: meist ist damit das Französische gemeint

⁸⁶ Das Überwachungskomitee, das die Einhaltung der Konvention (durch lokale Entsandte, die kein Recht des Bestrafens haben, sondern nur Fälle an die lokalen Behörden weiter leiten können, was angesichts der schlechten Infrastruktur viele Stunden bis Tage dauern kann) überwachen soll, besteht aus dem Unterpräfekten, dem Bürgermeister der Gemeinde Siby, dem Vorsitzenden der Kommission für die Erhaltung der Natur, dem Vorsitzenden des landwirtschaftlichen Services, dem Vorsitzenden für die Sicherheit und anderen. In diesem *Club* sind keine lokalen VertreterInnen oder EntscheidungsträgerInnen einbezogen

„Die Dezentralisierung kann auch aus einer strategischen Perspektive betrachtet werden. Anders formuliert als eine Herausforderung, der sich bestimmte AkteurInnen stellen, um daraus bestimmte Vorteile zu ziehen. Jegliche Wiederverteilung von Karten (auch eine partielle) orientiert sich am Spiel, das schon vorher im Gange war. Jegliche Einführung von neuen Ressourcen oder von neuer Macht orientiert sich an einer bereits vorher bestehenden intrigen Realität“ (Olivier de Sardan 2006: 6, [36, M. S.]).

In Siby wird die Dezentralisierungspolitik auch eng mit der Ermächtigung der Frauen in Verbindung gesetzt: es wurden einige Frauen ausgesucht, die von der kanadischen Botschaft unterstützt werden, „die darüber informieren werden, wie die Dezentralisierung funktioniert, welche die Spielregeln sind, wie man sich auf Kampagnen vorbereitet, wie man mit politischen Parteien verhandelt. Die Ausbildung wird für die Frauen sein und wir werden unter ihnen die besten Leaderinnen aussuchen: diese werden mit den politischen Parteien in Kontakt treten“ (Sidibé Elisée/ACOD im Interview am 16.04.2008, [37, M. S.]).

3. AKTEURINNEN IM FELD DER KARITÉVERARBEITUNG IN MALI: KAPITAL- UND MACHTVERLAGERUNGEN

3.1 Identifizierung der AkteurInnen

„There are a wide range of stakeholders in the shea industry – village pickers and post-harvest processors of dry kernel; local buying agents; rural or urban traditional butter processors; large-scale exporters of shea kernel; large-scale processors (mechanical extraction and export) of shea butter based ‘in-country’; small-scale entrepreneurs formulating cosmetics based on shea butter in Africa; external (US, EU, India and Japan) large-scale buyers and processors of kernel and butter; external entrepreneurs or companies formulating cosmetics based in shea butter; and, external entrepreneurs or companies formulating edible products, including Cocoa Butter Equivalents (CBEs) or Cocoa Butter Improvers (CBIs) based in shea butter“

(USAID/ WATH 2004d: VIII)

„Durch die Einführung neuer Ressourcen (Geld, materielle Mittel, symbolische Ressourcen...) führt das Entwicklungsprojekt zu tiefen Veränderungen im lokalen und nationalen Machtfeld [...] Die Aufteilung der AkteurInnen im Entwicklungsfeld kann nach zwei Arten von Kapital erfolgen: Geld und Wissen“

(Pesche 2007: 1, [38, M. S.])

Das malische Feld der Karitéverarbeitung involviert – wie im obigen Zitat von USAID treffend dokumentiert wird – sehr viele AkteurInnen, die sich auf den unterschiedlichen Ebenen der Produktions- und Vermarktungskette befinden. Zwischen ihnen gibt es riesengroße Unterschiede, wobei es vor allem die unterschiedliche Streuung der beiden Ressourcen - und gleichzeitig Mittel der Dominanz (vgl. Pesche 2007) - *Wissen* (kulturelles Kapital) und *Geld* (ökonomisches Kapital) ist, die die AkteurInnen in ihren Lebensbedingungen und in ihrer Handlungs- und Entscheidungsmacht bestimmt. Der Karitébaum schon seit langer Zeit eine Ressource, deren Verarbeitung und Vermarktung viele unterschiedliche AkteurInnen und entsprechende Interessen involviert:

„Although shea was – and remains – deeply embedded in savanna ecology and domestic economy, the contours of shea commercialization are equally and profoundly shaped by external actors, institutions, and imperatives. Since the early part of the colonial era, the shea economy has been affected by world market trends, the designs of foreign enterprise, and the shifting parameters of state-based governance as much as by the currents of savanna commerce and rural modes of subsistence“ (Chalfin 2004: 128)

Im Folgenden soll auf einige der „TeilnehmerInnen“ eingegangen werden: es wird versucht, ihre Position im Feld der Karitébutterproduktion- und vermarktung in Mali zu identifizieren: die Identifikation der (Entscheidungs)macht, die durch den jeweiligen Besitz von (kulturellem, sozialem und somit symbolischem) Kapital beeinflusst wird, ist der Ausgangspunkt für das Verständnis von Macht- und Ressourcenkämpfen zwischen den AkteurInnen in einem bestimmten Feld.

3.1.1 Staatliche AkteurInnen der Entwicklung und ihr Verhältnis zu Nichtregierungsorganisationen

Ansatzweise wurde die Rolle des postkolonialen malischen Staates im Karitébuttersektor im Kapitel IV/ 1.5.2 *Neue Interessen nach der Unabhängigkeit* beschrieben, wobei die Beschreibung mit der Schließung der letzten industriellen, staatlich subventionierten Transformationseinheiten in den 90er Jahren endet.

Seit dem Sturz des Diktators Moussa Traoré 1991 wird bedeutend mehr als in vorangehenden Epochen auf lokale und nicht-staatliche Initiativen eingegangen, doch das hat vor allem in der anfänglichen Phase zu einer massenhaften Gründung von NGOs und einer Initialisierung lokaler Projekte geführt und zwar vor allem um der steigenden Arbeitslosigkeit zu entkommen und leichter an Finanzierungen von internationalen Institutionen zu kommen (vgl. ebd.: 7). Dies ist auch heute noch zu vermerken: Nichtregierungsorganisationen kollaborieren mittlerweile fast ausschließlich mit ausländischen AkteurInnen und BeraterInnen und ziehen sich immer mehr von einer Zusammenarbeit mit dem Staat zurück: „Bestimmte AkteurInnen konnten sich von den Kadern des Staates (der Nation) [...] befreien und neue ökonomische Strategien verfolgen, die sich an globalen Referenzen orientieren [...] Ihre Strukturen und Strategien haben sich internationalisiert“ (Laurent/ Peemans 2006: 2 [40, M. S.]).

Als Erklärung für eine derartige „neue Orientierung“ haben mir einige InterviewpartnerInnen nahe gelegt, dass der malische Staat nicht der richtige Partner für sinnvolle Investitionen sei, dass er korrupt sei und kein Verlass auf ihn sei; deshalb setzen sie eher auf private, ausländische Investeure, Konzerne und Entwicklungsorganisationen, da sie eine größere Bereitschaft zeigen, sinnvoll zu investieren:

„Ich habe heute mehr Vertrauen in private AkteurInnen als in den Staat [...] denn die Privaten wissen, wenn sie investieren, dann bekommen sie etwas zurück [...] Die Politik des Staates ist nicht evident, sie kann sich immer verändern“ (Sidibé Eliséé/ Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008, [41, M. S.])

Sie beklagen, dass es keine kohärente staatliche Politik in Sachen Karité gibt, was zu einer Konfusion führt; viele NGOs und lokale AkteurInnen arbeiten in Unwissen voneinander - ohne jegliche Koordination - an ähnlichen Projekten:

„Leider haben wir zur Zeit keine kohärente nationale Politik, und es gibt viele Projekte, die im Unwissen voneinander durchgeführt werden“ (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am

Es soll an diesem Punkt auf die DNCC (Direction Nationale du Commerce et de la Concurrence⁸⁷) als einen staatlichen Akteur hingewiesen werden, der sich darum bemüht, die Vermarktung und vor allem den Export der Karitéprodukte wieder unter staatliche Kontrolle und Administration zu bringen. Die DNCC ist eine Einrichtung des Ministeriums für Handel und Industrie und hat die Aufgabe, die Kommerzialisierung malischer Produkte zu fördern. Ich habe während meines Feldforschungsaufenthaltes ein Interview mit dem nationalen Koordinator der DNCC, Monsieur Mohammed Sidibé, geführt: ich habe ihn in seinem Büro besucht, das alles beinhaltet, was das (sein) Herz begehrt: er sitzt in einem riesigen Ledersessel, umgeben von zwei Flachbildschirmen, einer Stereoanlage, einem Scanner und so weiter. Er erzählt mir, dass er gerade aus einer Messe aus Berlin zurückgekehrt ist und schon in Italien, in der Schweiz, in Deutschland, in China und in Japan war, um Werbung für malische Produkte zu machen. Sein Klingelton: *Più bella cosa* von Eros Ramazzotti. Seine primären Ansprechpartner sind ausländische Investoren, die unterschiedlichen Ministerien, Exporteure und Importeure. Ob er schon einmal in einem malischen Dorf gewesen sei, um den Frauen bei der Karitéproduktion zuzusehen? Nein. Dazu meint er: „Die traditionellen Verarbeitungsmethoden in Mali sind nicht gut, es ist genau das, was wir verändern wollen“ (Sidibé Mohammed/ DNCC im Interview am 15.02.2008, [43, M. S.]).

Am Ende des Interviews händigt mir Monsieur Mohammed Sidibé eine hundertseitige *Stratégie sectorielle pour le karité au Mali*⁸⁸ aus: „Das ist ein sehr aktuelles Dokument, es hat noch nicht einmal jemand gesehen; die Verbreitung ist eingeschränkt und es ist normalerweise nur für staatliche AkteurInnen vorgesehen...sie werden sehen...sie müssen diese Studie durchlesen und sie werden alles verstehen...alles, das Dokument beinhaltet alles, alles...es ist noch nicht publiziert worden, also nicht an andere weitergeben“ (ebd., [44, M. S.]).

Ja, ich habe wirklich einiges verstanden beim Analysieren dieses Papers: es handelt sich um eine neue staatliche Strategie, die in den nächsten zehn Jahren durchgesetzt werden soll. Die Produktionskette soll formalisiert und professionalisiert werden um durch eine einheitliche, staatlich geführte und verwaltete Produktion an Wettbewerbsfähigkeit zu gewinnen (vgl. DNCC 2005: 2). Staatliche AkteurInnen sollen wieder in den Vordergrund treten: das *Ministerium für Handel und Industrie* soll als Koordinator der strategischen Interventionen fungieren, das *Ministerium für Landwirtschaft* als Verantwortlicher für die Einhaltung der Qualitätsnormen und die Forschung. Diversen NGOs (AMPJF, CECI, IC Sahel) wird lediglich die Verantwortung für die

⁸⁷ „Nationale Direktion für Handel und Konkurrenz“ (M. S.)

⁸⁸ Sektorstrategie rund um Karité in Mali (M. S.)

Vernetzung der ProduzentInnen übergeben.

Die AMPJF (Association Malienne pour la Promotion de la Jeune Fille et de la Femme⁸⁹) ist eine NGO, die sich schon seit langem unter dem Vorsitz von Madame Diabaté-Koné Souadou für die Organisation der ProduzentInnen und die Verbesserung der Produktionsbedingungen und der Qualität von Karitébutter in Mali einsetzt. Auch mit Madame Diabaté-Koné habe ich ein Interview geführt: seit 1988 ist sie in der malischen Entwicklungsarbeit tätig, sie hat für die GTZ gearbeitet und beschäftigt sich seit 1997 mit dem Karitésektor in Mali: „Wenn jemand über die Vernetzung des Karitésektors in Mali spricht, dann wird er von mir sprechen“ (Diabaté-Koné Souadou/ AMPJF im Interview am 15.01.2008, [45, M. S.]). Im Laufe des Interviews schauen wir uns gemeinsam eine Ausstrahlung des malischen staatlichen Fernsehsenders an, *Actu Hebdo* vom 30.12.2008: es geht um die Karitéverarbeitung- und vermarktung in Mali. Anwesend sind Madame Diabaté-Koné Souadou und der Direktor der eben beschriebenen staatlichen DNCC, Monsieur Mohamed Sidibé. Am Anfang spricht er über die neue sektorielle staatliche Strategie, die alle AkteurInnen miteinbeziehen und neu organisieren soll: Meine Interviewpartnerin meint dazu folgendes:

“Sie [DNCC, M. S.] wollen eine neue Interproportion einführen, seit 2006 haben sie eine neue Strategie ausgearbeitet, wir hatten schon früher angefangen...und sie wollen das nicht akzeptieren, sie wollen nicht kollaborieren, das ist nicht gut, das ist zu viel...es ist der nationale Direktor der DNCC...die Strategie, die sie ausgearbeitet haben, ist nicht aktuell, wir haben das schon überwunden, ich bin überrascht und verwundert” (Diabaté-Koné Souadou/ AMPJF im Interview am 15.01.2008, [46, M.S.])

Diese Aussage steht für eine Konkurrenzbeziehung, die zwischen den verschiedenen AkteurInnen der Entwicklung gängig ist. Des weiteren wird klar, dass der Staat durch die DNCC eine Strategie entworfen hat, in die das Wissen und die langjährige Vorarbeit lokaler NGOs nicht einbezogen wird; es wird auch deutlich, dass der (entmächtigte, zentralistische) Staat begonnen hat, sich durch neue AkteurInnen zu artikulieren, beispielsweise der Rekrutierung der Abteilung für die Förderung von Handel und Konkurrenz als Projektleiter.

Olivier de Sardan identifiziert Projekte als neue Enklaven, die die Funktion des Staates ersetzen und gleichzeitig für die staatliche Macht stehen: “Immer mehr werden die staatlichen Funktionen auf eine anarchische Art und Weise von neuen Enklaven, den 'Projekten', gesichert. Ein staatlicher Apparat mit zwei Geschwindigkeiten ist in Kraft getreten: einerseits der klassische zentralistische Apparat, der immer mehr entwertet wird und über immer weniger Ressourcen verfügt und sich unterbezahlter und ineffizienter Funktionäre bedient und andererseits eine Art semiprivater

⁸⁹ Malische Vereinigung für die Förderung der Mädchen und der Frauen (M. S.)

Staatsfetzen, die direkt nach internationalen Normen von den GeldgeberInnen gespeist und durch sie kontrolliert werden und durch nationale, gut bezahlte Kader vertreten werden” (Olivier de Sardan 2006: 4, [47, M. S.]).

3.1.2 Die „Geber“ und ihr Verhältnis zu den Nichtregierungsorganisationen

Die wichtigsten Finanz- und Wissensquellen der Interventionen im malischen Karitésektor kommen aus Kanada, den USA und zu einem bedeutend kleineren Anteil aus der EU (vgl. Sangaré 2004: 5). USAID, die us-amerikanische Entwicklungsorganisation schlechthin, zieht relevante Fäden (Forschung, Qualitätsstandards, andere Zertifikationen) im gesamten westafrikanischen Karitésektor: im Auftrag von USAID wurde von WATH (West African Trade Hub) eine fünfteilige Studie verfasst, deren zentrale Aufgabe es ist, durch die Erfassung von Potentialen, Exporteuren und Transformationseinheiten direkte Exportmöglichkeiten aus Afrika für den us-amerikanischen Markt ausfindig zu machen, wobei AnbieterInnen (natürlich sind damit nicht rurale Frauen gemeint, sondern eher UnternehmerInnen und AkteurInnen aus der „richtigen“ Wirtschaft) und AbnehmerInnen verlinkt werden sollen. Produkte wie die Karitébutter werden als Ressourcen angeboten:

„Here are some ressources we offer [...] Whether your focus is on producing raw bulk or shea butter, refining shea butter into high-end beauty products or providing edible shea, you will find our unique four-part shea butter value chain study indispensable“ (USAID/ WATH 2004a: 1)

WATH erfüllt eine Berater- und Finanzierungsfunktion für zahlreiche malische NGOs: Neben AFE (Action for Enterprise), das von mir nicht genauer untersucht wurde, berät WATH SNV (Netherlands Development Organisation)⁹⁰, CECI (Centre Canadien d'étude et de Coopération International)⁹¹ und *Prokarité*, das vor allem an einer Ausarbeitung eines regionalen Konsens in Qualität und Zertifizierungen arbeitet und u.a. vom ICRAF (World Agroforestry Centre), FAO (Food and Agricultural Organisation) und der niederländischen Regierung unterstützt wird.

Die GeberInnen und die lokalen NGOs kommunizieren durch Studien und Meetings, in denen Tipps zu Management, zur Einführung in die formelle Ökonomie oder etwa zur Durchführung von

⁹⁰ Vgl. Interview mit Van Keulen-Cantella Susan (SNV) am 20.02.2008 in Bamako, Interview mit Fatoumata Diallo (ULPK Union Locale de Productrices de Karité; wurde ins Leben gerufen von SNV) am 23.01.2008 in Dioila

⁹¹ Vgl. Interview mit Traoré Souleymane, Generalsekretär von CECI am 09.01.2008 in Bamako; intensive Feldforschung zum von CECI geförderten Projekt in der Gemeinde Siby, für das auf lokaler Ebene die malische Nichtregierungsorganisation ACOD (Association Conseil pour le Développement) verantwortlich ist

Qualitätskontrollen angeboten werden; der malische Staat hat hinsichtlich der Forschung keine Chance gegen ausländische GeberInnen und ihre Entsandten: seitens staatlicher Stellen gibt es (fast) keine Statistiken und Zahlen etwa über Produktionskapazitäten und Exporte von Karitéprodukten. Will man derartige Informationen, so wende man sich eher an die ForscherInnen, die im Auftrag von USAID in Westafrika tätig sind; sie besitzen die notwendigen ökonomischen Mittel und Motivationen um zu forschen und sind dadurch in der Lage, ihren Vorsprung im Wissen über den malischen Karitésektor (neues kulturelles Kapital) in Entscheidungs- und Beeinflussungskompetenzen umzuwandeln.

Ohne Interessen gibt es in der Logik des neoliberalen Weltwirtschaftssystems keine (zeitlichen, ökonomischen, wissenschaftlichen) Investitionen. Was sich nicht lohnt, wird fallen gelassen: hinter der regen (us-amerikanischen) Forschungstätigkeit im westafrikanischen Karitésektor stehen wichtige wirtschaftliche Interessen seitens der USA, in der die Nachfrage nach Karitébutter oder -mandeln in den Jahren 2002-2004 jährlich um 10-20% angestiegen ist⁹²: „The US market outlook for shea butter as personal care product, and as an ingredient in personal care products, appears excellent. Many of the high-end personal care manufacturers who emphasize shea in their product line described shea-based products in the same way, as a 'hot' product. One company even expressed that they were 'saved by shea'“ (USAID/WATH 2004b: 2).

3.1.3 Lokale ProduzentInnen

Während meines Feldforschungsaufenthaltes habe ich mit insgesamt sieben malischen Frauen in der Landessprache Bambara jeweils etwa knapp ein- bis zweistündige Interviews geführt. Fünf von ihnen nehmen an Projekten zur Valorisierung der Ressource Karité teil, eine von ihnen sammelt die Karitémandeln ausschließlich für die traditionelle Verarbeitung und den privaten Gebrauch, und die dritte Interviewpartnerin lebt mittlerweile in der Hauptstadt Bamako, wo sie nicht mehr in die Karitéverarbeitung involviert ist, sondern die fertige Butter kauft.

In diesem Kontext haben sich die Interviews auf weibliche Interviewpartnerinnen beschränkt, da es keine Männer gibt, die als „lokale Produzenten“ fungieren: sie sind nur im Sammel- und Kommerzialisierungsprozess tätig; seit einigen Jahren gibt es in Mali einige wenige Männer, die aufgrund der steigenden Nachfrage nach Karitémandeln in der Erntesaison in ländlichen Gebieten die Kariténüsse sammeln; sie sind meist mit Fahrzeugen (Autos, Motorräder oder Fahrräder)

⁹² Die Nachfrage aus den USA beschränkt sich auf die Kosmetikindustrie, in der Schokoladenproduktion sind CBS verboten; die meisten Transformationseinheiten, die Mandeln zu Butter verarbeiten, befinden sich in Europa

ausgestattet (und haben somit einen Vorsprung gegenüber den Frauen, die zu Fuß unterwegs sind und die Kariténüsse oft kilometerlang auf dem Kopf transportieren) und nutzen die Möglichkeit, einen saisonalen Extraverdienst aus der Sammeltätigkeit zu ziehen. Doch grundsätzlich ist und bleibt die Karité – zumindest im lokalen Kontext - eine weibliche Domäne (vgl. auch Biquard 1992: 169):

„Throughout West African savanna, shea is an inextricable feature of the female domain. Women gather the nut, process it, and share and sell the oil they make. The scent of shea is an undercurrent of women's space, whether the market, kitchen, bedroom, or bath. Women cover their abdomens with shea butter during and after pregnancy and massage it over their infants from head to toe. In northeast Ghana, women around the time of delivery may sit over basins of warm water and shea oil to facilitate parturition. Whether to celebrate marriage or childbirth, shea is what one woman gives another. When a pregnant woman comes to market to buy a large pot of butter, you know her time is near. No woman's kitchen is complete without a store of shea butter tucked in the larder – at least a few balls of the butter wrapped in greasy paper, if not a calabash-full. It is women who hold knowledge of shea location, tree history, and maturation...They know which neighbors are lenient when they discover you on their property searching for nuts, and which ones will exact a fine or cause embarrassment“ (Chalfin 2004: 7)

Karitémandeln sind eine der wenigen Ressourcen (wenn nicht die einzige), die den malischen Frauen (fast) gehört (im Gegensatz zu den Männern, die durch die patrilineare Vererbung die rechtmäßigen Besitzer von Grund und Boden sind; alle landwirtschaftlichen Ressourcen unterliegen der Kontrolle der Männer, weil sie Besitzer des Bodens sind: Baumwolle, Hirse, Reis, Erdnüsse und so weiter). Doch die Karitébäume wachsen meistens wild oder auf Feldern und werden (mit wenigen Ausnahmen), auch wenn sie auf den Feldern der Männer stehen, als (weibliches) Gemeinschaftseigentum angesehen. Jede Frau hat das Recht (und in einem gewissen Sinne die Pflicht, da sie verantwortlich für die Fettversorgung der Familie ist) Kariténüsse zu sammeln und zu verarbeiten. Dies bestätigt auch Chalfin in ihrer ausführlichen Untersuchung im ghanaischen Kontext: „Shea is essentially free to any women who has time and labor to pick it“ (Chalfin 2007: 8).⁹³ Die Frauen üben (bis zum Verkauf auf lokalen Märkten, wo sie meist niedrigste Preise geboten kriegen und sich die Ressource in Geld umwandelt, das meist nicht mehr ihrer alleinigen Entscheidungsmacht unterliegt, vgl. Kapitel IV/ 3.5 *Mehr Geld – Mehr Macht – Mehr*

⁹³ Seitens diverser InterviewpartnerInnen aus dem Milieu der NGOs wurde immer wieder bemerkt, dass es ein Problem sei, dass die Karitébäume auf den Feldern der Männer stehen würden, was den Frauen den Zugang erschweren würde; doch die Ressource Karité ist für alle Frauen, die sie für den Eigengebrauch und die kleine dörfliche Kommerzialisierung verwenden, frei. Erst wenn sich neue AkteurInnen von „außen“ beginnen, sich dafür zu interessieren, „riechen“ (vor allem männliche) neue AkteurInnen das Geld (und auch die Gefahren einer Ausbeutung) und es kann dazu kommen, dass der Zugang dadurch auch für dörfliche AkteurInnen beschränkt wird (vgl. Kapitel IV/3.6.1 *Strategien der ländlichen Bevölkerung: „Wahre“ traditionelle Produktions- und Organisationsformen*)

Verantwortung?) die volle Kontrolle über die Ressource, die damit verbundene Arbeit und – wenn sie schon älter sind – auch über die Arbeit anderer Frauen aus, wodurch sie Anerkennung im häuslichen und öffentlichen Raum genießen können.



Abbildung 2: Eine Frau verkauft Karitébutter auf dem Markt in Siby (Foto: Schäfer Michaela)

Erwähnenswert sind die traditionellen Organisations- und Unterstützungsformen⁹⁴, durch die die Frauen die Karitémandeln und die Karitébutter gemeinsam verwalten und neu verteilen: gibt es in bestimmten Dörfern eine Knappheit, so können sich die betroffenen Frauen an die Frauen ihrer Herkunftsfamilien wenden. Dass die Bäume in unterschiedlichen Gegenden unterschiedlich ertragreich sind, kann in diesem Sinne von Vorteil sein: oft wohnen die verheirateten Frauen weit entfernt von ihren Schwestern und Müttern und durch diese Entfernung können sie davon profitieren (falls sie die finanziellen Mittel haben, dort hin zu reisen), dass es beispielsweise dort mehr Karitémandeln gibt als an ihrem neuen Zuhause. Auch Biquard unterstreicht die Wichtigkeit

⁹⁴ Mehr dazu im Kapitel IV/ 3.6.1 Strategien der ländlichen Bevölkerung: „Wahre“ traditionelle Produktions- und Organisationsformen

dieser Netze in der Redistribution der Karitéprodukte:

„Die Frage dieser Allianzformen ist sehr wichtig für die Karité, vor allem weil die Blüte und die Ernte sehr unregelmäßig sind, nicht nur von einem Jahr auf das andere sondern auch von einer Region zur nächsten; es hat sich dadurch eine sehr komplexe und intensive Form der gegenseitigen Unterstützung entwickelt“ (Biquard 1992: 172, [49, M. S.])

Den Frauen, die an diversen Projekten teil nehmen, wird von den restlichen Frauen meist mit Bewunderung entgegen getreten, haben sie doch in den meisten Fällen neues Wissen rund um den Produktionsprozess (sauberer, schneller, besser) erlangt und neue Geräte zur Verarbeitung erhalten: „Sie haben sehr sehr große *baramaw*⁹⁵ und einen Viehwagen, das würde uns auch gefallen“ (Camarra Kadjatu im Interview am 15.04.2008, [50, M. S.]).

Kadjatu Camarra kommt aus *Guena* (etwa 5 km von *Siby*, dem wöchentlichen Markt entfernt) und ist jetzt in *Djendjeni* (17 km von *Siby* entfernt) verheiratet; als sie noch in *Guena* wohnte, hat sie jedes Jahr sehr viele Nüsse gesammelt und gemeinsam mit anderen Frauen ihrer Herkunftsfamilie zu Butter verarbeitet: beide Produkte verkauften sie auf den lokalen Märkten in *Siby* oder *Dogoro*, zu denen – von *Guena* aus - jede Woche Fahrzeuge hin fahren. Doch jetzt verbringt sie einen großen Teil des Jahres in *Djendjeni*, wo es nicht so viele Karitébäume gibt, von wo aus man weite Wege zurück legen muss um zu den Bäumen zu gelangen, und von wo aus es fast unmöglich ist, zu den Märkten zu gelangen (keine Autos, Straße in äußerst schlechtem Zustand, weite Entfernung). Deshalb hat sie jetzt meist weniger Mandeln und Butter als in früheren Zeiten, sei es zum Eigengebrauch als auch zum Verkauf: als sie noch in *Guena* wohnte, brachte sie ihre Nüsse zum Mahlen nach *Siby*, wo es eine Maschine gibt; doch auch davon kann sie aus ihrer jetzigen Situation nicht mehr profitieren, der Weg nach *Siby* ist viel zu weit und zu mühsam, um mehrere Kilos an Karitémandeln dorthin und wieder zurück zu transportieren; sie lacht und meint, dass sie da noch lieber stundenlang die Mandeln im *kolon*⁹⁶ zerstampft, als so viele Kilometer zu Fuß zurück zu legen.

Es wird sich in den folgenden Kapiteln immer mehr heraus kristallisieren, welch große Rolle Entfernungen und Transportmittel in Mali spielen: wer es schafft, schnell von einem Ort zum anderen zu kommen (weil er ein Mann ist und ein Motorrad besitzt oder weil er/sie das Geld hat, sich ein Transportmittel zu bezahlen), der hat einen großen Vorsprung anderen AkteurInnen gegenüber, die zu Fuß unterwegs sind: mobile Menschen können schneller und besser kaufen und verkaufen und somit mehr ökonomisches Kapital ansammeln als das „Fußvolk“.

⁹⁵ Töpfe aus Gußeisen, zum Kochen der Mandeln

⁹⁶ *Kolon* [Mörser]; große Mörser aus Holz zum Zerstampfen von Getreide, Gewürzen und auch Karitémandeln

Es könnten an diesem Punkt noch viele Einzelberichte von unterschiedlichsten lokalen Produzentinnen eingebracht werden, doch würde dies den Rahmen der Arbeit sprengen. Dieser kurze Ausschnitt der Geschichte Kadjatus soll exemplarisch für die (sich durch unterschiedliche Gründe wandelnden) Lebens- und Arbeitsbedingungen malischer Frauen im Bereich der Karitéverarbeitung im ländlichen Mali stehen.

3.1.4 Karim Camarra: Der Traum einer eigenen Transformationseinheit

„Wie wir alle wissen, hat die Karitébutter sehr viele Verwendungen: unsere Mütter und Großmütter haben die Butter immer in der Ernährung, der Medizin und der Körperpflege verwendet; jetzt benutzen die großen, internationalen Kosmetikfirmen die Karité für die gefragtesten Produkte. Sie ist ein Reichtum, wenn sie entwickelt wird, es sollten Transformationseinheiten bei uns installiert werden [...] die lokale Transformation muss gefördert werden, anstatt die Mandeln irgendwo anders transformieren zu lassen, wir haben es versäumt, die Emigration nach Europa zu stoppen“

(Djabaté-Koné Souadou/ AMPJF im Interview am
15.01.2008, [51, M. S.])

Zu den AkteurInnen, die ein Interesse an der Ressource Karité haben, zählen die unterschiedlichsten Menschen: Monsieur Camarra ist ein Malier, dessen Kontaktadresse ich von Monsieur Sidibé Mohammed (DNCC) erhalten habe, als ich ihn nach malischen Transformationseinheiten gefragt habe. Er meinte, es gäbe *noch* keine, aber dafür würde es an engagierten Menschen, die großes Interesse an einer Involvierung zeigen und auch die finanziellen Mittel dafür hätten, nicht mangeln; ich solle mich doch mal an seinen Freund, Monsieur Karim Camarra wenden.

Es wird immer wieder unterstrichen, wie wichtig es wäre, die Flucht der unverarbeiteten Ressourcen aus Afrika zu stoppen und lokale Transformationseinheiten einzurichten, um Arbeitsplätze zu schaffen und dadurch die Armut zu verringern. Es soll im Folgenden eine Vision eines Maliers vorgestellt werden, der zwar ein wenig überrascht über meinen Anruf war - er habe doch noch gar keine Fabrik – doch sich trotzdem regelrecht über mein Interesse freute: es gab ein vierstündiges (!) Gespräch inklusive Essen auf europäische Art. Er ist „Promoteur“⁹⁷, hat viele

⁹⁷ „Initiator“ (M. S.); dies ist eine strategische Bezeichnung, was er selbst bekräftigt: „Par exemple, moi, la carte de visite que je t’ai donné toute de suite est pratiquement rien, je suis que promoteur, personne sait ce que je sais faire [...]“ „Zum Beispiel habe ich dir gerade eine Visitenkarte gegeben, die nichts über mich aussagt, ich bin nur ein

Erfahrungen mit Projekten gesammelt und es ist sein Traum, eine industrielle Transformationseinheit für Karitémandeln in Mali einzurichten; dafür hat er beste Voraussetzungen: jahrelange Arbeit in der Kosmetik- und Pharmabranche in Spanien, Frankreich und Holland (Sammeln von Kontakten und Wissen), genügend ökonomisches Kapital zum Investieren (wofür seine Luxusvilla spricht, sein nagelneues Auto, seine drei Motorräder [eines pro Kind]), genügend Verhandlungsmacht gegenüber anderen AkteurInnen im Feld, genügend Bekanntschaften im malischen und internationalen Kontext (beispielsweise Monsieur Sidibé Mohammed, nationaler Koordinator von DNCC, der mir seinen Kontakt weiter geleitet hat und ihn als Freund bezeichnet hat oder der Präsident der Republik, wie im folgenden Zitat zum Ausdruck kommen wird):

„Ich habe in der Verwaltung gearbeitet um dann in das Unternehmertum einzusteigen und bin von dort aus in internationale Organismen eingestiegen um mich jetzt im privaten Sektor wieder zu finden [...] Ich habe Rohstoffe in meinem Land, ich brauche nur die Ausrüstung um sie zu transformieren. Seit zehn Jahren beschäftige ich mich mit dieser Domäne um Produkte und Ergebnisse besser kennen zu lernen [...] Wenn die Menschen hier etwas brauchen, dann setzen sie sich hin und schreiben etwas auf Papier um die Aufmerksamkeit der Weißen zu erregen [...] Wenn es um die Finanzierung geht, das ist kein Problem für mich, der Staat hat eine Studie gemacht und ist auf Gesamtkosten von insgesamt 7 Milliarden gekommen, ich habe sie überarbeitet und bin auf 3 Milliarden gekommen, es sind meine administrativen, politischen und verwandtschaftlichen Beziehungen, die diesen Unterschied decken...ein externer Initiator wird es nicht schaffen, Beziehungen aufzubauen, die in dieser Sache ein Kapital sind [...] wir kennen uns unter uns, sogar der Präsident der Republik weiß, wer ich bin, er kennt mich, weil ich auch acht Jahre lang in Mopti den Militärdienst gemacht habe, ich war ein Freund seiner Kindheitsfreunde, wir waren in derselben Clique, und es sind immer die Jungen, die wissen, was in den Alten einmal vorgehe wird...man sagt hier, dass das Geld der Krieg sei, doch ich habe dir gerade eben gezeigt, dass das Geld nichts wert ist, ich habe gerade eben von sieben Milliarden gesprochen“ (Camarra Karim im Interview am 21.02.2008, [52, M. S.])

In diesem Interviewausschnitt kommt die Macht, die sich in ihm konzentriert, sehr gut zum Ausdruck. Bekanntschaften, Geld und Wissen versetzen ihn in eine Ausgangsposition, aus der heraus es ihm möglich wird, die Ambition, ein wichtiger Player in der lokalen Transformation von Karitémandeln zu werden, überhaupt in Betracht zu ziehen. Eines der wichtigsten Elemente im malischen Kontext scheinen Beziehungen zu sein und der Respekt und das Ansehen, die man durch sie erlangen kann. Wenn jemand davon spricht, dass er den Präsidenten der Republik aus seiner Jugend kennt, dann hat das einiges zu bedeuten: egal was er (vom Staat) haben will, er wird es bekommen. Auch wenn er nicht viel vom Staat hält. Der Staat ist für ihn nur so lange wichtig, so lange er Befugnisse braucht und eventuell nach finanzieller Unterstützung sucht: er kann es sich

Initiator, niemand weiß, was ich kann [...]“ (M. S.)

sozusagen aussuchen, wie lange er ihn braucht, wofür und ab welchem Zeitpunkt er auf ihn verzichten kann und sich auf andere Partner und Bekanntschaften konzentrieren kann.

Über die lokalen ProduzentInnen weiß Herr Camarra nicht viel, außer dass die zahlreichen Projekte, die auf einer kleinen Ebene durch geführt werden, in keinstem Zusammenhang mit den globalen Erfordernissen stehen und es nicht schaffen, aus den tradierten Produktionsmethoden auszutreten: er zeigt mir Fotos, die ein Freund für ihn gemacht hat: Produzentinnen aus Siby räuchern die Mandeln immer noch auf traditionellen Öfen, „so könne das nichts werden“, meint er. Für die lokale, ländliche Bevölkerung ist es seiner Meinung nach das Beste, wenn sie die Aufgabe des Sammelns übernimmt, für mehr reichen ihre Kenntnisse und Kompetenzen nicht aus. Der einzige Nutzen der Karitéprodukte sei auf lokaler Ebene das Geldverdienen, und das könnte mit „seinem Projekt“ erreicht werden:

„Im Busch muss man erklären [...] sie leben im Busch und können die Verhaltensweisen des Busches nicht überwinden [...] man sammelt die Karité und wenn man es nötig hat, dann verkauft man sie, um die Schule der Kinder zu bezahlen und das ist der einzige Nutzen der Karité auf dem Niveau der Frauen und das ist alles was sie wollen und das ist nicht viel [...] weil sie nicht konsequent sind und sie es nicht schaffen, die Wichtigkeit dieses Produktes anzuerkennen. Nur auf dem empirischen Niveau der Verwendung für sich selbst schaffen sie es, die Butter zu schätzen, doch hier bleiben sie stehen [...] meine Strategie ist eine andere...ich habe in meinem Projekt vorgesehen, ihnen andere Öle als Kompensation zu bringen, wie etwa das Sesamöl“ (ebd., [53, M. S.]

Dieser kurze Querschnitt durch ein vierstündiges Interview (das ich all zu gerne in seiner Gesamtheit einer intensiveren Diskursanalyse – man denke an seine Sichtweise über die lokalen Produzentinnen oder an seine Vorschläge zu disziplinierenden Eingriffen auf allen Ebenen, auf die ich leider nicht eingehen kann - unterziehen möchte), in dem es Herrn Camarra wohl vor allem darum ging, sich selbst zu profilieren und die Macht, die er hat, zur Geltung zu bringen, sagt viel darüber aus, wie unterschiedlich Sichtweisen, Praktiken und Interessen (die sich in einem offenen Machtkampf befinden) im malischen Feld der Karitéverarbeitung sind.

3.1.5 Große und kleine ZwischenhändlerInnen

„Die ZwischenhändlerInnen kommen direkt zu den dörflichen Märkten, oder sogar in die Dörfer selbst; die Butter wird zu einem 'Matrimonium', dessen Wert man erhöhen kann und das man als eine Art Sparbrief anlegen kann, wenn man es um einen höheren Wert verkaufen kann, als man es gekauft hat“

(Biquard 1992: 172, [54, M. S.])

Was braucht ein/e MalierIn um ZwischenhändlerIn zu werden? Bekanntschaften, ein Startkapital, ein Transportmittel (oder Beziehungen zu anderen ZwischenhändlerInnen, die ein Auto haben oder das Geld und die physische Kraft, sich mit öffentlichen Transportmitteln fort zu bewegen) und eine gute Kenntnis des Terrains, das es zu bereisen gilt. In den 90ern beschreibt Anne Biquard die ZwischenhändlerInnen, die die damalige SIKA Mali mit Karitémandeln versorgten, folgendermaßen:

„HändlerInnen zirkulierten auf den lokalen Märkten, sie selbst besorgten sich die Ware von dörflichen Sammlerinnen. Die Menschen aus den Dörfern wurden für ihre Karitémandeln nur sehr schlecht bezahlt; sie machten sich keine Mühe mehr um die Nüsse auf eine korrekte Art und Weise zu verarbeiten, was sich maßgeblich auf die Qualität des Öls auswirkte. Die Fabrik in Bamako zahlte mehr als das Doppelte an die ZwischenhändlerInnen“ (Biquard 1992: 180, [55, M. S.])

Heute, fast 18 Jahre später, schaut die Situation noch sehr ähnlich aus: es gibt eine sehr lange Kette an HändlerInnen, die an jeder “Zwischenhaltestelle” des Weges der Karitémandeln (vom Dorf in die Stadt, zum Hafen und ins Ausland) etwas dazu verdienen: von der dörflichen Sammlerin kommen die Nüsse entweder auf den Markt oder sie werden ihr direkt von HändlerInnen abgekauft, die bis in die kleinsten und abgelegendsten Dörfer reisen, um von den immer besseren Preisen zu profitieren: je weiter es HändlerInnen schaffen, in den Busch vorzudringen, desto eher können sie von dem “Unwissen” der Frauen über Preise und Marktwert der Karitémandeln profitieren: „Der Aktionsradius der Frauen ist sehr limitiert, was sie dazu zwingt, ihre Produkte an Drittpersonen oft auf Kredit - ohne eine Möglichkeit, auf ihre Rechte zu bestehen – zu verkaufen“ (Ministère du Développement Rural 1993: 9, [56, M. S.]).

Während meiner Feldforschung habe ich viele dörfliche Märkte miterlebt, wie beispielsweise die vielen Samstage in *Siby*, die ganz besondere Tage sind. Die HändlerInnen kommen aus allen

Himmelsrichtungen: von *Bamako* (45km), von *Bancoumana* (ca. 25km), von *Guena* (ca. 7km) und sogar aus Guinea reisen die Menschen an. Sie alle haben unterschiedliche Voraussetzungen: die ZwischenhändlerInnen aus Bamako kommen entweder mit dem öffentlichen Transport (1000 CFA⁹⁸) oder mit eigenen Autos um von den großen Preisunterschieden Dorf-Stadt zu profitieren, die lokalen ProduzentInnen kommen meist zu Fuß oder mit einer gemeinschaftlichen *charrette*⁹⁹ und führen (außer wenn sie sich auf das Zubereiten bestimmter Speisen spezialisiert haben) – je nach Jahreszeit – meist sehr ähnliche Produkte mit sich: Karitémandeln, Mangos, Cashewnüsse, Tomaten u.s.w. Wenn man frühmorgens auf dem Markt ist und die Mengen an Säcken voller Karitémandeln sieht, würde man nicht glauben, dass all dies jemals verkauft werden könne und dass sogar nicht genug für alle da sein wird. Das Feilschen ist intensiv: einerseits werden die Preise durch den Überfluss gedrückt, andererseits bieten GroßhändlerInnen meist höhere Preise als KleinhändlerInnen und haben dadurch einen Vorsprung in ihrer Verhandlungsmacht. Awa Keita, eine etwa 20jährige Frau aus Bamako erzählt mir abends, dass sie keine Mandeln zum Kauf erhalten habe: sie kommt aus Bamako und habe gehört, dass man in Siby einen Kilo Mandeln um 150 CFA¹⁰⁰ kaufen könne und ihn in Bamako um 200-300 CFA oder mehr verkaufen könne; deshalb kommt sie schon seit fünf Wochen jeden Samstag hier her: sie kann sich den öffentlichen Transport leisten, kann dann jedoch maximal 50 Kilogramm kaufen¹⁰¹. Doch heute hatte sie kein Glück: viel zu viele Interessenten aus Guinée und Bamako waren gekommen, sie haben direkt in Siby schon über 200 CFA für den Kilogramm geboten, was sie sich nicht leisten kann: Awa wird es morgen wieder versuchen, wenn kein Markttag mehr in Siby ist, dann gibt es wieder viele Mandeln in den Körben der Frauen, die neben der Straße sitzen und auf AbnehmerInnen warten.

Auch nach Angaben von Mme Djabaté wurde heuer (2007-2008) teilweise von den Zwischenhändlerinnen 275 CFA für einen Kilogramm geschälter und gekochter Mandeln gezahlt. Im vorigen Jahr waren es nur 75 bis 100 CFA, doch die Nachfrage¹⁰² ist gestiegen. Die Zeit der Ernte der Kariténüsse fällt mit der Regenzeit zusammen, in der sich die Getreidespeicher der dörflichen Bevölkerung oft schon geleert haben und auch das Geld aus der Baumwollernte schon dem Ende zugeht; aufgrund der ökonomischen Verführung (für einen Kilogramm Mandeln wird von den ZwischenhändlerInnen fast so viel bezahlt wie für einen Kilogramm verarbeiteter Butter)

⁹⁸ Etwa 1,50 € (M. S.)

⁹⁹ Karren aus Holz, die von einem Esel angezogen werden (M. S.)

¹⁰⁰ Etwa 0,20 € (M.S.)

¹⁰¹ 50 Kilogramm kann sie um maximal 7500 CFA ersteigern (etwa 12€), diese kann sie dann in Bamako um 15000 CFA (etwa 24€) weiter verkaufen: der Reingewinn beträgt also 7500 CFA, von denen mindestens 2000 CFA (etwa 3€) für den Transport drauf gehen und 500 CFA (etwa 1€) fürs Essen; es bleiben 5000 CFA (etwa 8€)

¹⁰² Mehr zum Export der Karitéprodukte aus Mali im Kapitel IV/ 3.2 *Der Export: Lokale Ressourcenknappheit durch Intervention von außen?*

auf dem lokalen Markt sind die Frauen bereit, im Notfall fast all ihre Nüsse zu verkaufen und nur geringe Mengen zu Karitébutter zu verarbeiten. Dies stellt eine Gefahr für die Ernährungssicherheit der gesamten Familie dar, da die Karitébutter das einzige Fett ist, das die Menschen noch lokal herstellen können (die Verarbeitung von Erdnüssen zu Öl ist aus dem Wissen und der Gewohnheit der meisten Menschen verschwunden) und für das sie nicht (traditionelles Unterstützungssystem unter Frauen) oder nur wenig (lokaler Markt) bezahlen müssen. Doch die Ernährungssicherheit jener Frauen, die (aus einer Knappheitssituation heraus) all ihre Mandeln verkauft haben ist gefährdet: denn bereits im März ist der Preis der Karitébutter auf dem lokalen Markt so hoch (bis zu 500 CFA¹⁰³ pro Kilogramm), dass sich die Frauen die Butter nur mehr schwer leisten können.

Im nächsten Jahr würden die ZwischenhändlerInnen es nicht mehr nötig haben, so viel zu zahlen, meint Mme Diabaté-Koné; dann werden es wohl nur mehr 50 oder 100 CFA pro Kilogramm Mandeln sein, da die lokalen Verkäuferinnen mehr Hunger haben werden und deshalb bereit sein werden, auch für geringste Preise zu verkaufen (vgl. Diabaté-Koné Souadou/AMPJF im Interview am 15.01.2008). Ähnlich wird die Situation von Monsieur Keita Moussa beschrieben, der für die schweizerische NGO IC Sahel arbeitet:

„Normalerweise kaufte man in Mali maximal um 50/65 CFA. Aber heuer stieg der Preis bis auf 300 CFA, es begann bei 150/200 CFA und ging bis 300. Dies war noch nie der Fall gewesen. Denn es gibt neue Käufer: Indische Spekulanten, die einen kommerziellen Fonds haben, sind in den Markt eingetreten; sie kaufen die Karitémandeln in großen Mengen, lagern sie und verkaufen sie dann teuer auf dem internationalen Markt weiter [...] Das hat zu einer Art Stresssituation auf dem Markt geführt, denn normalerweise gibt es Holländer und Dänen die durch andere HändlerInnen einkaufen, die die wöchentlichen Märkte und AnbieterInnen kennen [...] Außerdem war die Karitéernte in Burkina Faso und Nigeria nicht gut. In Mali ging es, aber nicht in Burkina“ (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008, [57, M. S.])

Monsieur Keita spricht von den (neuen) indischen SpekulantInnen als (große) ZwischenhändlerInnen, die er unter anderem für die gestiegene Nachfrage verantwortlich macht: sie kaufen, lagern und verkaufen: sie mieten sich große Hallen und verkaufen die Karitémandeln, sobald sie knapper werden, auf dem nationalen und internationalen Markt um höhere Preise. Auch die Produktion der Nachbarländer ist entscheidend für die Nachfrage in Mali: wenn Burkina Faso, einer der Hauptexporteure von Karitémandeln, eine sehr schlechte Ernte hatte und die Nachfrage seiner KundInnen nicht mehr befriedigen kann, dann wirkt sich das maßgeblich auf den malischen Markt aus, da sich nun hier mehr ZwischenhändlerInnen aus diesen Ländern bummeln. Je besser ein/e HändlerIn über die Nachfrage auf dem internationalen Markt und ebenso über die lokalen Gegebenheiten und das lokale Angebot Bescheid weiß, desto mehr wird er/sie verdienen. Wer über

¹⁰³ Etwa 0.80 € (M. S.)

das nötige kulturelle Kapital und über die nötigen geschäftlichen Kontakte verfügt, der kann sich und seine Familie durch den Handel mit Karitémandeln einige Monate lang ernähren. Monsieur Camarra äußert sich folgendermaßen über die ZwischenhändlerInnen:

„Es gibt nichts als ZwischenhändlerInnen – das sind Menschen, die sich nach der Funktion und nach den Anforderungen des Marktes entwickeln [...] sie entwickeln sich in diesem Feld, sie beginnen, AbnehmerInnen zu suchen, sie wissen alles [...] schlussendlich sind sie mehr Experten als wir, sie beherrschen das Terrain besser als wir, aber sie wollen nur ihren kleinen täglichen Verdienst und fahren dann wieder [...] sie kennen alles und zerstören alles“ (Camarra Karim im Interview am 21.02.2008, [58, M. S.])

Man muss sich vor Augen halten, dass es nicht die ZwischenhändlerInnen sind, die das große Geld machen: sie nehmen meist große Strapazen (vor allem aufgrund der schlechten Straßen und Verkehrsanbindungen) auf sich, und das mit hunderten von Kilos an Karitémandeln. Die Konkurrenz ist groß und ein Großteil des verdienten Geldes wird oft schon wieder für den Transport und die Lebenserhaltungskosten, die man zu begleichen hat, wenn man auf Reisen ist, ausgegeben. Außerdem werden die Mandeln von eine Hand in die nächste gereicht, die Verarbeitungs- und Vermarktungskette ist sehr lang: dabei versuchen alle, die involviert sind, ihr kleines Stück vom Kuchen abzuschneiden, das sie zum Überleben brauchen, ohne sich Gedanken zu machen, ob sie andere AkteurInnen schwächen: „Ce n'est pas Monsieur ou Madame Mauvais“¹⁰⁴ meint Susanne van Keulen-Centella (SNV) treffend, „die ZwischenhändlerInnen selbst sind sich nicht bewusst, was sie machen...auch sie sehen nur das, was sie heute verdienen“ (Van Keulen Centella Susanne/ SNV im Interview am 20.02.2008, [59, M. S.]).

In Afrika bedeutet leben überleben¹⁰⁵: Diese Herangehensweise teilen die meisten AkteurInnen, die im Karitésektor (vor allem auf der lokalen Ebene) involviert sind. Es gibt unter den heterogenen AkteurInnen das gemeinsame Interesse, so viel Geld wie möglich zu verdienen, vor allem um die Lebenserhaltungskosten der eigenen Familie zu decken. Wie Bourdieu schon meinte, haben „alle, die sich in einem Feld betätigen, bestimmte Grundinteressen gemeinsam, nämlich alles, was die Existenz des Feldes selber betrifft [...] wer sich am Kampf beteiligt, trägt zur Reproduktion des Spiels bei, indem er dazu beiträgt, den Glauben an den Wert dessen, was in diesem Feld auf dem Spiel steht, je nach Feld mehr oder weniger vollständig zu reproduzieren“ (Bourdieu zitiert in Jurt 2003: 124). Anders formuliert, existiert ein Feld nur dann, wenn der Großteil der Menschen ein (oft

¹⁰⁴ „Es handelt sich nicht um Frau oder Mann Schlechtmensch“ (M. S.)

¹⁰⁵ „En Afrique, vivre est survivre“ (Ein Sprichwort)

unbewusstes, verschleiertes) Interesse an der Erhaltung desselben haben, das oft durch eine Art Unbewusstheit der AkteurInnen gekennzeichnet ist: das was sie tun, tun sie nicht etwa alle aus „zynischer Berechnung“ (Bourdieu 1997b: 127), denn „es ist ihnen überhaupt nicht bewusst, dass sie nur ihre Schuldigkeit tun, und schon gar nicht, dass sie nach Maximierung eines (spezifischen) Profits streben. Und also haben sie den Zusatzprofit, vor sich und vor den anderen als vollkommen interessensfrei, uneigennützig dazustehen“ (ebd.: 128).¹⁰⁶



Abbildung 3: Nach dem Markttag in Siby werden Autos mit allen möglichen Gütern beladen (Foto: Schäfer Michaela)

¹⁰⁶ Mehr dazu im Kapitel III/1.3 *Feld(er) und Kapitel*

3.1.6 Männliche Interessen in einer weiblichen Domäne?

“In zahlreichen entwicklungspolitischen Interventionen in Afrika hat die marktwirtschaftliche Rentabilität bestimmter Produkte (Reis, Karité) zur Folge, dass sich die Männer den Markt aneignen [...] Diese neuen männlichen Praktiken in ökonomischen Domänen, die bis dato weiblich waren, werden die Praktiken der produzierenden Frauen modifizieren”

(Boutinot 2006: 2, [60, M. S.])

Die Valorisierung der Karitémandeln seitens internationaler AkteurInnen hat eine direkte Auswirkung auf die lokalen (unter anderem männlichen) Interessen an der Ressource. “Das weiße Gold der Frauen”¹⁰⁷ bleibt so lange ihr Gold, solange es nicht in *viel* Geld, also in ökonomisches Kapital verwandelt werden kann, oder besser solange die Männer (und natürlich auch weibliche Akteurinnen) das schnelle, gute Geld in einer bestimmten Ressource nicht sehen. Wie schon in den Kapiteln IV/ 1.3 *Traditionelle Verwendung der Karitébutter*, IV/ 1.4 *Traditionelle Verarbeitung der Karitéfrüchte* und IV/ 3.1.3 *Lokale Produzentinnen* erwähnt, sind das Sammeln, Verarbeiten und das Verkaufen der Karitéprodukte traditionell unter der absoluten Kontrolle der Frauen: es handelt(e) sich um eine weibliche Domäne: “Throughout West African savanna, shea is an inextricable feature of the female domain. Women gather the nut, process it, and share and sell the oil they make. The scent of shea is an undercurrent of women's space, wheter the market, kitchen, bedroom, or bath“ (Chalfin 2004: 7).

Schon im Jahre 1987 wird den Männern der Mandinkagesellschaft von Doumbia und Keita eine (zwar eingeschränkte) Rolle im Sammelprozess der Kariténüsse zugeschrieben, wobei sie schon damals treffend die Vermutung aufstellten, dass ein vermehrtes Interesse der Männer in Zukunft zu erwarten ist:

„Die Männer interessieren sich für diese Aktivität vordergründig aus ökonomischen Gründen [...] es soll bemerkt werden, dass die Männer sich in der Sammelaktivität immer noch in der Minderheit gegenüber den Frauen befinden, auch wenn sie immer mehr werden. Unter den Männern, die dieser Aktivität nach gehen, zeigen verheiratete Männer mehr Interesse als Unverheiratete [...], die es bevorzugen Fußball zu spielen als um einen Mindestlohn Nüsse sammeln zu gehen“ (Doumbia/ Keita 1987: 50, [61, M. S.]

¹⁰⁷ „L'or blanc de la femme“ (vgl. Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008)

Etwa zwanzig Jahre später, während meines Feldforschungsaufenthaltes in Mali, gibt es immer mehr männliche Akteure, die sich der Sammeltätigkeit widmen; die Kommerzialisierung, die über den Handel auf den wöchentlichen Märkten in den Dörfern hinaus geht, ist schon seit längerer Zeit in vorwiegend männlichen Händen (Männer verfügen eher über die notwendigen Voraussetzungen als Frauen: Mobilität, Transportmittel, Geld). Doch dass malische Männer sich in den Busch und auf die Felder begeben würden, um ihren Ehefrauen, Müttern, Schwestern und Töchtern die Arbeit nach zu machen, hätte sich vor einigen Jahren wohl noch niemand gedacht. Keita Moussa von IC Sahel schildert mir ein Beispiel:

„Ein Verarbeitungsbetrieb wurde auf der Straße von Sikasso installiert [...] Sie fingen an, Mandeln zu kaufen und dies führte zu einem Wahnsinn auf dem Markt: alle schlossen sich zusammen um Mandeln einzusammeln, sogar die Männer begannen den Frauen zu konkurrieren. Aber leider waren die Mandeln, die geliefert wurden, nicht von guter Qualität und die eingeführte Technologie rentierte sich nicht und die Einheit wurde geschlossen. Als sie geschlossen wurde, zogen sich die Männer zurück und die Frauen werden die Arbeit für die Männer wieder fort setzen“ (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008, [62, M. S.]

Dieses Beispiel zeigt, dass sich das Interesse der Männer auf den ökonomischen Verdienst beschränkt: wenn die Rede davon ist, dass sie durch eine bestimmte Aktivität zu Geld kommen könnten, dann versuchen sie es: funktioniert es nicht, wird es wieder gelassen. Die Frauen hingegen, waren schon immer in die Aktivität des Sammelns und Verarbeitens der Kariténüsse involviert, ganz unabhängig davon, ob sie jetzt damit das große Geld machen können oder „nur“ das notwendige Fett zur Ernährungssicherung der Familie aufbringen.

Ein interessantes Phänomen, das ebenfalls in engem Zusammenhang mit den zwischengeschlechtlichen Besitz- und Machtverhältnissen steht, ist das (rezente) Eingreifen der Männer, wenn es um die Ausschöpfung der und das Besitzrecht über Karitébestände geht, von dem mir vor allem VertreterInnen der diversen interviewten NGOs berichtet haben. Dadurch, dass der Boden meist den Männern gehöre, würden die Frauen – durch das höhere Interesse an Karitéprodukten von außen und dem Geld, das sich die Männer dadurch erhoffen – in der Nutzung eingeschränkt:

„Es gibt Probleme rund um den Bodenbesitz [...] denn in der Realität ist es die Frau, die die Ressource ausschöpft. Doch die Ressource befindet sich auf dem Boden der Männer. In der sozialen Welt der ruralen Familien ist es der Familienchef, der der Besitzer von gemeinschaftlichem Grund und Boden ist und wenn es eine polygame Familie ist, dann

entscheidet der Mann, wer wo sammeln wird. Die Karité interessiert die Frauen sehr, aber wenn sie intervenieren wollen, dann müssen sie erst mit den Männern verhandeln [...] diese wiederum haben nun auch angefangen, die Kariténüsse zu sammeln [...] als Besitzer werden sie ihre Beziehung zu den Frauen in dieser Sache neu aushandeln, denn es scheint viel Geld dahinter zu stecken“ (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008, [63, M. S.])

„Es gibt viele Menschen, die es nicht zulassen, dass andere Frauen – auch wenn sie vom selben Dorf sind – in ihrem Feld die Nüsse einsammeln. Es handelt sich um einen natürlichen Baum, den niemand gepflanzt hat, er sollte eigentlich allen gehören“ (Doumbia Jakolo/ Commune de Siby im Interview am 08.03.2008, [64, M. S.])

In den Beobachtungen und Interviews, die ich mit den ProduzentInnen (in Siby und andernorts) durchgeführt habe, konnte ich keinen derartigen Ressourcenkonflikt identifizieren: alle Frauen bestätigten mir, dass sie entweder auf dem Feld des Mannes oder auf einem ihnen vom Dorfcchef zugewiesenen Feld oder im Busch so viele Nüsse sammeln können, wie sie wollen. Ja, sie würden es gar nicht schaffen, all die Nüsse, die am Boden liegen, einzusammeln, zu lagern und zu verarbeiten. Diese Beziehung scheint sich erst dann zu ändern, wenn sich „andere Interessenten“ (beispielsweise NGOs) einmischen, denn dann werden die gesammelten Nüsse nicht mehr als gemeinschaftlicher Besitz in gemeinschaftlicher, traditioneller Wiese verarbeitet und aufgeteilt, sondern sie werden „für das Projekt“ verwendet.

Es lässt sich angesichts des großen Misstrauens, das rurale Menschen den „Anderen“ (NGOs, staatliche BeamtInnen, WissenschaftlerInnen und so weiter) entgegen bringen¹⁰⁸, vermuten, dass sich bei lokalen EntscheidungsträgerInnen (zum Beispiel traditionelle Dorfcchefs oder Familienoberhäupter) die Befürchtung breit macht, dass die Ressource in fremde Hände gerät und die Kontrolle über sie der dörflichen Gemeinschaft entgleiten könnte. Es geht also weniger um die Beziehung zwischen Mann und Frau, in der der Mann der Frau den Zugang zu seinem Boden und zur Ressource Karité verweigert; eher geht es darum, dass die dörfliche Gemeinschaft als kollektiver Interessensvertreter die Ressource und den Boden nicht für Fremde frei geben will: somit ist es weniger die Kategorie des Geschlechts, die den Zugang zu Boden in diesem spezifischen Fall reguliert; viel mehr geht es um die Bändigung neuer Interessen von nicht lokalen AkteurInnen. Van Keulen-Cantella Susan von der niederländischen NGO SNV berichtet von einer derartigen Verweigerung, Boden für ein „projet“¹⁰⁹ (wobei die Frauen als Vertreterinnen desselben

¹⁰⁸ „Auf dem lokalen Niveau sind die Menschen sehr misstrauisch geworden. Man kann dieses Misstrauen verstehen, denn es gibt so viele WissenschaftlerInnen, die sich jegliche Art an Informationen auf dem lokalen Niveau holen und oft beginnen, Sachen zu versprechen...und all das nur, um an lokales Wissen heran zu kommen, man verspricht viele Sachen um die Menschen auszubeuten. Die Menschen auf dörflicher Ebene werden den Eindruck haben, dass all diese Menschen LügnerInnen sind und dass man ihnen nicht mehr vertrauen soll“ (Sissoko Moussa/ Point Sud im Interview am 16.02.2008, [65, M. S.])

¹⁰⁹ Die Bezeichnung „projet“ (dt. Projekt) wird in Mali sehr oft als Lehnwort verwendet: darunter verstehen die

verstanden werden) frei zu geben:

„In diesem Moment haben wir das Problem des Zugangs zum Boden; wir haben letztes Jahr in Dioila vorgeschlagen, einen Hektar zu erhalten, damit die ULPK mit dem Pflanzen von unterschiedlichen Varietäten beginnen kann, damit wir die Entwicklung der verschiedenen Pflanzen sehen können und Diagnosen aufstellen können. Sie konnten also nicht einmal einen Hektar finden, da die Frauen keinen Zugang zum Land haben, sie haben keine Kontrolle über einen eigenen Besitz und deshalb haben es die tausend Mitglieder nicht geschafft, einen Hektar zu erhalten um Tests zu machen. Das ist es: oft haben die Frauen nicht die selbe Kontrolle und den selben Zugang zu Grund und Boden wie die Männer...“ (Van Keulen-Cantella Susan (SNV) am 20.02.2008 in Bamako, [66, M. S.]

In diesem Interviewausschnitt kommt klar zum Ausdruck, dass es nicht darum geht, dass Frauen keinen Zugang zu Boden und Kariténüssen hätten, sondern dass sie es nicht schaffen, *für das Projekt* und die damit verbundenen Tests und Untersuchungen ein Stück Boden zu erhalten. Ob sie das überhaupt wollen, ist eine andere Frage, denn es lässt sich vermuten, dass die teilnehmenden Frauen nicht wissen, wofür die Tests und Untersuchungen gut sein sollen und deshalb auch dementsprechend schlecht argumentieren werden, wenn die Männer nach dem Verwendungszweck des Bodens fragen. Das zeigt, dass Macht unter anderem in der Auseinandersetzung um die Aneignung von Raum manifest wird und dass die Fähigkeit, Raum zu beherrschen, vom Besitz unterschiedlicher Kapitalsorten abhängig ist.

3.1.7 Implikationen der Mechanisierung

Die Idee der Mechanisierung bestimmter Verarbeitungsschritte in der Karitébutterproduktion Malis stammt aus den achtziger Jahren: damals hatten vor allem Techniker des IER (Institute d'Économie Rurale) in Zusammenarbeit mit der GTZ (Deutsche Gesellschaft für technische Zusammenarbeit) und auch die französische NGO CEPAZE einige Versuche gemacht, den ersten Schritt – das Stampfen in den *kolonw*¹¹⁰ – zu mechanisieren; es wurden diverse Modelle von Pressen eingeführt und getestet, worauf ich hier nicht genauer eingehen werde. All diese Interventionen hatten den – in den 80er Jahren und auch heute noch gängigen – gemeinsamen Grundgedanken, dass die Einführung technischer Innovationen den armen Frauen helfen könne, ihre Lebenssituation zu verbessern. Anerkannt wurde dieser Gedanke nicht zuletzt von malischen WissenschaftlerInnen:

Menschen jegliche Form der Intervention von außen (meisten sind *tùbabuw* [Weiße, Franzosen] involviert), bei der lokale AkteurInnen mitarbeiten. Ich werde diese Bezeichnung im Folgenden noch öfter als Metapher verwenden

¹¹⁰ *Kolonw* [Mörser]

„Wir ermutigen alle nationalen und ausländischen Organisationen, die sich für die Emanzipation der Frauen der dritten Welt, insbesondere der afrikanischen Frauen einsetzen, alle Räder in Bewegung zu setzen um das Leiden unserer armen Schwestern aus den Mandebergen zu verringern. Die Einführung von Karitépressen in diesem Teil Malis wäre eine sehr gute Sache [...] Die Pressen würden sicherlich von den Frauen akzeptiert werden“ (Doumbia/ Keita 1987: 70, [67, M. S.])

Was bedeutet nun die Einführung von Karitépressen in der Praxis? Ich konnte beobachten, dass alles, was in Mali mit Technik oder Maschinen zu tun hat, unter die Kontrolle der Männer fällt: in *Maba*, einem Dorf, das ich schon seit drei Jahren kenne, gibt es vier (!) Maschinen, die sich zum Mahlen der Mandeln eignen, nur eine einzige (sie gehört einem Privaten) ist in Betrieb: jeden Samstag können die Frauen Karitémandeln – je nach dem wie viele - um 50, 100 oder 200 CFA mahlen.¹¹¹ Der Besitzer der Maschine sorgt durch ein Aggregat für den Strom und mahlt: ja, er würde gut verdienen meint er, er sei ja auch der einzige weit und breit: er verfügt über ein seltenes Wissen, einen seltenen Wert, der sich sehr gut in ökonomisches Kapital umwandeln lässt; diese Gegebenheit beschreibt auch Anne Biquard in ihrem Artikel zu den Implikationen der Mechanisierung im malischen Dorf *Daban*: „Der Mechaniker ist sich dessen bewusst, dass er unersetzbar ist; die Kenntnis über die Maschine und die Verantwortung für dieselbe geben ihm gewisse Vorrechte, wohingegen die Frauen jemanden brauchen, der ihnen zur Verfügung steht“ (Biquard 1992: 177, [68, M. S.]).

Dass Männer, die die jeweiligen Maschinen bedienen, über bestimmte Vorrechte gegenüber den Frauen verfügen bzw. sie durch ihr Wissen und ihre praktischen Fähigkeiten in ein Abhängigkeitsverhältnis bringen können und somit ihre Arbeit maßgeblich beeinflussen, wurde auch in einigen Beobachtungen in der *Maison du Karité* in *Siby* sehr deutlich: dort gibt es zwei Maschinen, die beide von dem selben Mann (Issa) bedient werden: er ist gleichzeitig auch Holzfäller und mit seinen Arbeitskollegen sitzt er meistens im Hof der *Maison du Karité*; sie trinken Tee, reden und lassen sich das Wasser von den Frauen bringen, die dort arbeiten. Immer wieder muss er aufstehen, um die Maschine in Gang zu bringen; wenn sie einmal läuft, können sich die Frauen wieder selbst darum kümmern.

Ich bin mit Fatoumata gekommen und sie meint stolz, dass sie selber die Maschine bedienen kann; mehrere Male muss sie ihn auffordern, doch endlich mit zur Maschine zu kommen, sie müsse ja dann wieder nach Hause gehen. Er sperrt den Raum auf und zur Feier des Tages (eine *tùbabumùso*

¹¹¹ Es wäre durchaus interessant, hier noch auf das „Schicksal“ der anderen drei Maschinen einzugehen, was jedoch den Rahmen der Arbeit sprengen würde: trotzdem soll darauf hingewiesen werden, dass sie zwar noch im Dorf sind, jedoch aus den verschiedensten Gründen nicht mehr funktionieren (kein Mechaniker oder wer soll ihn bezahlen? Auflösung der politischen Partei, die eine der Maschinen geschenkt hat: wer soll sich um sie kümmern?)

ist hier) mahlt er die vier Körbe voller Nüsse selbst: Fatoumata darf zuschauen. Wie schade, hatten wir doch die Abmachung getroffen, ich würde sie fotografieren! Sie erklärt mir nachher, dass sie die Maschine nicht in Gang setzen kann, deshalb müsse Issa immer hier sein (wofür er scheinbar auch dementsprechend belohnt wird: sein Wissen um die Bedienung einer Maschine sei viel Wert, meint Fatoumata: „Der Mann, der die Maschine bedient wird von ihnen bezahlt, er verdient viel“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008, [69, M. S.]):

„Der Mann, der die Maschine bedient, hat es mir gezeigt. Wir haben uns gemeinsam hingesetzt und er hat mir gezeigt, wie es funktioniert, jetzt kann auch ich sie bedienen. So wie er es mir erklärt hat, so versuche ich es zu machen. Jetzt können wir sie bedienen, aber wir können sie nicht antreiben“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008, [70, M. S.]

Diese Maschine gehört zwar der Genossenschaft, das Geld, das eingenommen wird, nimmt jedoch der Betreiber der Maschine, also Issa, zu sich. Immerhin müsse er auch den Benzin zahlen meint er. Viele Frauen kommen hierher, um ihre Mandeln zu mahlen: die meisten kommen mit dem Fahrrad und großen Behältern für den Transport.



Abbildung 4: Issa beim Mahlen der Karitémandeln in der Maison du Karité in Siby

Der Weg, der zurückgelegt werden muss, um zur Maschine zu gelangen, ist für viele Frauen ein großes Hindernis und Grund genug, die Nüsse zu Hause mit der Hand zu zerstampfen. Außerdem ist das Mahlen mit der Maschinen vor allem für jene Frauen, die nicht in der Genossenschaft mitarbeiten und die Karitébutter nur für den persönlichen Gebrauch herstellen, einfach zu teuer:

„Wenn du einen *bayonwari* anfüllst, dann kostet das 750 CFA (ein bisschen mehr als 1€, M. S.), das ist sehr viel!“ (Keita Safiatu im Interview am 23.05.2008, [71, M. S.]).

Mit der Einführung von technischen Erneuerungen wird meist das Ziel einer Steigerung der Produktivität der lokalen AkteurInnen verfolgt: wenn die Frauen bloß lernen würden, dass sie sich viel Arbeit und Zeit durch das Bezahlen einer kleinen Summe ersparen können und in Folge in der Lage sind, ihre Produktivität zu steigern und dadurch wiederum mehr Geld zu verdienen! Diese Ansichten stehen in einem engen Zusammenhang mit der dominierenden ökonomischen Logik in entwicklungspolitischen Strukturen: nicht das gemeinsame Stampfen, für das man kein Geld benötigt (sondern „nur“ Zeit und Körperkraft) sei ökonomisch vernünftig, sondern das Übergeben dieser Anstrengung an eine Maschine, was zwar Kosten bedeutet (Benzin, Reparation, Bezahlung des Betreibers), aber dafür Zeit einspart.

3.2 Der Export: Lokale Ressourcenknappheit?

Die Vermarktungskette – vor allem der Karitémandeln – ist mit dem „Ende“ Malis und malischer AkteurInnen noch nicht geschlossen und die Mandeln haben noch lange nicht alle Zwischenhalte, die sie für den Export nach Europa, Kanada oder die USA machen müssen, hinter sich. Sie legen einen sehr weiten Weg zurück, der gekennzeichnet ist von unzähligen KäuferInnen und VerkäuferInnen, die auf der Basis des kulturellen (Wissen um Angebot und Nachfrage) und ökonomischen (Geld für Transport bzw. viel Geld um viele Mandeln zu kaufen) Kapitals verhandeln. Je mehr Etappen sie durchlaufen, desto höher wird ihr Preis: „etwas zu verdienen“ ist das zentrale Interesse aller teilnehmenden AkteurInnen des Feldes: „Wir schätzen, dass sich der Preis des Mandeln um 620 Mal - zwischen dem Kauf der Nüsse bei den afrikanischen Frauen und dem Verkauf des fertigen Produkts an französische Frauen in ihren kosmetischen Produkten - vervielfacht“ (Sidibé 1989: 4, [72, M. S.]).

Auf dem Weltmarkt sind vor allem die Karitémandeln gefragt, da es im Ausland (vorwiegend in Europa und Japan) bereits Transformationseinheiten gibt, die die Butter nach „westlichen“ Standards herstellen und raffinieren. *Aarhus United* (Dänemark), *Fuji Oils* (Japan), *Karlsham* (Schweden) und *Loder Ceoklaan* (Holland) kontrollieren nach den Angaben von USAID den Weltmarkt der raffinierten Karitébutter, die für die Verwendung in der Kosmetik- und Schokoladenindustrie verwendet wird (vgl. USAID/ WATH 2004c: V). Der Großteil der exportierten Karitéprodukte Westafrikas (82,5% [vgl. USAID/ WATH 2004d: IX]) besteht also aus

den unbearbeiteten Mandeln (die einzigen Transformationsprozesse, die den „Kompetenzen der lokalen AkteurInnen“ entsprechen, sind das Schälen, Lagern und Trocknen), die dann in Europa weiterverarbeitet werden.

Die meisten VertreterInnen der NGOs, die ich befragt habe, sehen im Export der Mandeln ein großes Problem: der Ausverkauf des unverarbeiteten Produkts um einen ausbeuterischen Preis führt zu einer Preiserhöhung und einer Knappheit vor Ort. Doch zur Zeit der Ernte (die die Zeit der finanziellen Nöte der meisten ist) spüren die lokalen SammlerInnen nichts von der bevorstehenden Knappheit; die Kariténüsse fallen in Massen von den Bäumen, die Frauen schaffen es aufgrund der begrenzten Zeit, die ihnen zum Sammeln zur Verfügung steht, gar nicht, die Nachfrage zu stillen: Nach USAID bleiben fast 50% der abgefallenen Kariténüsse am Boden liegen (vgl. WATH/USAID 2004a: 2). Jetzt, zur Zeit des Überflusses, sind die Mandeln sehr wichtig, um die Familie über Wasser zu halten: die Männer haben noch nichts verdient, der Reis und andere Getreidesorten sind noch nicht bereit zur Ernte, die Mangos und die Baumwolle noch lange vor ihrer Zeit. Jetzt haben die Menschen es am meisten nötig, zu Geld zu kommen, denn jetzt muss das Getreide oft mit Geld bezahlt werden. Die lokale Bevölkerung spürt die Knappheit (der Mandeln) erst in der Trockenzeit, wenn es keine Kariténüsse mehr gibt, wenn nur mehr wenig Butter übrig ist und der Preis derselben auf den lokalen Märkten gestiegen ist; doch dies ist nicht für alle von Nachteil: es ist ein strategischer Vorteil für jene Frauen, die ihre Mandeln in der Erntezeit nicht verkauft haben und sie jetzt in der verarbeiteten Form teurer verkaufen können:

„Die Knappheit an Karitémandeln hat dazu geführt, dass die Butter heuer teurer verkauft werden kann; wenn das nicht der Fall ist, dann ist der gezahlte Preis (für die verarbeitete Butter auf dem lokalen Markt, M. S.) zu gering für die verrichtete Arbeit“ (Konaté Nanténé im Interview am 05.06.2008, [73, M. S.])

Eines der Ziele entwicklungspolitischer Interventionen im malischen Karitébuttersektor ist die Förderung der lokalen Verarbeitung, um den Produkten schon vor Ort mehr Wert zu verleihen. Wenn wir an das von mir genauer untersuchte Fallbeispiel in *Siby* denken, wo etwa 900 Frauen zu einer Genossenschaft zusammen geschlossen sind, dann gehört die Förderung der lokalen Verarbeitung (mit anschließendem Verkauf ins Ausland oder an Touristen) zu einem zentralen Ziel des Projektes: dadurch könnte es den Frauen ermöglicht werden, mehr zu verdienen.¹¹² Die Verarbeitung ist so organisiert, dass zwanzig bis vierzig der 900 Frauen in der *Maison du Karité* arbeiten (Herstellung von Seife, Mahlen der Mandeln, Herstellen und Raffinieren der Butter); die

¹¹² Mehr zu den Verdiensten der Frauen im Kapitel IV/3.5 *Mehr Geld - Mehr Macht-Mehr Verantwortung?*

Aufgaben der restlichen Frauen beschränken sich auf das Sammeln, die korrekte Lagerung und das „richtige“ Trocknen der Kariténüsse, die sie dann an die *Maison du Karité* verkaufen. Die systematische Verarbeitung der Mandeln zu Butter vor Ort, in den Dörfern, ist erst im Anfangsstadium: in den meisten Dörfern gibt es jedoch schon Zusammenschlüsse von Frauen, die (sporadisch) Butter produzieren und sie an die Genossenschaft verkaufen, die sie dann zu Seife weiter verarbeitet (dazu braucht es nur eine mindere Qualität) oder im rohen Zustand (wenn es eine gute Qualität ist) weiter verkauft.

Camarra Siriman, Touristenführer in Siby, legte mir nahe, dass viele Frauen die Nüsse zwar nicht mehr an Exporteure verkaufen, sehr wohl jedoch an die Genossenschaft vor Ort. Dies habe die gleichen Auswirkungen wie der Verkauf an ZwischenhändlerInnen und Exporteure: dass das Geld zur Zeit der Knappheit zwar schneller zu haben ist, hat zur Folge, dass die Mandeln und die Butter zu einem späteren Zeitpunkt selber knapp werden.

Sidibé Elisée, Generalsekretär der NGO ACOD, die auf der lokalen Ebene für das Projekt verantwortlich ist, stellt die Situation so dar, als ob das *projet* der große Retter der Frauen (die mitmachen) wären und sie vom Export der Mandeln und somit dem Ausverkauf derselben retten würden:

„Heuer haben wir einen Ausverkauf der Mandeln erlebt. Alle Mandeln Malis wurden exportiert, nach Burkina, nach Ghana. In unserer Zone haben wir es geschafft, die Frauen vom Verkauf abzuhalten. Aber die Gemeinde Siby ist zu klein für Mali, sie ist wie ein Tropfen Wasser auf den heißen Stein. Auch hier, in unserer Zone, haben die Frauen, die nicht zur Genossenschaft gehören, die Mandeln verkauft“ (Sidibé Elisée im Interview am 16.04.2008, [74, M. S.])

Warum für die Frauen trotzdem nicht mehr heraus schaut, als wenn sie den traditionellen Herstellungs- und Vermarktungsgewohnheiten nachgehen, kann man daran ablesen, dass beispielsweise Wissen um Vermarktung allgemein einen hohen Preis hat. Madame Lalayssa Niaré, *agente commerciale*¹¹³, ist verantwortlich für den Vertrieb der verarbeiteten Produkte im In- aber vor allem im Ausland; es sei nicht einfach, meint sie in einem informellen Gespräch (sie habe keine Zeit für ein Interview): hohe Anforderungen seitens der Interessenten, die Schwierigkeit der Organisation des Transports und die mangelnde regelmäßige Produktion der Frauen würden es nicht einfach machen, als so kleiner Anbieter einen fixen Kundenstamm im Ausland aufzubauen, der

¹¹³ Handelsvertreterin zuständig für die Vermarktung der Produkte; erhält monatlich zwischen 60 000 und 100 000 CFA (100€ bis 200€); im Vergleich: die 40 Frauen, die in der *Maison du Karité* arbeiten bekommen monatlich maximal 5000 CFA

bereit ist, einen bestimmten Preis zu zahlen.

Die Bedingungen für eine Handelsbeziehung in Sachen Karitébutter werden von mächtigeren (Macht im Sinne der Vorgabe der gewünschten Eigenschaften eines bestimmten Produktes, die vor allem auf wissenschaftlichen Untersuchungen beruht) AkteurInnen klar vorgegeben: wer mitmachen will, muss bestimmten Spielregeln, die von der einen Seite produziert und von der anderen erkannt und anerkannt werden, befolgen. „Die ProduzentInnen und VerarbeiterInnen Westafrikas haben exzellente Gelegenheiten, Karitébutter an den amerikanischen Markt zu exportieren, wenn sie regelmäßig eine uniforme und gute Qualität und Menge liefern können“ (USAID/ WATH 2004a: 7, [75, M. S.]). Auf die entscheidenden Punkte, die erfüllt werden müssen, wenn man direkt mit ausländischen AbnehmerInnen kollaborieren will, soll im folgenden Kapitel eingegangen werden.

3.2.1 Der Wettlauf um Zertifikationen und die Erfüllung internationaler Standards und Qualitätskontrollen

„Wenn die Butter nicht von guter Qualität ist, dann wird die Gruppenvorsitzende schon sagen, deine Butter ist nicht gut, du hast die Regeln nicht befolgt, deine Butter ist nicht gut. Wenn du sie trotzdem bis zur Genossenschaft nach Siby bringst, wird die Überwachungskommission deine Butter wieder evaluieren und man wird sagen, dass die Frauen dieser Gruppe immer wieder Butter von schlechter Qualität bringen und dies wird dem Ansehen der gesamten Gruppe schaden“

(Sidibée Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008, [76, M. S.])

Wer auch immer Karitémandeln oder Karitébutter verkaufen will, der muss auf die Qualität achten; dies beginnt nicht erst mit dem Export, sondern schon auf dem lokalen Markt: die Frauen suchen nach einer Butter, die frisch ist, nicht zu dunkel ist und keinen schlechten Geruch hat (der vor allem vom Räuchern der Mandeln kommt). Diese Qualitätskriterien entspringen aus dem Wissen der lokalen ProduzentInnen und KäuferInnen; sie selber kontrollieren und beurteilen die Butter auf dem lokalen Markt und handeln dementsprechende Preise aus. Es ist allen Frauen klar, dass die beste Butter für den eigenen Gebrauch, für Feste, Rituale und Geschenke behalten wird und dass man sie nur selber produzieren kann oder geschenkt bekommen kann. Nur die Butter zweiter Qualität wird auf dem Markt verkauft.

Doch wer mehr Geld mit der Butter oder den Mandeln verdienen *will*, wer sie für ein *projet* herstellen *will*, wer sie sogar für den Export produzieren *darf*, der muss andere, bessere, niedriger beschriebene, nach anderen Bedürfnissen gerichtete und von anderen AkteurInnen definierte Qualitätskriterien beachten. „Neues“ Wissen ersetzt das „alte“ Wissen der Frauen, das sie von ihren Großmüttern und Müttern vermittelt bekommen haben: alleine sind diese Anforderungen nicht zu bewältigen, denn jetzt definieren „neue“ AkteurInnen (NGOs, ExporteurInnen, staatliche Instanzen) was es braucht und welche Qualitätskriterien befolgt werden müssen um wettbewerbsfähig zu sein. Die Qualität richtet sich nicht mehr nach den Bedürfnissen der lokalen Bevölkerung, es sind nicht mehr sie diejenigen, die ihren Produkten Wert verleihen, die ihre Produkte kennen und ihre Qualität erkennen und anerkennen. Die neuen Qualitätskriterien entsprechen in erster Linie den Anforderungen ausländischer AbnehmerInnen, die Qualitätssteigerungen mit Unterstützung, Investition und steigenden Exportzahlen belohnen:

„Von Aarhus United und Loders Crokiaan, den beiden größten Käufern von Karitémandeln auf dem internationalen Markt wurde ein Mangel an Wettbewerbsfähigkeit im malischen Karitésektor konstatiert [...] Deshalb wollen diese KäuferInnen die geschäftliche Zusammenarbeit intensivieren, sie haben den Wunsch ausgesprochen, dass sie an der Steigerung der Qualität mitarbeiten wollen“ (Camarra 2005, [77, M. S.]

“Wir haben eine Diskussion mit *L'Oréal* in Frankreich, ein anderer Konzern ist *Naturenvie* in Paris; für sie ist es sehr wichtig, dass die Produkte biologisch sind und auf rechtem Handel basieren, deshalb sind sie auch bereit ein bisschen zu investieren [...] die Zertifikationen sind extrem teuer” (Van Keulen-Cantella Susan/ SNV im Interview am 20.02.2008, [78, M. S.]

Auf der lokalen Ebene heißt dies vor allem zunehmende Überwachung und Veränderung lokaler Produktionsmethoden und ProduzentInnen: sie sollen in die richtige Richtung geführt werden, sie müssen neu organisiert werden¹¹⁴ um sicher zu stellen, dass alle, die für einen bestimmten Abnehmer produzieren, auch in seinem Sinne arbeiten. Können sie die Anforderungen nicht erfüllen, so wird das an ihrer mangelnden Ausbildung oder dem fehlenden Wissen festgenagelt: die Frauen verstehen wieder einmal nicht, wie ernst die Sache ist und wie wichtig es ist, die Regeln zu befolgen; außerdem schaffen sie es einfach nicht, von ihren traditionellen Produktionsmethoden abzulassen. Dadurch wird die Rückverfolgung und Rekonstruktion der Produktionsverhältnisse und Produktionsmethoden seitens jener AkteurInnen, die sich für die Durchsetzung bestimmter Standards durchsetzen, schwierig bis unmöglich:

“Wir hoffen, dass wir sie zusammenschließen können, um den Prozess der Zertifizierungen zu bewältigen...das ist schwierig, man muss auch die entferntesten Gebiete kennen...deshalb

¹¹⁴ Mehr dazu im Kapitel IV/ 3.3 Zentraler Gedanke der Kreierung eines „neuen“ Netzes

suchen wir vor allem Menschen, die gut sind im Sammeln und Auswerten von Daten...Die Frauen müssen verstehen, dass es eine ernste Sache ist und dass man wirklich die Regeln des Marktes beachten muss und leider sehen wir auf dem Niveau der Ausbildung der Frauen, dass sie nicht fähig sind, zu verstehen, was passiert...deshalb produzieren viele Menschen nicht nach dem Standard [...] die Frauen machen es in ihrem Hof, im back yard, was es sehr schwierig macht, den Ursprung der Produkte zurück zu verfolgen. Wenn wir wirklich ein großes Business werden wollen und ein großer Player in der Vermarktung, dann müssen wir große Schritte machen und nicht mehr im Hof produzieren [...] das sind die schwierigen Sachen” (Van Keulen-Cantella Susan/SNV im Interview am 20.02.2008, [79, M. S.]

Dass es die Frauen bevorzugen, im *back yard* zu produzieren kann aus einer oberflächlichen Sichtweise der Dinge als Ignoranz und Rückständigkeit, als „Nicht-Verstehen“ und dadurch resultierendes „Nicht-Befolgen“ wichtiger Vorschriften gedeutet werden. Doch es kann genauso gut als eine Strategie der Produzentinnen verstanden werden, die nicht bereit sind, ihre traditionellen Verarbeitungsmethoden durch neue, fremde Techniken zu ersetzen und somit die Entvalorisierung ihrer eigenen (traditionellen) Produkte endgültig anzuerkennen. Mehr Qualität bedeutet oft ein Surplus an Arbeit und Zeitinvestition, was sie sich aus ihrer Position heraus nicht leisten können.

In Siby wurde den Frauen, die für die Genossenschaft arbeiten, pro Gruppe (7-20 Frauen) beispielsweise jeweils *ein* Holzbehälter zum Trocknen der Mandeln in der Sonne „geschenkt“: doch ein Holzbehälter reicht nicht für das Trocknen aller Mandeln (sie sollten unmittelbar nach dem Sammeln getrocknet werden: man beachte, dass wir uns noch in der Regenzeit befinden, in der der Regen viel häufiger als die Sonne ist) aus, was dazu führt, dass bereits das Trocknen, eine der „einfachsten“ Aktivitäten zum Problem wird. Die Karitémandeln an der Sonne zu trocknen anstatt sie – wie es in vielen Gegenden Malis gängig ist – auf den Öfen zu räuchern kann zu einer Zusatzbelastung für jene Frauen werden, die es anders gewohnt sind.

„Der Ort, an dem die Nüsse getrocknet werden sollen, ist klein. Sie haben der gesamten Gruppe nur ein solches Ding (Holzbehälter zum Trocknen, M. S.) gegeben, es ist zu klein für alle. Bis die Nüsse trocknen, dauert es sehr lange, du wirst ungeduldig werden. Die Zeit der Ernte der Kariténüsse ist die Regenzeit, es gibt sehr viel Regen, die Nüsse trocknen so nicht. Wenn die Zeit der Ernte vorbei ist und die Nüsse fertig sind, erst dann ist auch der Regen zu Ende. Das Trocknen wurde schwieriger“ (Konaté Nantene im Interview am 05.06.2008, [80, M. S.]

Insgesamt kann bemerkt werden, dass die zunehmende Bedeutung von Zertifikationen und Qualitätsstandards auf der lokalen Ebene zur Einschließung bestimmter (weniger) AkteurInnen und zum Ausschluss der restlichen ProduzentInnen führt: wer nicht nach den Regeln produziert, dessen Butter wird nicht gekauft werden. Falls jene Produzentin (die mit der schlechten Butter) in einer

Genossenschaft tätig ist, die für außereuropäische AbnehmerInnen produziert, so wird sie – wie im anfänglichen Zitat zum Ausdruck kommt – verantwortlich für das sinkende Ansehen der jeweiligen Gruppe gemacht werden: Wer nicht mit uns geht, der ist gegen uns.

Auch der zentrale Gedanke der Kreierung eines „Netzes“ (in dem die Frauen „neu“ organisiert werden sollen), der im nächsten Kapitel genauer behandelt wird, steht in einem engen Zusammenhang mit der Penetration und gezielten Veränderung lokaler Produktions- und Vermarktungsketten hin zu einem *anders geführten* System u.a. dass man den lokalen AkteurInnen Organisationsfähigkeit abspricht: „With regard to organic, quality or fair-trade certification, the most important hurdle, particularly economics of the process, continues to be the lack of organisation of producer groups, which prevents the tracing back of products through the supply chain to the source of production. A number of initiatives are ongoing“ (USAID/ WATH 2004d: 14).

3.3 Zentraler Gedanke der Kreierung eines „neuen“ Netzes

Damit Zertifikationen überhaupt „verliehen“ werden können, muss geklärt werden, wer was wo wie mit wem produziert hat: es ist ein absolutes Muss, bis in das letzte „Eck“ vorzudringen. Doch dieses Vordringen ist kein einfaches Unterfangen: all zu oft wird ignoriert, dass sich die Frauen auf lokaler Ebene schon lange vor jeglichen Interventionen und Interessen von außen zu familiären oder dörflichen Produktionseinheiten zusammen geschlossen haben, um die harte Arbeit, die die Verarbeitung von Mandeln zur Karitébutter von ihnen abverlangt, kollektiv zu bewältigen. Schon beim Sammelprozess (der übrigens der einzige Schritt ist, in dem fast gar nicht interveniert wird, obwohl gerade hier harte Arbeit angesagt ist: bis zu fünfzehn Kilogramm frischer Kariténüsse transportieren die Frauen auf ihren Köpfen zu Fuß ins Dorf) fängt die gemeinsame Arbeit an: so ist es unter anderem aufgrund gefährlicher Tiere (Schlangen) unter den Frauen beispielsweise nicht üblich, sich alleine auf die Felder oder in den Busch zu begeben, um zu sammeln.

„Neue Organisationsformen“, sind v.a. aufgrund der Anforderungen anderer AkteurInnen (nicht der lokalen Produzentinnen) notwendig geworden: Produzentinnen, HändlerInnen, NGOs, Forschungseinrichtungen, Institute für Qualitätskontrollen und der Staat können am besten kollaborieren, wenn sich in einem durchschaubaren Netzwerk befinden. Im folgenden Ausschnitt einer Studie über die Karitébuttervermarktung in Westafrika, die von USAID finanziert wurde, kommt klar zum Ausdruck, aus welchen Interessen die Bemühung, ein „neues“ Netz aufzubauen, entspringen: Informationen und Produkten kann durch ein durchschaubares Netzwerk

mehr Vertrauen gegenüber gebracht werden, sie können leichter verkauft, ihr Ursprung kann besser verfolgt werden und es kann ein Mechanismus zur Sicherung der Qualität in Gang gesetzt werden:

„Finally, worth highlighting is the already growing network of NGOs and other organisations that have joined with rural producer groups, particularly through “The Shea Network” supported under the FAO funded ProKarité project. This group of organisations currently supports pilot activities in Senegal, Burkina Faso, Mali and Niger. These initiatives aim to develop appropriate criteria for quality standards, provenance definitions, processing procedures and agricultural practice, so that through the flow of information, shea kernels or butter can be more easily commoditized and internationally traded with confidence. By working at a level with strong links to both national institutions (e.g. IER in Mali, ITA/PROMER in Senegal, etc.) and grass-root stakeholders (shea-focused projects supported by CECI, SNV, AFE, etc.), these players find themselves in an ideal situation to offer a framework of support to the shea producers, while at the same time providing a mechanism for quality assurance, training and traceability“ (USAID/WATH 2004d: 17)

Es fallen in diesem Zitat auch „altbekannte“ Namen von Institutionen und Organisationen, mit deren lokalen Vertretungen ich Interviews durchgeführt habe; NGOs wie beispielsweise die kanadische CECI haben die Wichtigkeit der Kreierung eines Netzwerkes (die oft mit dem Ignorieren bereits bestehender Organisationsformen einhergeht) sehr gut internalisiert. Souleymane Traoré beschreibt die Situation in einem Interview folgendermaßen:

“Wir arbeiten daran, dass die Frauen auch zu AkteurInnen werden, sie sind auf dem gesamten Territorium verteilt...es ist auch für uns nicht einfach. Wir arbeiten also in diese Richtung, was uns auch dazu gebracht hat, viel in Sachen Einführung eines Netzes zu arbeiten, das wir seit mehr als einem Jahr unterstützen. Wir werden weiterhin das Netz unterstützen, es beleben und ihm helfen, seinen Aktionsplan zu reevaluieren, damit es zum zentralen Vermittler gegenüber anderen AkteurInnen der Branche wird, und dies zum Profit der produzierenden Frauen....wir sind heute in einer Situation der totalen Konfusion, wer Akteur ist, wer Akteurin ist, alle wollen Anerkennung ernten und am Ende sind die Frauen diejenigen, die verlieren werden” (Traoré Souleymane/ CECI im Interview am 09.01.2008, [81, M. S.]

NGOs wie etwa CECI rechtfertigen ihr Interesse an der Kreierung von Netzwerken vor allem darin, dass es den Frauen eine Art „Schutz“ vor den ZwischenhändlerInnen und vor dem Ausverkauf der unbearbeiteten Mandeln bieten kann: wenn die Produktion einmal gut organisiert sei und sich die verschiedenen AkteurInnen auf dem für sie bestimmten Platz ein- und zurecht finden würden, dann würde es nicht mehr so viele Gefahren für die schwächsten TeilnehmerInnen geben.

Dass es auf keinen Fall möglich sein wird, *alle* malischen Produzentinnen in dieses Netzwerk zu involvieren, scheint sich von selbst zu verstehen: es würden ja gar nicht alle wollen und können und

schon gar nicht die notwendigen Qualifikationen (hinsichtlich der adäquaten Produktionsmethoden) vorweisen. Eine gewisse Art der Selektion geht jedem entwicklungspolitischen Unterfangen voraus, so werden beispielsweise fast immer jene Gegenden bevorzugt, wo es bereits eine Infrastruktur gibt und wo materielle Ressourcen und Humankapital, also zur Arbeit bereite AkteurInnen zu finden sind (vgl. Coulibaly 1997: 146).

Doch wie werden die AkteurInnen, die von einer Einbeziehung in ein „neues“ Netz profitieren sollen, in der Praxis ausgewählt? Von den NGOs habe ich meist keine präzise Antwort auf meine Frage nach den Auswahlkriterien der TeilnehmerInnen erhalten: wer will, kann mitmachen, hieß es meist; wer an einer Qualitätsverbesserung seiner Produkte arbeiten möchte, kann teilnehmen. Interviews mit lokalen Akteurinnen führten zu anderen Antworten auf die Frage nach der Selektion: Es sind nach den Kriterien, die meist von den NGOs vorgegeben werden, die traditionellen Dorfcheads, die entscheiden, welche Familien oder Clans mitmachen; auf der nächsten Ebene sind es die Männer und Familienoberhäupter, die entscheiden, wer aus der Familie teilnehmen kann: Camarra Fatoumata, die in der *Maison du Karité* Seife produziert, beschreibt das Auswahlverfahren folgendermaßen: „Die Menschen von hier (die Familie, M. S.) haben mich dorthin geschickt; die Menschen, die hier das Sagen haben (das Familienoberhaupt, M. S.), haben mich dorthin geschickt. Von jedem Viertel geht eine Frau“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008, [82, M. S.]). Konaté Nantenè, die dieselbe Arbeit verrichtet, geht genauer auf die Anforderungen des *projets* beim Auswahlverfahren ein:

„Es ist eigentlich die Arbeit junger Menschen, die Arbeit von jungen Menschen, die noch keine Kinder haben...sie wollen keine Frauen, die viele Kinder haben, deshalb nehmen sie alte Menschen. Wir haben ihnen gesagt, sie sollten jüngere Frauen nehmen, doch sie haben gemeint, dass sie keine Frauen wollen, die noch keine Kinder haben. Weder Mütter vieler Kinder, noch junge Frauen nehmen teil, wenn sie kommen würden, würden sie verschickt werden. Du wirst niemanden sagen hören, dass er an diesen Ort gehen kann. Es ist nicht die Arbeit alter Menschen“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008, [83, M. S.])

Es können also von vornherein weder zu junge Frauen noch Frauen, die Kinder oder kleine Kinder haben, teilnehmen: in einem Land wie Mali, wo – vor allem in den ländlichen Gebieten - fast jede Frau über 18 schon kleine Kinder hat, ist ein derartiges Kriterium von großer Bedeutung, denn es schließt den Großteil der Frauen aus, die es am nötigsten hätten und meistens auch am meisten motiviert wären, einen Zusatzverdienst zu haben bzw. neue Techniken zu erlernen. Doch Kinder sind ein Hindernis: Junge Frauen müssen sich um ihre Kinder kümmern, sie können nicht jederzeit gerufen werden, sie haben keine jüngeren Frauen in der Familie, die sie in einer eventuellen Abwesenheit vertreten würden; oft kommen sie aus anderen Dörfern und es liegt nicht im Interesse

der Familie ihres Mannes, ihnen zusätzliche Freiheiten oder Verdienstmöglichkeiten zu bieten. Den Frauen wird oft bereits durch die Art der anfänglichen Selektion die Möglichkeit genommen, als selbstständige Akteurinnen über ihren Weg zu entscheiden.



Abbildung 5: Das Schild vor der Maison du Karité in Siby: es zeigt, wer involviert war und ist (Foto: Schäfer Michaela)

3.4 Neues Wissen – Welches Wissen? Die Macht des kulturellen Kapitals

„Die Karitébutter ist so wichtig, sogar bevor ein Kind noch geboren wird kommt sie in den Geschichten vor, sie ist wirklich ein Teil des Lebens. Wir sehen also, dass es ein sehr interessantes Produkt für uns ist, aber wie immer schaffen wir es nicht, aus den wichtigsten Sachen und dem wichtigsten Wissen Wert zu schöpfen....Wenn die anderen beginnen, sich zu interessieren, die industriellen Möglichkeiten sehen und neues Know-How importieren, dann sind wir diejenigen, die keine Butter mehr haben werden, weil sie andere an unserer Stelle nehmen“

(Sissoko Moussa/ Point Sud im Interview am 16.02.2008, [84, M. S.])

Es wurde schon an mehreren Stellen darauf hingewiesen, wie wichtig es im Bereich der Entwicklungspolitik ist, über bestimmtes Wissen zu verfügen und dieses auch gezielt einsetzen zu können; bestimmte AkteurInnen haben mehr (anderes) kulturelles Kapital als andere vorzuweisen und setzen dies gezielt ein, um ihre Machtposition zu halten und zu stärken, um gute Jobs zu bekommen und dadurch dazu beizutragen, dominantes Wissen durchzusetzen, das auf Studien und Analysen von ExpertInnen beruht (vgl. Pesche 2007: 2).

Durch das Einführen von neuem Wissen wird das Wissen der Frauen um die traditionelle Karitébutterproduktion devalorisiert: ihr kulturelles Kapital, das auf der lokalen Ebene, von den lokalen AkteurInnen (Familie, Männer, Verwandtschaft) durchaus anerkannt wird (Frauen haben die volle Kontrolle und Verantwortung im Umgang mit der Ressource Karité), wird durch das Einführen von neuem, besseren Wissen sozusagen entwertet: es ist nicht *ihr* Wissen, das in mehr Geld (ökonomisches Kapital) umgewandelt werden kann.

Wer bei der traditionellen Verarbeitungsmethode bleibt und sich somit auf das überlieferte Wissen beruft, dem bleibt nur der lokale (informelle) Markt als Verkaufsmöglichkeit. Wer sich hingegen dem neuen (wertvolleren) Wissen öffnet, wer bereit ist, die alten Techniken aufzugeben und die Innovationen anzuerkennen, der hat die Möglichkeit, mehr zu verdienen. Emma Crewe meint in ihrer interessanten Abhandlung über die Einführung neuer Kochöfen in Mali treffend, dass der Wert, der Wissen beigemessen wird, davon abhängt, woher es kommt bzw. wer es aus welcher Position in ein Feld einbringt (vgl. Crewe 1997: 69).

Modernes (technisches, ökonomisches) Wissen hat einen hohen Preis: wer darüber verfügt, der hat das Recht auf eine saftige Entschädigung (ökonomisches Kapital), auch im Projekt der Gemeinde

Siby. Dazu einige Interviewausschnitte:

„Wir müssen die Produktion erhöhen, damit die Genossenschaft die Angestellten bezahlen kann, junge Diplomierte, die auf einem bestimmten Niveau sind, die fähig sind, die die Buchhaltung führen können. Man bezahlt ihnen bloß 60 000 CFA¹¹⁵ im Monat; aus diesem Grund sind wir dabei, die Verkäufe und den Umsatz zu erhöhen, damit die Genossenschaft Menschen engagieren kann, die sie wirklich braucht. Um das ganze Jahr lang die Papiere zu verwalten, braucht es jemanden, der tägliche Transaktionen verwalten kann, denn die Bankkonten sind schon eingerichtet“ (Sidibé Elisée/ Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008, [85, M. S.])

„Die Handelsvertreterin hat in Marokko studiert, sie ist in Handel und Marketing spezialisiert, und die Genossenschaft schafft es nicht, sie zu bezahlen, obwohl sie sehr wichtige Kontakte in Bamako geknüpft hat, Kontakte, die es möglich machen, dass die Menschen beginnen, diese Produkte zu schätzen“ (ebd., [86, M. S.])

„Wir sind gerade dabei zu sagen, dass wir in Siby ein kleines Museum einrichten werden, doch wir haben jemanden, der für uns denkt, wie man so ein Museum einrichten könnte“ (ebd., [87, M. S.])

Wer eine (der westlichen Bildung entsprechende) Ausbildung in Bamako oder im Ausland genossen hat, der verfügt über das Wissen, das gebraucht wird, um Menschen zu *entwickeln*, Museen einzurichten, Waren zu verkaufen. Die Kompetenzen der Menschen werden an den Titeln gemessen, die sie als institutionalisiertes kulturelles Kapital vorweisen können.

Doch fast 90% der malischen Frauen verfügen nicht über die finanzielle und soziale Ausgangsposition, sich eine derartige spezifische Ausbildung zu leisten, was bedeutet, dass der Zugang zu Wissen und zu bestimmten (mächtigen) Positionen, sehr beschränkt ist. Wie Pierre Bourdieu anhand der Untersuchung des französischen Bildungssystems aufzeigt, ist es für den Zugang zu bestimmten Arten von Bildung von entscheidender Bedeutung, aus welchem sozialen Umfeld (welche Sprache spricht man zu Hause, wie schaut es mit den finanziellen Mitteln der Familie aus, wo wohnt man) man stammt; dies ist auch hier in Mali der Fall: Frauen aus dem ländlichen Milieu haben aus ihrer Ausgangsposition heraus meist keine Chance auf eine Bildung, die ihnen irgendwann zu ökonomischen oder symbolischen Profiten (etwa durch Titel und Auslandsaufenthalte) verhelfen könnte.

Wissen wird somit auch im Karitébuttersektor oft zu einem exklusiven Kapital von einigen wenigen, denn nicht jede/r hat die Chance an Fort- und Ausbildungen oder Trainings (neues kulturelles Kapital) teil zu nehmen, nur weil er/sie es gerne möchte. Diese Beschränkung des

¹¹⁵ etwa 100€, was für den malischen Kontext nicht wenig ist. Die Frauen, die in der Maison du Karité arbeiten, erhalten maximal 5000 CFA, umgerechnet knappe 10€

Zugangs zu Wissen wird durch die unangemessenen Herangehensweisen diverser NGOs oder staatlicher Institutionen bekräftigt, die meist auf der Ebene jener AkteurInnen intervenieren, die bereits über ein Mindestmaß an Bildung verfügen und somit dazu beitragen, ihre Positionen zu stärken. Dazu folgende „Bildungs- und Informationsstrategie“ des DNCC, die die nicht alphabetisierten AkteurInnen kurz und nebenbei im letzten Satz anführt: für sie bräuchte es nicht das Internet, sondern Zeitungen in der lokalen Sprache („regionaler Dialekt“) oder eine Person, die ihnen all dies erklären könne:

„Wir möchten kommerzielle Informationszentren gründen, wo die Akteure aller Etappen des Verarbeitungs- und Vermarktungsprozesses präzise generelle Informationen (ökonomische Informationen zu den Märkten, kommerzielle Abkommen, Verhandlungen zu Gentechnik, Bio-zertifikate) und technische Informationen (über das Produktionsmaterial, die Produktionstechniken, die Verarbeitung, den Trocknungsprozess, die Instandhaltung) erhalten können [...] Es soll eine Website entwickelt werden, die es erlaubt, sichtbar zu werden, Ratschläge über das Netz zu geben und Produktionspreise zu vergleichen. Sie soll für die internationale Gemeinschaft zugänglich sein. Es ist auch wichtig, dass ein System für analphabetisierte Menschen oder für Menschen, die einen regionalen Dialekt sprechen oder keinen Zugang zum Internet haben gefunden wird (zum Beispiel eine Zeitung in der lokalen Sprache oder eine Person)“ (DNCC/CCI 2006: 7)

All diese Maßnahmen sind alphabetisierten MalierInnen vorbehalten. Jene, die nur kurz oder gar nicht zur Schule gegangen sind, haben keine Chance, diese Informationen überhaupt zu verstehen. Nicht zuletzt deshalb ist fest zu stellen, dass die Menschen am Land den Eindruck haben, dass es ihnen keinen unmittelbaren Nutzen bringt, ihre Kinder (und unter ihnen vor allem die Mädchen) gegen Bezahlung in die Schule zu schicken: die Dauer des Schulbesuchs beschränkt sich meist auf die Pflichtschule in französischer Sprache, woraus die Menschen keinen direkten Profit ziehen können: die Kinder können jetzt zwar ein bisschen *tùbabukàn*¹¹⁶, sie können lesen und wissen, wo Frankreich, Italien und die USA liegen. Doch was bringt ihnen dies für das Über-Leben in einem malischen Dorf, in dem es weder Bücher zum lesen, noch bezahlte Jobs zum ausführen gibt? Die Kinder und Jugendlichen werden viel eher als Arbeitskraft gebraucht, auch in der Karitébutterproduktion: „Almost every woman who makes butter utilizes the assistance of her own daughter, of another girl in the houshold, or the daughter of friends or kin living nearby“. Das körperliche Kapital, „Le capital de leur bras“¹¹⁷ (vgl. Biquard 1992), die Arbeitskraft ist viel wichtiger als die Bildung in einer französischen Schule, die mehr Geld kostet als dass man durch sie später kulturelles in ökonomisches Kapital umwandeln könne.

¹¹⁶ *Tùbabu* [Weißer, Europäer, Franzose] *kàn* [die Sprache]: die Sprache der *tùbabus*, in Mali wird darunter Französisch verstanden

¹¹⁷ „Das Kapital ihrer Hände“ (M. S.)

3.4.1 Sprachliche Verhältnisse als Verhältnisse der symbolischen Macht

Wann auch immer ich als Europäerin in ein malisches Dorf gekommen bin, wurde ich alsbald jenen Menschen vorgestellt, die Französisch sprechen; es schien mir oft so, als ob nur sie „würdig“ wären, mit mir in Kontakt zu treten, denn nur sie seien weit genug, mich zu verstehen. Dadurch, dass sich während meiner diversen Aufenthalte meine Bambarakenntnisse sehr verbessert haben, konnte ich bald mit (fast) allen Menschen sprechen, was in den meisten Situationen ein sehr großer Vorteil war und von den Menschen sehr geschätzt wurde. Es wurde mir hoch angerechnet, dass ich ihre Sprache verstehe, dass ich mich sozusagen „herabgelassen“ habe, als gebildete, weiße Frau Bambara zu lernen.

Pierre Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von „*Strategien der Herablassung*“ (Bourdieu 1990: 46). Dazu ein Beispiel von ihm: Der Bürgermeister von Pau hat seine Rede bei einer Feier zum hundersten Geburtstag eines bearnesischsprachigen Dichters in bearnesisch gehalten, was ihm vom Publikum und von den Medien hoch anerkannt wurde. Um diese Gelegenheit „als 'eindrucksvolle Geste' empfinden zu können, müssen die Zuhörer, deren Muttersprache durchweg Bearnesisch ist, das ungeschriebene Gesetz stillschweigend anerkannt haben, nach dem die französische Sprache für offizielle Diskurse und offizielle Anlässe als die einzig akzeptable anzusehen ist. Die Strategie der Herablassung besteht darin, *Profit* aus dem objektiven Machtverhältnis zwischen Sprachen zu schlagen [...]“ (ebd.: 47).

Aus diesem Verständnis heraus kann auch die Strategie der NGO ACOD betrachtet werden, die, „damit die ungebildeten Frauen endlich verstehen“, Teile ihres Programms, aber auch Abbildungen über die Organisationsstruktur¹¹⁸ ins Bambara übersetzt haben. Dies verschafft ihnen hohes Ansehen bei Geldgebern oder auch bei StudentInnen (wie ich es bin) und ForscherInnen, da sie ja einen Schritt Richtung lokale Bevölkerung und lokale Sprachen machen. Doch diese Wertschöpfung bleibt nur ihnen oder ähnlich mächtigen AkteurInnen (wie auch ich es durch meine Kenntnis des *tùbabukàn* bin) vorbehalten, denen, „die sich ihrer Position in den objektiven Hierarchien so sicher sind, daß sie sie negieren können, ohne sich dem Verdacht auszusetzen, sie kennten sie nicht oder genügten nicht ihren Anforderungen“ (ebd.: 48). Ein gutes, fehlerfreies Bambara wäre ohne Wert aus dem Mund einer „ungebildeten“ Frau aus dem ruralen Mali.

Wer in Mali als Fremde/r nicht die Landessprache Bambara spricht, der hat keinerlei Probleme (außer er/sie will *wirklich* verstehen, was sich abspielt): mangelnde Bambarakenntnisse werden auf keinen Fall mit mangelnder Bildung oder mangelnder Integration (wenn man im malischen Kontext überhaupt von Integration sprechen kann) in Verbindung gebracht. Französisch ist die *richtige*,

¹¹⁸ Vergleiche dazu Abbildung 3 im Anhang

anerkannte, offizielle Sprache, die Sprache derer, die wichtige Entscheidungen treffen, die Sprache der Gebildeten. „In the eyes of developers, the ignorance of the 'locals' is confirmed by the fact that 'they' do not seem to 'speak our language', literally and figuratively“ (Crewe 1997: 73). Die „volkstümliche Sprachkompetenz“ ist „wie ausgelöscht, wenn sie mit einem offiziellen Markt in Berührung kommt“ (Bourdieu 1990: 50) schreibt Pierre Bourdieu und meint damit, dass die „Beherrschten dem offiziellen Sprachgesetz jederzeit *potenziell unterworfen* sind, selbst wenn sie [...] ihr ganzes Leben außerhalb seines Geltungsbereichs zubringen und bei offiziellen Anlässen zum Schweigen verurteilt [...] sind“ (ebd.). Solange die Menschen also nicht mit dieser neuen Kompetenz in Berührung kommen, bzw. solange das Beherrschen derselben nicht von ihnen erwartet wird, wird dem Bambara mehr Wert beigemessen.

Doch die *tùbabuw*¹¹⁹ sprechen Französisch: wenn man in der Lage ist, französisch zu sprechen – kann man sich daraus durchaus symbolische Profite versprechen: immer wenn ein *tùbabu* kommen wird, dann wird man geholt werden, man wird eine/r der Einzigen sein, die/der etwas versteht und man findet sich dadurch in der Machtposition wieder, für die Anderen zu sprechen. Um Französisch zu sprechen, muss man zur Schule gehen: doch der Besuch von Schulen ist in der malischen Realität – ganz besonders unter Frauen – eine Besonderheit: „80% des femmes maliennes n'ont aucun niveau d'instruction [...]“¹²⁰ (MPFEF 2002: 21).

Das Beherrschen der französischen kann Sprache zur Basis für weitere symbolische und materielle Profite werden. Aus diesem Seltenheitswert entspringt die Logik der erhöhten symbolischen und faktischen Wirkung dieser Eigenschaft: „Wer über eine bestimmte Kulturkompetenz verfügt, zum Beispiel über die Fähigkeit des Lesens in einer Welt der Analphabeten, gewinnt aufgrund seiner Position in der Verteilungsstruktur des kulturellen Kapitals einen Seltenheitswert, aus dem sich Extraprofite ziehen lassen“ (Bourdieu 2001a: 98). Auch im von mir untersuchten Projekt in Siby war die Kenntnis der Französischen Sprache eine Voraussetzung für die Belegung bestimmter Posten und die Erfüllung bestimmter Aufgaben: Fily Kumaré ist die einzige Frau der Genossenschaft, die ein fixes Gehalt bekommt: sie arbeitet in der Boutique, sie verkauft die Karitéprodukte, denn sie kann Französisch lesen und schreiben und auch rechnen. Fatoumata meint dazu:

„Fily versteht ihre Sprache. Sie wiegt die Sachen und kann kalkulieren; denn wenn du nur Rechnen kannst, es aber nicht niederschreiben kannst, dann ist das nichts wert. Wenn etwas gekauft wird, dann verstehen sie sich gegenseitig. Wir verstehen nichts davon, unsere Aufgabe ist die Arbeit, wir wissen nichts von dieser Sprache [...] Wenn du nicht gebildet bist, dann ergibt sich die Lage, dass diejenigen, die gebildet sind davon profitieren können ohne dass du

¹¹⁹ -w nach Nomen signalisiert im Bambara den Plural

¹²⁰ „80% der Frauen haben keine Bildung genossen“ (M.S.)

es wissen wirst“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008, [89, M. S.])

Und Mariam:

„Wir können arbeiten, nichts wird kaputt werden, auch wenn Fily nicht hier ist, arbeiten wir. Wenn Fily nicht hier ist, und es kommen *tùbabuw*, dann verstehen wir nichts. Fily versteht es, ich verstehe nichts. Fily kann alles erklären. In unserer Gruppe gibt es nur einen Menschen, der die andere Sprache versteht. Wir können arbeiten, aber diejenigen, die einkaufen, können wir nicht verstehen“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008, [90, M. S.])



Abbildung 6: Fily beim Aufschreiben der lagernden und verkauften Ware (Foto: Schäfer Michaela)

Man kann in diesen Zitaten klar sehen, wie sehr das Verstehen oder Nichtverstehen einer in einem bestimmten Kontext wichtigen Sprache die eigene Position bestimmt und beeinflusst: wenn du nichts verstehst, dann kannst du nichts wissen. Du kannst lediglich arbeiten und jene Aufgaben erfüllen, die von dir erwartet werden.

Doch mit dem Verstehen der französischen Sprache ist es im Feld der Entwicklungspolitik nicht getan. Wer nicht nur teilnehmen, sondern in eine einflussreiche Position kommen will, der muss die ganz spezifische Sprache der Studien und *EntwicklerInnen* verstehen, um dazu zu gehören und eine mächtige Position einnehmen zu können: „Development organizations create their own language, scattered with acronyms, which is only familiar to 'insiders'. Familiarity with the domain of meaning for each word or expression in this language [...] plainly gives an agent a more powerful position in a debate [...] the result of this specialized development language is that the local people are confirmed as ignorant in the minds of developers until they are equally fluent in the code“ (ebd.). Diese „eigene Sprache der EntwicklerInnen“ ist die einzige Sprache, die von ihren PartnerInnen im In- und Ausland als angemessene Sprache anerkannt wird und sie ist auch die einzige Sprache, mit der man symbolisch (beispielsweise als lokale/r MitarbeiterIn einer NGO, wenn man auf ausländische GönnerInnen trifft) punkten kann.

Wir können erkennen, dass die Sprache, wie Bourdieu es schon sehr treffend formuliert hat, eine ganz „besonders sichere Indiz der Statuskompetenz“ ist. In einem Land wie Mali, in dem sich alle wichtigen (offiziellen) Diskurse und Entscheidungen in der Sprache der (ehemaligen) Kolonialisten abspielen, die von denjenigen, die sie beherrschen, aber auch von den „Ungebildeten“ als die offizielle Sprache anerkannt wird, kann man durch die großen Unterschiede im Bildungsniveau der Bürger die Konzentration von symbolischem Kapital sehr gut beobachten (vgl. ebd.: 75).

3.5 Mehr Geld - Mehr Macht - Mehr Verantwortung?

„Früher haben wir die Kariténüsse gesammelt um sie auf dem Stein zu zerreiben, aber heutzutage kennen einige gar nicht mehr diese Steine. Die Sachen haben sich verändert, es gibt viele Dinge, die die Menschen heute nicht mehr kennen. Jetzt ist das Leben schwieriger geworden, alles dreht sich ums Geld. Wenn du Erdnüsse zerreiben willst, musst du bezahlen, wenn du Kariténüsse reiben willst, musst du bezahlen; wenn die Erdnusspaste mit der Hand zerrieben wird, dann wird nichts dafür bezahlt, die Hirse wird in den Mörsern zerstampft, nichts wird dafür bezahlt; es gibt Möglichkeiten, zu Geld zu kommen, aber es wird schnell ausgegeben. Die Ausgaben haben sich vervielfacht“

(Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008, [91, M. S.])

Auch wenn die Frauen durch die Teilnahme an bestimmten Projekten (hypothetisch) mehr Geld

verdienen, so bedeutet dies nicht zwingend, dass sie durch das Plus an ökonomischem Kapital mehr Macht in anderen gesellschaftlichen Sphären ansammeln können. Dieses Erkenntnis steht in einer Art Widerspruch zur andauernden Bestrebung der meisten entwicklungspolitischen Interventionen, die Verdienste der Menschen (und vor allem der Frauen) zu erhöhen: wenn sie einmal mehr Geld verdienen würden, dann könnten sie für sich selber sorgen und sich (als Frauen) ohne weitere Probleme emanzipieren.

Doumbia und Keita konstatieren, dass Anfang der 60er Jahre die Gewinne aus dem Verkauf von Karitémandeln und Karitébutter von einem Viertel bis zu einem Fünftel des Familienbudgets ausmachten (vgl. Doumbia/ Keita 1987: 49), wobei diese Einnahmen in erster Linie für Lebensmittel, Gesundheitsausgaben und traditionelle Feste verwendet wurden (vgl. Biquard 1992: 172). Doch auch wenn die Verdienste der Frauen höher werden und sie zu mehr Geld kommen, so dient dieses Geld meist der Befriedigung der Grundbedürfnisse der Familie und steht den Frauen nicht als „eigenes“ Geld zur Verfügung, das sie beliebig ausgeben können. Für Doumbia und Keita ist es beispielsweise total unverständlich, warum Frauen das hart erarbeitete Geld für (unnötige) Schminksachen ausgeben, anstatt es der ganzen Familie zur Verfügung zu stellen:

„In den meisten Fällen dient das Geld, das die Frauen von den Messen und Märkten heim bringen, finanzielle Schwierigkeiten der Familienoberhäupter zu überbrücken, beispielsweise durch das Zahlen von Steuern und dörflicher Ausgaben, durch den Kauf landwirtschaftlicher Produktionsmittel und Getreide und durch die Begleichung der gängigen Ausgaben [...] Dem gegenüber können wir einen Widerspruch erkennen zwischen dem peniblen Arbeitsprozess und ihren Bedürfnissen: in Wirklichkeit werden unsere Schwestern sehr durch die europäische Zivilisation beeinflusst, auch wenn sie von einem ländlichen Milieu kommen; dies erklärt, warum sie so viel vom verdienten Geld für Schminke ausgeben“ (D/K 1987: 50, [92, M. S.])

Auch aus heutiger Perspektive wird den Frauen der Nutzen ihrer Verdienste (bzw. wofür sie das Geld ausgeben sollten) von den EntscheidungsträgerInnen souffliert und von den harten Lebensbedingungen vorgegeben:

„Viele Sachen haben sich verändert: es wurde den Frauen ermöglicht, ihre Einnahmen zu erhöhen...vor allem was die Zutaten betrifft, denn hier bei uns sind die Frauen für die Zutaten der Soße verantwortlich, hier machen die Frauen diese Arbeit. Die Männer sind nur für die Hirse und den Reis zuständig und der Rest, dafür sorgen die Frauen [...] und schließlich noch die Schulgebühren der SchülerInnen, denn hier bei uns müssen sich die Frauen auch darum kümmern, der Mann schreibt die Kinder in die Schule ein, und dann hat er seine Pflichten erfüllt, für die Schulgebühren muss die Frau aufkommen“ (Doumbia Jakolo/ Gemeindesekretär von Siby im Interview am 08.03.2008, [93, M. S.])

Was aus der Sicht des Gemeindesekretärs als großer Vorteil dargestellt wird – dass die Frauen ihre

Verdienste durch das *projet* erhöhen konnten, um den Bedürfnissen der Familie nachzukommen – wird von den Frauen selbst oft als Mehrbelastung empfunden.

Mimi, die auch in der Maison du Karité in Siby arbeitet, meinte in einem informellen Gespräch, dass das, was sie verdient, ausschließlich in die Ernährung der Familie einfließt (*nàsòngo*¹²¹); wenn sie mehr Geld habe, dann müsse sie es regelrecht verheimlichen, denn ansonsten werden Ausgaben, die eigentlich ihr Mann begleichen müsste, auf sie verlagert, mit der Argumentation „*Wàri te ne kùn*“¹²². Außerdem würde sie nur minimal für die Arbeit entschädigt, die sie hier in der *Maison du Karité* verrichtet. Auch Konaté Nantené meint, dass nicht viel heraus schaut, genauso wie Coulibaly Mariam. Die Bezahlung der Frauen war für mich nicht wirklich durchschaubar: einige meinten, sie würden 5000 CFA¹²³ im Monat erhalten, andere wiederum (jene, die ausschließlich für die Seifenproduktion zuständig sind) sagten, je nach dem, wie viele Seifen sie produzieren würden, würden sie auch bezahlt werden, doch maximal 10000 CFA pro Monat. Doch alle beklagten sich, dass es zu wenig sei: vor allem unter Berücksichtigung der Gegebenheit, dass sie, wenn sie dort arbeiten, selber für das Essen aufkommen müssen: das Geld fürs Essen würden sie zwar zurückbekommen, aber nicht viel mehr:

„Wenn der Monat zu Ende ist, bekommen wir nichts. Zur Zeit arbeiten wir gerade, wir gehen nicht nach Hause um zu essen. Wir teilen die Kosten und eine Frau kocht zu Hause: wenn es bereit ist, bringt sie es und wir essen es; wenn die Arbeit nun zu Ende ist, dann bekommen wir 5000 CFA, unser Essensgeld, jede Frau bekommt es. Wir verdienen nichts, wir sind erschöpft“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008, [94, M. S.])

Doch dass sie mehr verdienen, liegt nicht in ihrer Entscheidungsmacht: „Wir haben gesagt, dass wir mehr verdienen wollen, doch sie waren nicht einverstanden“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008, [95, M. S.]). Wenn TouristInnen oder reiche malische KundInnen in die *Maison du Karité* kommen, um zu kaufen, dann ist dies für die restlichen DorfbewohnerInnen Grund genug zu denken, dass alle Menschen, die involviert sind, viel Geld verdienen würden, wofür sie auch respektiert werden, aber was sie auch belasten kann: denn in Mali ist es ein ungeschriebenes Gesetz, dass wer hat, auch zu geben hat:

„Für manche der anderen Menschen bedeutet, dass wir dorthin gehen, dass wir Geld haben.

¹²¹ *Nàsòngo* besteht aus den Silben *nà* (Soße, M. S.) und *sòngo* (Preis, M. S.); darunter wird das Geld verstanden, das benötigt wird, um die Zutaten für die Soße zu kaufen (also Tomaten, Zwiebeln, Knoblauch, Maggiwürfel, Salz, Pfeffer und andere Gewürze); in den städtischen Gebieten kommen zunehmend die Männer dafür auf, während es in den ländlichen Gebieten oft als die Verantwortung der Frauen verstanden wird

¹²² „Ich habe kein Geld“ (M. S.)

¹²³ Knappe 10€

Ansonsten würden wir ja nicht hingehen. Wenn du nun aber kein Geld hast, dann wirst du in Verruf geraten“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008, [96, M. S.]

„Die Menschen, die nicht mitmachen, meinen, dass wir viel Geld haben“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008, [97, M. S.]

Die einzigen beiden Verdienste, die mir von den Frauen mit geteilt wurden, sind, dass sie erstens an Bekanntheitsgrad auch außerhalb ihres Dorfes und Landes gewinnen werden, wenn sie es schaffen, durchzuhalten und zweitens eine neue Art der Karitéverarbeitung kennen gelernt haben: „Es gibt einen Profit: der Profit ist, dass der Bekanntheitsgrad unserer Vereinigungen steigen wird, und dass wir wissen, wie sie die Karitébutter gewinnen“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008, [98, M. S.]). Doch dass das, was die Frauen an ökonomischen Kapital mehr verdienen, Auswirkungen auf ihre Entscheidungsmacht innerhalb und außerhalb des Haushalts hätte, konnte ich im Laufe meiner Feldforschung nicht beobachten.



Abbildung 7: Die neue Boutique aus Beton in Siby (Foto: Schäfer Michaela)

3.5.1 Mitbestimmung reduziert auf Ausführung von Leistungen¹²⁴: „Anw ta ye baara ye!¹²⁵“

„Es wird sehr viel hergestellt, das ist die Arbeit, die wir ausführen. Sie sind mit Seife und Butter nach Senegal gefahren, und es wurde nicht wenig Seife verkauft. Auch in Guinea sind unsere Seife und unsere Butter sehr gefragt, doch diejenigen, die die Seife herstellen, werden nicht miteinbezogen (nicht mit gerechnet). Die Menschen, die zu den Verantwortlichen wurden, gehen zur Bank, sie wissen über die Sachen mit dem Geld Bescheid, wir müssen nur die Arbeiten ausführen“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008, [99, M. S.]

In diesem Zitat kommt klar zum Ausdruck, in welcher Position sich Frauen, die am Projekt zur Valorisierung der Ressource *Karité* mitarbeiten, *wieder* finden: Ihre Aufgabe besteht in der Ausführung der körperlichen Arbeit, das ist alles; und das ist auch das, was sie schon seit jeher machen und deshalb auch am besten können.

Von Seiten der ProjektleiterInnen wird dieses Projekt jedoch als exemplarisches Beispiel für eine gelungene Mitbestimmung dargestellt: ob in Broschüren, dem Film, der rund um die *Maison du Karité* gedreht wurde (vgl. ACOD/CECI/UNDP 2007) oder in den Gesprächen, die sie mit mir geführt haben. EntscheidungsträgerInnen sind nicht davor zurück geschreckt, sich als eine Art PionierInnen der Rettung für arme Frauen darzustellen, die vorher in absolut keine Entscheidungen - beispielsweise auf der Ebene der Gemeinde – einbezogen wurden und jetzt- durch die Initiierung dieses beispielhaften Projektes – zu Sitzungen eingeladen würden und die Chance hätten, im Gemeinderat zu kandidieren. Der Status der Frauen hätte sich demnach vollkommen verändert:

„Jetzt sind die kommunalen Autoritäten einverstanden, dass diese Genossenschaft eine Vitrine für die Gemeinde sein soll. Sie [...] haben das Bewusstsein, dass es diese Genossenschaft gibt und dass es nichts besseres als diese Genossenschaft, diese Initiative gibt. Das gibt den Frauen wirklich mehr Wert. Das hat den Status der Frauen total verändert, man bezieht sie jetzt mit ein, denn alle wichtigen Persönlichkeiten, die jetzt kommen, kommen wegen der *Maison du Karité* und der Bürgermeister wird auch in die *Maison du Karité* eingeladen werden“ (Sidibé Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008, [100, M. S.]

„Diese Genossenschaft und die Frauen, die täglich in der *Maison du Karité* sind, vor allem was die Geschäftsführung anbelangt, treffen sich mit allen Autoritäten um zu sehen, was funktioniert und was nicht funktioniert, und für jene Sachen, die nicht funktionieren, werden

¹²⁴ Vgl. Novy 2007: 150

¹²⁵ „Unsere Aufgabe ist die Arbeit“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008)

wir eine Lösung finden“ (Doumbia Jakolo/ Gemeindefunktionär Siby im Interview am 08.03.2008, [101, M. S.])

Es gibt wohl heutzutage kein Entwicklungsprojekt mehr, das sich (zumindest theoretisch) nicht an partizipativen Methoden orientiert oder nicht zumindest auf die Wichtigkeit von Partizipation hinweist. Doch in diesen partizipativen Ansätzen lauern einige Gefahren. Es ist unverständlich, warum überhaupt über Partizipation gesprochen wird: wenn es zu einer Entwicklungs-*zusammenarbeit* kommt, dann partizipieren sowieso alle Menschen, die miteinbezogen werden sollen (und die Selektion ist Voraussetzung).

Die entscheidende Frage ist, wer wo wie partizipiert. Die Machtinstanzen auf Gemeindeebene und die VertreterInnen der NGOs brauchen die Frauen bei offiziellen Anlässen: sie werden eingeladen, sie partizipieren. Die Geldgeber wiederum besuchen verschiedene Projekte und partizipieren somit auch; WissenschaftlerInnen partizipieren durch ihre Untersuchungen und Lösungsvorschläge. Mariam hat mir in einem Interview ein Sprichwort gesagt, das ihre Rolle in der Partizipation zum Ausdruck bringt:

„Anw ta ye dòn kè dunuya ye¹²⁶“ (Coulily Mariam im Interview am 14.06.2008)

Die Aufgabe der Produzentinnen ist es, für die anderen zu tanzen: etwas zu präsentieren, das die Anderen gut finden. Aber immer im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Sie zeigen, wie gut sie die neuen Produktions- und Arbeitsschritte verstanden haben, dass sie alle eine eigene Arbeitskleidung besitzen und sauber arbeiten, dass sie gute Seifen produziert haben, die sich gut verkaufen. Andreas Novy spricht im Zusammenhang mit Partizipation von einer „Tyrannei [die nicht] zwischen Mikro- und Makromitbestimmung“ (Novy 2007: 150) unterscheidet und in der die „Mitbestimmung auf die Partizipation bei der Ausführung von Leistungen, also auf Mikromitbestimmung“ (ebd.) beschränkt ist. Diese Behauptung kann im Fallbeispiel aus *Siby* sehr gut nachvollzogen werden: jede/r soll doch auf derjenigen Ebene partizipieren, der er/sie gerecht werden kann:

„Das Verarbeiten der Seife bringt vorerst den Anderen Geld, wir sollen vorerst nur arbeiten; Weiße und Schwarze, die kommen um einzukaufen, haben einen großen Einfluss. Diejenigen, die arbeiten, werden nicht gut behandelt. Kein anderer Mensch kann diese Arbeit verrichten. Wenn wir nicht da sind, kann auch nichts verkauft werden. Andere Menschen können das nicht“ (Coulily Mariam im Interview am 14.06.2008, [102, M. S.])

¹²⁶ „Unsere Aufgabe ist es für die Menschheit zu tanzen“ (M.S.). Das soll ausdrücken, dass es ihre Aufgabe ist, die Menschen zu unterhalten, sie spielen das Theater, sie sind die Statisten, erfüllen ihre Part und verlassen die Bühne wieder

Die ProduzentInnen haben kein faktisches Mitbestimmungsrecht auf bestimmten Ebenen: dort, wo die Menschen entscheiden, was mit dem Geld gemacht wird, was gekauft wird, ob ein neues Haus oder ein neues Produkt eingeführt wird, an wen die Genossenschaft exportiert oder auch nicht, haben die Frauen keine Stimme. Alles was ihnen bleibt, ist, dass sie wissen, *wie* hart sie arbeiten können (was sie sowieso schon ihr Leben lang unter Beweis stellen), wie wichtig ihre körperliche Arbeit ist und dass sie nicht durch irgend jemanden ausgetauscht werden können.

3.6 Nicht in die Tiefe: Gegenseitiger Ausschluss

„The politically important notion of a 'bottom-up-approach' had been saved at the top level of the donor agency from the dangers of being confronted with too detailed information about what was happening locally [...] The image of a 'traditional' and relatively homogenous village community, represented by the 'peasants' organizations, thus became a precondition of survival of the project. These notions were central to the development discourse of the Indonesian government. Everyone involved in the project knew that these notions were false, yet there was no alternative to upholding the official development ideology“

(Quarles van Ufford 1993:137)

Wie im vorhergehenden Kapitel schon heraus gearbeitet wurde, beschränkt sich die Partizipation der lokalen AkteurInnen im *projet* von Siby großteils auf die Ausführung körperlicher Arbeit, sie *können* ja nicht mehr verstehen, sie können nicht Buchhaltung führen, Betriebe verwalten, Studien erstellen. Und sie *müssen* es auch nicht.

Im Gegenzug kann beobachtet werden, dass jene Institutionen und Organisationen, die die Finanzierung und Planung des *projet* inne haben, ihrerseits auch nicht in die lokale Realität eindringen *können*, sie können sich nicht wie EthnologInnen verhalten, die durch längere Forschungsaufenthalte versuchen, zahlreiche Sichtweisen und AkteurInnen zu verstehen; die daran interessiert sind, warum Menschen in einer bestimmten lokalen Gegebenheit ganz natürlich und unterschiedlich re-agieren, das tun was sie tun.

ExpertInnen, NGO MitarbeiterInnen, Gemeindeabgeordnete, ForscherInnen, TechnikerInnen und so weiter haben keine Zeit dafür, es ist ganz einfach nicht ihre *Aufgabe*, lokale Handlungsprozesse,

Organisationsformen, Verwandtschaftsbeziehungen, wirtschaftliche Austausch- und Unterstützungssysteme, Rechtssysteme, Ehrenkodexe zu verstehen. Sie *müssen* es auch nicht tun. Sie sind meistens auch gar nicht sonderlich daran interessiert, auf der lokalen Ebene zu partizipieren, mit den „wirklich“ lokalen AkteurInnen in Kontakt zu treten um zu verstehen, wer was erhalten hat oder nicht oder wer was bezahlt kriegt oder nicht. Die Kontakte beschränken sich meist auf kurze offizielle Besuche, während denen symbolisch mächtige Personen, die die Reden halten, die PolitikerInnen oder GeldgeberInnen begrüßen, die sich schön angezogen haben und mit dem Geländewagen kommen, die Möglichkeit haben, sich zu profilieren.

Quarles van Ufford hat als Ethnologe in Indonesien in den 90er Jahren die Aufgabe erhalten, Entwicklungszusammenarbeitsprojekte aus einer ethnologischen Perspektive zu evaluieren. Er kam zu diversen Schlüssen, die jedoch von den verantwortlichen Organisationen vor Ort ignoriert wurden, um dem Projekt nicht seine Legitimation oder seine Geldquellen zu entziehen. Das Überleben des Projektes konnte nur durch das Festhalten an (angeblichem) Unwissen über die lokale Szene gesichert werden: „The project's survival depended upon mantaining – or creating – sufficient ignorance about what was happening locally“ (Quarles van Ufford 1993: 138). Das „wahre Wissen“ um die lokalen Gegebenheiten soll also gar nicht an die Oberfläche kommen, denn dann würde es wohl nicht mehr so viele Investitionen geben; und auch nicht mehr so viel Ansehen und Geld in ganz bestimmten Kreisen, nämlich in jenen, in denen die Menschen einen guten Job haben und in einer guten Ausgangsposition (womöglich als MitarbeiterIn oder EntscheidungsträgerIn bei einem *projet*) sind um Kontakte zu knüpfen. Es ist besser, die Menschen im Glauben zu lassen, dass alles wie nach Plan funktioniert, dass fleißig mit lokalen AkteurInnen kommuniziert wird und dass die Partizipation einen wichtigen Rang einnimmt.

Das (gewollte) mangelnde Verständnis der lokalen Gegebenheiten seitens intervenierender AkteurInnen konstatiert auch Camarra Siriman, Touristenführer in Siby:

“Sehr oft gibt es kein Verständnis, das ist das Problem. Die Analysen fehlen, die wahre Analyse fehlt; viele Texte werden geschrieben, viele Analysen werden durchgeführt, aber das hat nichts zu bedeuten, das sind nichts als Zahlen. Aber sie schaffen es in jedem Fall, Lösungen zu finden, jede Analyse führt zu Lösungen, aber diese Lösungen schaffen es meistens nicht, die Probleme zu bewältigen. Man ist immer damit beschäftigt, Probleme zu lösen, aber alle Menschen haben andere Probleme und ein Problem ist meist mit vielen anderen Problemen verbunden, aber man schafft es vorerst nicht, die wirklichen Probleme zu bekämpfen” (Camarra Siriman im Interview am 05.04.2008, [103, M. S.])

Das Erkennen der *wirklichen* Probleme wird also systematisch verhindert, indem die lokale Sichtweise der Dinge ausgeklammert wird und durch eine neue Sichtweise ersetzt wird, die

entwicklungspolitische Interventionen – so wie sie ablaufen – erst möglich macht. Die lokale Realität dient als Legitimation für das Eingreifen und deshalb muss das, was man von ihr zu sehen und zu hören bekommt, bestimmten Vorstellungen entsprechen; und zwar den Vorstellungen derer, die Lösungsvorschläge entwickeln und Geld zur Verfügung stellen. Ob diese Darstellungen auch wirklich den lokalen Gegebenheiten entsprechen, ist insofern irrelevant, dass lokale AkteurInnen nicht mit ihrer eigenen Repräsentation durch andere AkteurInnen in Berührung kommen (Evaluationen, Projektanträge, Bankkonten, Homepage und so weiter); sie werden nicht mit ihr konfrontiert, ihre Stimme und Meinung zählen nicht wirklich.

Was wirklich zählt, ist, dass das System der Entwicklung nicht untergehen darf, nicht an sich selbst scheitern darf: „In other words, the images of the local scene must be made to fit organizational needs, and lead to an integrated discourse in which the capabilities of the administrative 'machine' and the definitions of development constitute a single whole. All this implies that the official 'knowledge' of local situations and what is at stake in development is bound in a way to be 'wrong' (Quarles van Ufford 1993: 140). Die Bilder, die von der lokalen Szene produziert werden, müssen zu den Vorstellungen über bestimmte geplante Interventionen passen, durch die regiert werden kann.

Zwar entsprechen die produzierten Bilder nicht den lokalen Realitäten, so wie sie von den in diesen zahlreichen ganz spezifischen Einzelrealitäten lebenden Menschen konzipiert werden, doch die lokalen AkteurInnen leben sie trotzdem (in einem gewissen Maß) in „ihrem Sinne“ weiter.



*Abbildung 8: Eingang der Maison du Karité in Siby
(Foto: Schäfer Michaela)*

3.6.1 Strategien der ländlichen Bevölkerung: „Wahre“ traditionelle Produktions- und Organisationsformen

„Die historische Perspektive, d.h. der ständige dynamische Veränderungsprozess muss bei der inhaltlichen Analyse dieser Thematik stets Berücksichtigung finden, da Arbeits- und Produktionsprozesse wie schließlich die Herstellung von Endprodukten einer Wandlung und ebenso einer ständigen Beeinflussung unterliegen [...] Der Arbeitsprozess steht nicht 'per se' im 'Raum der Produktion', sondern er stellt einen integrierenden Bestandteil des täglichen Lebens dar“

(Wernhart 2002: 222)

Die traditionelle Sammlung, Verarbeitung und der lokale Verkauf der Kariténüsse und -butter sind sehr eng an die soziale Organisation der Gesellschaft gebunden: die Frauen sind „natürlich organisiert“ (vgl. Touré Abdullai im Interview am 24.01.2008) und durch diese Organisation für die Redistribution dieses Produktes verantwortlich: die Zirkulation der Nüsse, der Butter und der Arbeit ist eingebettet in das soziale Organisationssystem: „Die Karité befindet sich im Herzen des soziokulturellen Systems“ (Biquard 1992: 171, [104, M. S.]).

In der Redistribution der Nüsse gilt eine goldene Regel: die besten Nüsse und die beste Butter werden für den persönlichen Gebrauch, für Feste und Geschenke reserviert, nur der Rest kann verkauft werden. Qualitätsunterschiede haben ihren Anfang im Lagerungsprozess: wenn die Nüsse zu diesem Zweck vergraben werden, dann können jene Mandeln, die entweder ganz oben, an den Seiten oder am Boden der Grube liegen faulen oder keimen, da sie einer zu hohen Temperatur ausgesetzt waren. Sie werden entweder weggeworfen, oder verkauft, wie dies Doumbia und Keita anführen: „Diese Mandeln werden fast überhaupt nicht mehr für die Fabrikation von Karitébutter zur Ernährung verwendet. Sie werden unter diesen Bedingungen entweder weggeworfen oder sie sind für den Verkauf an HändlerInnen reserviert [...] die Früchte, die für die Produktion der eigenen Butter vorgesehen sind, sind gesund, gut verarbeitet, nicht gekeimt und getrocknet. Das was übrig bleibt, wird an HändlerInnen verkauft“ (Doumbia/ Keita 1987: 57, [105, M. S.]). Dies ist einer der Gründe, warum die Mandeln, die in Massen für den Export an unbekannte HändlerInnen verkauft werden, oft von einer schlechten Qualität sind. Es gibt für viele lokale ProduzentInnen andere Prioritäten, was das Handeln mit Karitéprodukten angeht: deshalb sollten die Anstrengungen für

eine Verbesserung der Qualität der Produkte nicht nur bei Studien über Parasiten, Baumbestände, Verarbeitungsmethoden und so weiter ansetzen, sondern ebenso bei sozialen und gesellschaftlichen Normalitäten, die den Umgang mit jedweden Ressourcen bestimmen.

Durch Frauenorganisationen oder auch dörfliche Zusammenschlüssen zwischen Männern und auch Frauen, bei deren Autofinanzierung die Karitébutterproduktion- und vermarktung eine zentrale Rolle spielen, kann *einerseits* (indirekt) Widerstand gegen den Raubzug der Kariténüsse geleistet werden. Auch wenn der Export noch so viel Geld bringen könnte, geraten die AkteurInnen, die sich für ihn einsetzen, oft in „Konflikt“ mit den *tonw*: „Trotz des großen Interesse seitens der Kommerzialisierung, bleibt ihr Impakt seitens der lokalen Bevölkerung fast unbemerkt; sie ist im Gegenteil großen Schwierigkeiten mit den dörflichen *tons* ausgesetzt, die das Sammeln der noch nicht abgefallenen Früchte verbieten“ (Doumbia/Keita 1987: 10, [108, M. S.]). Das Sammeln noch nicht abgefallener Nüsse ist nach dem Gewohnheitsrecht nämlich strengstens verboten, was zu einem Konflikt zwischen der lokalen Bevölkerung und anderen AkteurInnen führen kann, unter denen es einige als Misstrauen gegenüber Handel und Kommerzialisierung deuten: „Many farmers therefore have reservations against commercialisation. Particularly in former centrally-planned economies, but probalbly also in other places, markets and their requirements are perceived as a threat rather than as opportunities [...] Many cases show a continuing distrust of traders, marketers, processors, transporters and middlemen on the part of development agencies. They are still often labelled as 'exploiters' rather than as essential actors in the value chain, providing access to markets for poor producers and access to jobs for the landless“ (MOAAS 2003: 1,7). Ja, es hat sicherlich auch mit (berechtigtem) Misstrauen zu tun: schlechte Erfahrungen und ungeingelöste Versprechungen sind keine Seltenheit im Kontakt mit Menschen, die von woanders herkommen, Geld haben und etwas kaufen (oder eben verkaufen oder sogar schenken) wollen.

Andererseits können Organisationen oder Genossenschaften, die auf traditionellen Gruppierungen aufbauen, den Widerstand einzelner einschränken, wie ich es in *Siby* beobachten konnte: „Im Moment gibt es absolut keine Frauen, die demotiviert sind“ (Sidibé, Elisée/Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008, [109, M. S.]) meint ein Vertreter der NGO ACOD stolz. Keine *einzig*e Frau sei aus der Genossenschaft bis jetzt ausgetreten. Warum das? Gibt es niemanden, dem es reicht? Während der Interviews haben manche Frauen gemeint, dass die Arbeit zwar schwer sei, aber dass das Leben an sich schwer sei und dass ihnen gesagt wurde, sie sollen durch halten, auch wenn sie jetzt noch nicht viel davon profitieren. Doch ja, sie möchten schon manchmal nicht mehr hingehen. Denn sie sind alt, und außerdem seien dort viele Gifte: doch die Frauen haben die Arbeit in einer Gruppe begonnen und sie werden auch als Gruppe alle Nöte und alle Erfolge durchleben,

und wenn es sein muss, das *projet* auch als Gruppe beenden.

Coulibaly Mariam gehört zur Gruppe *Benkadi*, die Frauen sind als solche seit mehr als 40 Jahren zusammengeschlossen, es ist sozusagen unmöglich, als Einzelperson zu sagen: Es reicht, ich bin es müde! Wenn einzelne Mitglieder sich entscheiden, nicht mehr mit zu machen, dann wird man von ihnen sagen, dass sie den *tɔn* zerstört haben:

„Diese Gruppe kann nicht zerstört werden, wenn nicht alle gemeinsam aufhören, ist es nicht möglich, dass ein Mensch es lässt. Wir würden sagen, dass diejenige den *tɔn* zerstört hat. Wir sitzen alle im selben Boot“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008, [110, M. S.])

Wir können sehen, dass der mangelnde Widerstand in einem „modernen“ Sinne (Streiks, Kündigungen...) nicht durch das vollkommene Einverständnis der AkteurInnen mit dem status quo zu erklären ist, sondern damit, dass die Frauen sich nicht als Einzelne von einer gemeinschaftlich begonnenen Sache los lösen *wollen*. Unnithan und Sricastava beschreiben dies treffend: „If women are not seen to act in their own interests and against their subordination, it is not because they are incapable of doing so but more because they may be unwilling to do so [...] women adapt compliance rather than resistance as a long-term strategy to ensure their own security within both the household and the wider community of which it is a part“ (Unnithan/ Sricastava 1997: 158).

V. SCHLUSSBEMERKUNG

Durch die genauere Betrachtung von Entwicklungsdiskurs- und praxis im malischen Karitébuttersektor und durch die damit einhergehende Auseinandersetzung mit den unterschiedlichsten AkteurInnen im Feld konnte ein *Abbild* der unterschiedlichen Interessen und der oft divergierenden Handlungsmotive, -möglichkeiten und -strategien nach gezeichnet werden. Es wurde dabei versucht, die theoretischen Ansätze von Pierre Bourdieu und Michel Foucault auf eine sinnvolle Art und Weise anhand eines ganz spezifischen Beispiels aus der gelebten Praxis zu verbinden: Das Werkzeug von Pierre Bourdieu zum Verständnis der so ungleichen Streuung diverser Kapitalsorten (kulturelles Kapital: Wissen, ökonomisches Kapital: Geld, soziales Kapital: Beziehungen, symbolisches Kapital: Ansehen, Ehre) hat sich dabei in Verbindung mit der foucault'schen Diskursanalyse als sehr effizient für das Verständnis des engen Zusammenhangs und der gegenseitigen Beeinflussung von Diskurs und Praxis erwiesen.

Anhand der anschließenden Rückbesinnung auf die anfänglichen Hypothesen sollen die Forschungsergebnisse nochmals anschaulich zusammengefasst werden.

Der Zusammenhang zwischen Diskurs und Praxis ist ein sperriges Thema: sie können nicht ohne einander! Werden Diskurse (und mehr oder weniger entsprechende) Praktiken von Personen oder Institutionen mit ausreichend (kulturellem, ökonomischem, sozialem und somit symbolischem) Kapital produziert, so wirken sie maßgeblich auf den Habitus der Menschen ein, sie werden internalisiert und durch die Anerkennung seitens vieler AkteurInnen reproduziert und gestützt. Durch die diskursive Problematisierung lokaler Gegebenheiten und die damit verbundene praktische Internalisierung von Lösungsvorschlägen wird versucht, zu regieren.

Im Zusammenhang mit dieser ersten Hypothese hat sich erwiesen, dass das Erkennen diskursiver Elemente als konstitutiv für Herrschaft und Disziplinierung im foucault'schen Sinne nicht ausreicht um die Voraussetzung der Teilnahme bestimmter AkteurInnen an der Produktion des Diskurses (Streuung der Kapitalsorten) zu identifizieren. Diskurse haben erst durch das Erkennen und Anerkennen durch die im Feld vertretenen sozialen Gruppen Wirkungsmacht.

Es wurde unterstrichen, dass es nicht nur wichtig ist, die Beschaffenheit von Diskursen zu untersuchen, sondern auch und vor allem wer was aus welcher Position sagen kann und wie das Gesagte als Einsatz in den Kämpfen um Macht eingesetzt werden kann (vgl. Kapitel IV/ 3.2). In diesem Sinne wurde beispielsweise die Bedeutung von Problematisierungen ([der Frau] vgl. Kapitel IV/ 2.2), der traditionellen Organisationsstrukturen (vgl. Kapitel IV/ 3.1.3, Kapitel IV/ 2.3) oder der traditionellen Verarbeitung von Karité [vgl. Kapitel IV/ 1.4]) in der Praxis heraus gearbeitet. Erst

durch Internalisierung und Anerkennung werden Diskurse mächtig: dabei spielen neben anderen Elementen das Ansehen und der Respekt gegenüber „gebildeten Menschen“ eine große Rolle. Als anschauliches Beispiel dafür wurde beispielsweise im Kapitel IV/ 3.1.4 Karim Camarra, ein Industrieller aus Mali, vorgestellt: seine Ausgangsposition als gebildeter, angesehener Malier mit vielen wichtigen Bekanntschaften ist die Bedingung für seine Interventionsstrategien und Handlungsmöglichkeiten.

Durch die genauere Betrachtung entwicklungspolitischer Aktionspläne wurde deutlich, dass das *Durchführen* von Entwicklung und die Bekämpfung von Armut immer noch und immer wieder aufs neue in einem engen Zusammenhang mit dem Versuch - seitens unterschiedlichster AkteurInnen in *Führungspositionen* - der Involvierung lokaler AkteurInnen in ein globales Netz steht, die an neue Herausforderungen gebunden ist und ein Nährboden für immer neue (lokale und globale) Interventionen und Strategien ist.

Entwicklungsprojekte bringen immer neue Ressourcen der Entwicklung mit sich, keine Intervention bleibt ohne Effekte. Ermächtigungen (von u.a. Frauen) im ökonomischen Feld bedeuten nicht zwingend mehr symbolisch und faktische Macht der „wirklich Armen“, eher kommt es zu einer Festigung von bereits vorhandenen sozialen Ungleichheiten: AkteurInnen, die über mehr – sei es ökonomisches, kulturelles, soziales oder symbolisches – Kapital verfügen, bekommen durch entwicklungspolitische Interventionen die Möglichkeit, ihre mächtige Position zu stärken.

Die Einführung neuer (ökonomischer, kultureller, materieller) Ressourcen in ein bestimmtes Feld ist mit sehr vielfältigen Effekten verbunden. Es kommt aufgrund der Konkurrenz zwischen unterschiedlichen AkteurInnen *erstens* zu Machtkämpfen um Ressourcen und Einfluss: dies wurde vor allem im Kapitel IV/3.1 behandelt: staatliche und private AkteurInnen (NGOs, UnternehmerInnen, Ministerien, ZwischenhändlerInnen) kämpfen um Einfluss, Geld, Macht und um andere Ressourcen. Ein weiteres Beispiel für die Festigung von Ungleichheiten und den Kampf um Ressourcen ist der „neuere“ Schutz der Karitébäume, der im Kapitel IV/2.4 genauer behandelt wurde: durch den „staatlichen“ Schutz von Baumbeständen werden die einst auf traditionelle Art und Weise geschützten Bäume zum Eigentum jener, die über die Mittel verfügen, sich staatliche Autorisierungen zu besorgen, oder auch jener, die über das seltene Kapital der Bildung verfügen, um gefälschte Schriftstücke auszustellen. Im Kapitel IV/2.4.2 wurde die lokale Konvention zum Schutz der Ressourcen von Siby genauer betrachtet, in der Entwicklungsorganisationen mit lokalen (mächtigen) EntscheidungsträgerInnen kollaborieren um durch die *hippe* Dezentralisierungspolitik staatliche Macht und Verantwortung im an neue Machtinstanzen zu übergeben.

Zweitens kommt es zu Machtverlagerungen und Abhängigkeitsverhältnissen von den neuen Ressourcen: im Kapitel IV/3.1.7 wurden unterschiedliche Implikationen der Mechanisierung untersucht: die Einführung einer Maschine führt oft zu Abhängigkeiten von jenen Akteuren, die über genügend kulturelles Kapital verfügen, um die Maschine zu bedienen; außerdem sind Maschinen zum Mahlen der Mandeln oft jenen Menschen vorbehalten, die genügend Geld haben, um das Mahlen zu bezahlen und die nicht durch eine große räumliche Entfernung daran gehindert werden, die Maschine in Anspruch zu nehmen.

Des weiteren wurde zur Veranschaulichung von Machtverlagerungen die zentrale Bedeutung der Einführung von „neuem“ kulturellem Kapital (Qualitätskontrollen, Wissen um Verarbeitung der Nüsse, Sprache und so weiter [vgl. Kapitel IV/ 3.2.1, Kapitel IV/ 3.4]) behandelt: Durch das Einführen von neuem Wissen wird das Wissen der Frauen um die traditionelle Karitébutterproduktion devalorisiert: ihr kulturelles Kapital, das auf der lokalen Ebene, von den lokalen AkteurInnen (Familie, Männer, Verwandtschaft) durchaus anerkannt wird, wird durch neues, besseres Wissen sozusagen entwertet: es ist nicht *ihr* Wissen, das in mehr Geld (ökonomisches Kapital) umgewandelt werden kann, sondern ein *neues* Wissen, das man(n) sich erst aneignen muss, um sich behaupten zu können.

Im Kapitel IV/ 3.5 kristallisiert sich *drittens* heraus, dass ein Plus an ökonomischem Kapital nicht zwingend zu mehr Macht auf anderen gesellschaftlichen Ebenen führt. Für Frauen, die ihre Verdienste durch die Teilnahme an einem Projekt zwar minimal erhöhen konnten, ist mit dem Plus an ökonomischen Kapital oft ein Plus an Verantwortung für die Ernährung der Familie verbunden: mehr Geld bedeutet (aus der Perspektive malischer Frauen in ländlichen Gebieten) nicht zwingend mehr faktische Macht.

Lokale AkteurInnen (Menschen, die in den Großteil ihres Lebens in Dörfern mit ihren „lokalen“ Problemen, Überlebensstrategien und Handlungsalternativen verbringen) und AkteurInnen von „außen“ (EntwicklungsexpertInnen, PolitikerInnen, ForscherInnen mit ihren „neuen“ Analysen, Problematisierungen und Lösungsstrategien) sind aufgrund ihrer unterschiedlichen Geschichten (Bildung, Herkunft, Sozialisierung, Arbeits- und Lebensbedingungen) sehr weit voneinander entfernt. Obwohl die beiden Realitäten in einem engen Zusammenhang stehen, ist das Beziehungsverhältnis charakterisiert von Unwissen und Unkenntnis des jeweiligen Gegenübers, was zu einem Nullsummenspiel führen kann

Seit Jahrzehnten wird seitens der *entwickelten* Welt über ihr „Gegenbeispiel“, die *unterentwickelte* Welt reflektiert, geforscht und geschrieben. WissenschaftlerInnen aus den unterschiedlichsten

Sparten beschäftigen sich mit der Definition von Problemen und Lösungsvorschlägen, die meist in einseitigen Zuschreibungen, die auf einem inadäquaten Wissen über lokale Gegebenheiten beruhen, enden. Dies steht in einem engen Zusammenhang mit dem Phänomen der strikten Arbeitsteilung in der Produktion von Wissen, wodurch gesamtgesellschaftliche Phänomene nicht in ihrer Ganzheit erfasst werden können (vgl. Kapitel III/2.1). Dadurch können auch keine sinnvollen und nachhaltigen Verbesserungsvorschläge eingebracht werden, eher geht es um die Lösung von kleinen Teilproblemen, die nicht in einen größeren Kontext gebracht werden können.

Im Kapitel IV/3.6 wurde herausgearbeitet, dass das „wirkliche“ Wissen über lokale Gegebenheiten oft von verantwortlichen Organisationen und Institutionen auch absichtlich ignoriert wird, um diversen Interventionen nicht ihre Geldquellen oder Legitimation (Wir helfen ja den Ärmsten der Armen) zu entziehen. Es ist nicht die Aufgabe von ExpertInnen und unterliegt auch nicht ihren Kompetenzen, lokale Handlungsprozesse, Organisationsformen, Verwandtschaftsbeziehungen, wirtschaftliche Austausch- und Unterstützungssysteme, Rechtssysteme oder Ehrenkodexe zu verstehen, um sinnvoll zu intervenieren. Durch ihre ExpertInnendiskurse kommt es – nach dem (selbst gewollten) Ausschluss aus dem „wirklichen“ lokalen Kontext - zu einem diskursiven Ausschluss der *zu Entwickelnden*; wie im Kapitel IV/3.5.1 beschrieben, beschränkt sich deren Partizipation meist auf die Mikroebene (auf die Ausführung von Leistungen): ProduzentInnen haben meistens kein faktisches Mitbestimmungsrecht in „wichtigen“ Entscheidungsfindungsprozessen.

Menschen, die in *unterentwickelten* Ländern als ExpertInnen intervenieren, haben (fast) keine Chance diesen Mechanismen des gegenseitigen praktischen und diskursiven Ausschlusses und dem endlosen Aufwand des „falschen“ Analysierens und Intervenierens zu entkommen. Lokale AkteurInnen (ausgestattet mit wenig kulturellem, ökonomischem und symbolischem Kapital), ihr Leben und ihre „wahren“ Probleme können nur durch eine völlig andere, neue, ja revolutionäre (individuelle) Herangehensweise an die Problematik von *Entwicklung* und *Unterentwicklung* verstanden werden. Und auch das Verstanden Werden bedarf vielen Bemühungen und Anstrengungen: dafür muss die Bereitschaft vorhanden sein, sich auf die lokalen Sprachen und Kulturen mit Respekt einzulassen, ohne sie von vornherein (oft völlig unbewusst) als minder zu empfinden. Denn damit jegliche Intervention sinnvoll und nachhaltig sein kann, ist das gegenseitige Verständnis die wichtigste Voraussetzung: werden die „Anderen“ von beiden Seiten nicht verstanden, so wird ein endloses Nullsummenspiel herbeigeführt werden.

VI. ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

ACOD	Association Conseil pour le Développement
AFE	Action for Enterprise
AMPJF	Association Malienne pour la Promotion de la Jeune Fille et de la Femme
CECI	Centre Canadien d'étude et de Coopération International
CEPAZE	Centre d'Echanges et Promotion des Artisans en Zone à Equiper
CCI	Centre du Commerce International
DMA	Division du Machinisme Agricole
DNCC	Direction Nationale du Commerce et de la Concurrence
GTZ	Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit
IER	Institut d' Économie Rurale
MPFEF	Ministère pour la promotion de la Femme de l'Enfant et de la Famille
SEPOM	Société des Oléagineux au Mali
SIKA Mali	Société Industrielle de Karité au Mali
SNV	Netherlands Development Organisation
SODISKA	Société Industrielle de Savons et Karités de Kati
ULPK	Union Locale de Productrices de Karité de Dioila
URTPA	Union Régionale des Transformateurs des Produits Agro-alimentaires
USAID	United States Agency for International Development
WATH	West African Trade Hub

VII. BIBLIOGRAPHIE

- ACOD (2003): Notes d'information sur les activités de ACOD dans la commune rurale de Siby. Bamako: ACOD
- ACOD (2004): Rapport d'activités du premier semestre zone profil de Siby, Janvier à juin 2004. Bamako: ACOD
- AFE-Mali Case Study (2005): Promouvoir les services aux entreprises en faveur des producteurs de karité au Mali: le cas de AFE Mali. Im Netz
www.seepnetwork.org/files/3325_file_Le_cas_de_AFE_Mali.pdf, 26.05.2007
- APPLETON, Helen/ IKKARACAN, Ipek (1994): Women's Roles in the Innovation of Food Cycle Technologies. New York: UNIFEM
- BARTH, Heinrich (1858): Reisen und Entdeckungen in Nord- und Centralafrika. Band 5
Gotha: Justus Perthes
- BERTRAND, Monique (1992): Un an de transition politique: de la révolte à la troisième République. In: Politique Africaine n°47/Octobre 2007 „Le Mali: la transition“, 9-22
- BIQUARD, Anne (1992): Femmes et Innovation technologique: Pertes sans Profit. L'exemple du beurre de karité (Mali). In: Bisilliat Jeanne, Pinton F., Lecarme M. (eds.): Relations de genre et développement : femmes et sociétés. Paris: ORSTOM, 169-185. Im Netz
<http://www.documentation.ird.fr/fdi/liste.php?annee=1992&dom=shs>, 15.05.2007
- BOURDIEU, Pierre (1976a): Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- BOURDIEU, Pierre (1976b): Über einige Eigenschaften von Feldern (Vortrag an der Ecole normale supérieure für eine Gruppe von Philologen und Naturhistorikern im November 1976). In: JURT, Joseph (2003): Absolute Pierre Bourdieu. Freiburg: Orange Press
- BOURDIEU, Pierre (1985): Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- BOURDIEU, Pierre (1990): Was heisst sprechen? Die Ökonomie des sprachlichen Tausches. Wien: Braumüller
- BOURDIEU, Pierre (1991): Die Intellektuellen und die Macht. Hamburg: VSA-Verlag. Herausgegeben von Irene Dölling
- BOURDIEU, Pierre (1995): La cause de la science. In: Actes de la recherche en sciences sociales Vol 106/ Nr.1, 3-10
- BOURDIEU, Pierre (1996): Wie Maos rotes Buch. Der französische Soziologe Pierre Bourdieu über die Bundesbank und die neoliberale Wirtschaftspolitik. In: Der Spiegel 50/1996, 172-178

- BOURDIEU, Pierre (1997a): Das Elend der Welt. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz
- BOURDIEU, Pierre (1997b): Die männliche Herrschaft. In: DÖLLING, Irene/ KRAIS, Beate (ed) (1997): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, 153-217
- BOURDIEU, Pierre (1997c): Eine sanfte Gewalt. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Irene Dölling und Margareta Steinrücke. In: DÖLLING, Irene/ KRAIS, Beate (ed) (1997): Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, 218-230
- BOURDIEU, Pierre/ WACQUANT, Loïc (1998): Sur les ruses de la raison impérialiste. In: Actes de la recherche en sciences sociales Vol. 121/Nr.1, 109-118
- BOURDIEU, Pierre (2000): Die zwei Gesichter der Arbeit. Interpendenzen von Zeit- und Wirtschaftsstrukturen am Beispiel einer Ethnologie der algerischen Übergangsgesellschaft. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz
- BOURDIEU, Pierre (2001a): Die drei Formen des kulturellen Kapitals. In JURT, Josef (2003): Absolute Pierre Bourdieu. Freiburg: Orange Press, 95-102
- BOURDIEU, Pierre (2001b): Das symbolische Kapital. In: BOURDIEU, Pierre: Meditationen. Frankfurt: Suhrkamp, 309-315
- BOURDIEU, Pierre (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- BOURDIEU, Pierre (2004) [1998]: Gegenfeuer. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- BOUTINOT, Laurence (2006): Le beurre et l'argent du beurre. Interet et limites du concept „genre“ dans les études préalables aux projets de développement. In: Le bulletin de l'APAD, Numéro 20/2006: Genre et développement. Im Netz <http://apad.revues.org/document251.html?format=print>, 26.5.2007
- BRASSEUR, Gérard./Diop Binta Diallo (1992): Se documenter sur le Mali. In Politique Africaine n°47/Octobre 1992 „Le Mali: la transition“, 101-109
- BRATTON, Michael/ COULIBALY, Massa/ MACHADO, Fabiana (2002): Popular Views of the Legitimacy of the State in Mali. In: Canadian Journal of African Studies. Volume 36: Number 2, 197-237
- BRIGG, Morgan (2004): Empowering NGOs: The Microcredit Movement Through Foucault's Notion of Dispositiv. Im Netz <http://eprint.uq.au/farchive/00000397/01/brigg01.pdf> 26.06.2008
- BRÖCKLING, Ulrich/ KRASMANN, Susanne/ LEMKE, Thomas (2000): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- BUTLER, Judith (1999): Performativity's Social Magic. In: SHUSTERMAN, Richard (1999) (ed.): Bourdieu. A Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 113-128
- CAMARRA, Youssouf (2005): Table ronde sur la filière karité: Le Mali à la conquête du

- marché international des amandes. In: L'Indépendant am 26.08.2005
- CARR, Marilyn/ ALTER CHEN, Martha (2002): Mondialisation et économie informelle: l'impact de la mondialisation des échanges et des investissements sur les travailleurs pauvres. Genève: Bureau International du Travail. Im Netz www.ilomirror.cornell.edu/public/french/employment/infeco/download/wp2002-1f.pdf 26.06.2007
- CEPAZE (1999): Les merveilleux cadeaux de l'Afrique. Im Netz www.perso.orange.fr/cepaze/document/crmalioc2005.htm 25.6.2008
- CHALFIN, Brenda (2004): Shea Butter Republic. State Power, Global Markets, and the Making of an Indigenous Commodity. London: Routledge
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine/ FRANCOIS, Etienne/ GEBAUER, Gunter (2005) (eds): Pierre Bourdieu: Deutsch- Französische Perspektiven. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- COMMUNE RURALE DE SIBY (2005): Convention communale sur la gestion des ressources naturelles dans la commune rurale de Siby.
- COULIBALY, Chéibane (2004): Enjex fonciers en Afrique de l'Ouest. Problématique Démocratie/Développement. Im Netz http://penserpouragir.org/article-imprim.php3?id_article=93, 02.07.2007
- COULIBALY, Chéibane (1997): Politiques Agricoles et Strategies Paysannes au Mali. 1910-1988: La règne des mythes à l'Office du Niger. Bamako: Le Cauri d'Or
- COULIBALY, Chéibane/ THOMSON, J.T. (1994): Systèmes d'aménagement des forêts communautaires dans la cinquième région du Mali: résistance et vitalité face aux contraintes. Im Netz: <http://www.fao.org/docrep/v3960f/v3960f04.htm>, 06.11.2008
- COULIBALY, Fanta/ KEITA, Abel (1994): Rapport de Mission sur les rencontres avec les membres des commissions industrielles de l'Union Européenne sur l'utilisation du beurre de karité dans la fabrication du chocolat du 26/03 au 1/04/1994 Bruxelles Belgique. Bamako: Ministère du développemen rural et de l'environnement
- COULIBALY, Ibrahima (2005): Les agricultures paysannes du Sud dans la mondialisation néolibérale. La privatisation de la terre. Im Netz http://penserpouragir.org/article-imprim.php3?id_article=108, 02.07.2007
- COWEN, Michael/ SHENTON, Robert (1995): The invention of development. In: Crush, Jonathan (1995) (ed): Power of Development. London: Routledge. 27-44
- CREWE, Emma (1997): The Silent Traditions of Developing Cooks. In: GRILLO, R.D./ STIRRAT, R.L.: Discourses of Development. Anthropological Perspectives. Oxford: Berg, 59-79
- DIAZ-BONE, Rainer (2002): Kulturwelt, Diskurs und Lebensstil: eine diskurstheoretische Erweiterung der bourdieuschen Distinktionstheorie. Opladen: Leske & Budrich
- DNCC/CCI (2006): Stratégie sectorielle pour le karité au Mali. Bamako

- DÖLLING, Irene/ KRAIS, Beate (2007). Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis: ein Werkzeugkasten für Frauen-und Geschlechterforschung. In: BOCK, Ulla/ DÖLLING, Irene/ KRAIS, Beate (2007): Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen-und Geschlechterforschung, 12-39
- DOUMBIA, Falaye/ KEITA, Moussa (1987): Le karité au Mali, du ramassage à la transformation traditionnelle: exemple des arrondissements de Siby et de Narena au Manding. Mémoire de fin d'études. Bamako: École Normale Supérieure.
- DREYFUS, Hubert L./ RABINOW Paul (1987): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag. (Orig. 1982)
- DUBOIS, Marc (1991): The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspektive on Power Relations in Development. In Alternatives 16/1, 1-30
- ECO, Umberto (1997) 2005: Wie man eine wissenschaftliche Arbeit schreibt. Heidelberg: Verlagsgruppe C.F. Müller
- ELWERT, Georg (ed)/ FETT, Roland (1982): Afrika zwischen Subsistenzökonomie und Imperialismus. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH
- ESCOBAR, Arturo (1995): Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World. Princeton, New Jersey: Princeton University Press
- FAO/CFC (2004): Atelier international sur le traitement, la valorisation et le commerce du Karité en Afrique. Dakar: FAO
- FERGUSON, James (1997): The anti-Politics -Machine. „Development“, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho. Minneapolis: University of Minnesota Press
- FISCHER, Rudolf (1982): Gold, Salz und Sklaven. Die Geschichte der großen Sudanreiche Gana, Mali, Songhay. Tübingen: Edition Erdman
- FLEURY, Jean-Marc (1988): Le beurre tiré d'un arbre. In: IDRC Reports Volume 17, Numéro 4, 14-15. Im Netz <http://idrinfo.ca/Archive/ReportsINTRA/pdfs/v17n4e/112600pdf>, 8.6.2007
- FOUCAULT, Michel (1973): Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- FOUCAULT, Michel (1978): Die „Gouvernementalität“. In: BRÖCKLING, Ulrich/ KRASMANN, Susanne/ LEMKE, Thomas (2000): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 41-67
- FOUCAULT, Michel (1980): The Confession of the Flesh. In: Gordon, Colin (ed): Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 192-1977. New York: Harvester Wheatsheaf
- FOUCAULT, Michel (1987) [1982]: Das Subjekt und die Macht. Nachwort von Michel Foucault. In: DREYFUS, Hubert L./ RABINOW Paul: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag, 243-264

- FOUCAULT, Michel (2003): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag (Orig. 1972)
- FOUNOU-TCHUIGOUA, Bernard (2004): Agriculture capitaliste ou paysanne, un enjeu de société. Conséquences sociales des logiques strictement économiques. Im Netz http://penserpouragir.org/article-imprim.php3?id_article=125 , 8.10.2007
- GIRON, Lionel (2006): Market Oriented Agricultural Advisory Services (MOOAS) in the Shea butter value chain in Mali. Im Netz: www.neuchatelinitiative.net/english/documents/MaliSheaButter, 8.6.2007
- GOULD, Jeremy (2006): Beyond ‚Negotiation‘ Challenges of Participatory Projects for the Anthropology of Development. In: Le bulletin de l'APAD, Numéro 12/2006: Le développement négocié: courtiers, savoirs, technologies. Im Netz: <http://apad.revues.org/document603.html?format=print>, 26.05.2007
- GRAU, Ingeborg (1998): Kolonialismus, Arbeit und Gender in Südnigeria. In: Bockhorn, Olaf/ Grau, Ingeborg/ Schicho, Walter (eds) (1998): Wie aus Bauern Arbeiter wurden. Wiederkehrende Prozesse des gesellschaftlichen Wandels im Norden und im Süden e einer Welt
- GRILLO, R.D. (1997): Discourses of Development: The View from Anthropology. In: GRILLO, R.D./ STIRRAT, R.L.: Discourses of Development. Anthropological Perspectives. Oxford: Berg, 1-33
- GROH, Olaf/ KELLER, Carsten (2001): Armut und symbolische Gewalt. In: RADEMACHER, Claudia/ WIECHENS, Peter (eds): Geschlecht, Ethnizität, Klasse. Zur sozialen Konstruktion von Hierarchie und Differenz. Opladen: Leske&Budrich, 177-200
- HALLER, Dieter (2005): dtv-Atlas Ethnologie. Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag
- HARRISON, Graham (2004): The World Bank and Africa: The construction of governance states. London: Routledge
- HESS, Sabine/ LENZ, Ramona (2001): Kulturelle Globalisierung und Geschlecht – Ein Buchprojekt. In Hess, Sabine/ Lenz, Ramona (2001): Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 10-28
- HIRSCHON, Renée (1984): „Women and Property“. Beckenham: Croom Helm LTD
- HOBART, Mark (1995): Introduction: the growth of ignorance? In HOBART, Mark (1993) (ed): An Anthropological Critique of Development. The Growth of ignorance. London and New York: Routledge, 1-31
- JURT, Joseph (2003): Absolute Pierre Bourdieu. Freiburg: Orange Press
- JUMELLE, Henry (1917): Annales du Musée Coloniale de Marseill. Catalogue descriptive des Collections Botaniques du Musée Colonial de Marseille: Afrique Occidentale Francaise.

- KAPSEU, César/ TCHIEGANG, Clergé/ PARMENTIER, Michel/ FOMETHE, Anaclet/ KAMGA, Richard (2002): Évolution du choix technologique par les femmes. Im Netz www.uni-bayreuth.de/afrikanistik/mega-tchad/Table/Colloque2002/Kapseu.pdf, 26.05.2007
- KAUFMANN, Georgia (1997): Watching the Developers: A partial Ethnography. In GRILLO, R.D./ STIRRAT, R.L.: Discourses of Development. Anthropological Perspectives. Oxford: Berg, 107-131)
- KEITA, Mamadou Konoba (1992): Réflexion sur la presse écrite. In: Politique Africaine N°47/ Octobre 1992 „Le Mali: la transition“, 79-91
- KIMBIRI, Mohammed (1996): Bejing est contre les intérêts de l'Islam. In: Le Républicain 176/ 23. Januar 1996. Deutsche Übersetzung und Veröffentlichung In: HOCK, Carsten (1999): Fliegen die Seelen der Heiligen? Muslimische Reform und staatliche Autorität in der Republik Mali seit 1960. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 159-161
- KLINGER, Cornelia (2003): Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse, Geschlecht. In: Knapp, Gudrun-Axeli/ Wetterer Angelika (eds) (2003): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 13-49
- KNAPP, Gudrun-Axeli/ WETTERER, Angelika (2003): Vorwort. In: Knapp, Gudrun Axeli/ Wetterer Angelika (eds) (2003): Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 7-13
- KONATÈ, Mamadou/ SANGARÈ, Mamou (1999): La vie de la femme rurale: cas du secteur Djiguidala, Arrondissement de Siby, Cercle de Kati. Mémoire de fin d'étude. Bamako: Ecole Nationale d'Administration.
C2 Gender
- KRAIS, Beate (2001): Die feministische Debatte und die Soziologie Pierre Bourdieus: Eine Wahlverwandtschaft. Die Frauen- und Geschlechterforschung und ihr gesellschaftstheoretischer Anspruch. In: KNAPP, Gudrun-Axeli/ WETTERER, Angelika (2001): Soziale Verortung der Geschlechter. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot, 317-336
- KÜSTERS, Ivonne (2006): Narrative Interviews. Grundlagen und Auswertungen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- LACHENMANN, Gudrun (2004): Dezentralisierung und lokale Bewegungen. Strukturierung der Gesellschaft und Genderperspektive in Westafrika. In: Kohls/Kunitz (eds) (2004): Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Afrika. Festschrift für Manfred Schulz. Berlin: LIT Verlag, 53-81
- LAURENT, Pierre-Joseph/ PEEMANS Jean-Philippe (2006): Les Dimensions Socio-Économiques du Développement Local en Afrique au Sud du Sahara: Quelles Stratégies pour quels Acteurs? In: Le bulletin de l'APAD Numéro 15/2006: Les dimensions sociales et économiques du développement local et la décentralisation en Afrique au Sud

- du Sahara. Im Netz <http://apad.revues.org/document553.html?format=print>, 26.05.2007
- LAVIGNE DELVILLE, Philippe (2006): A quoi servent les Sciences Sociales dans les Projets de Développement Rural? Points de Vue d'un „Agent Double“. In: Le bulletin de l'APAD Numéro 14/2006. Im Netz <http://apad.revues.org/document589.html?format=print> 26.05.2007
- LEONARD, Madeleine (2003): Women and Development: Examining Gender Issues in Developing Countries. In: McCANN Gerard/ McCLOSKEY Stephen: „From the Local to the Global. Key Issues in Development Studies. London: Pluto Press, 76-93
- LES CAHIERS DE MANDE BUKARI (2003): Les transformations de l'agriculture au Sahel. Numéro 2/2003. Bamako: Le Cauri d'Or
- LEWICKI, Tadeusz (1974): West African Food in the Middle Ages. According to the Arabic Sources. London: Cambridge University Press
- MARCHAND, Denis (1981): Extracting profits with a shea butter press. In: CRDI Explore Volume 10, Numéro 2, 6-9. Im Netz <http://idrinform.idrc.ca/Archive/ReportsINTRA/pdfs/v10n2f/110359.pdf> 24.06.2007
- MILLER, Peter/ ROSE, Nikolas (2008): Governing the Present. Cambridge: Polity Press
- MINISTERE DU DEVELOPPEMENT RURAL (1993): Rapport sur l'évolution du Plan national de promotion économique des femmes rurales. Le cas du Mali. Bamako
- MINISTERE DU DEVELOPPEMENT RURAL (1994): Réunion de 1994 du Comité Directeur International (CDI) pour la promotion économique des femmes rurales à Bruxelles, Palais d'Egmont, 24-25 Février 1994, Conclusions et recommandations. Bamako
- MINISTERE DE L'ECONOMIE, DU PLAN ET DE L'INTEGRATION/ PNUD/ BANQUE MONDIALE (1999): Croissance, Equité et Pauvreté. Rapport national sur le Développement Humain Durable. Bamako
- MISELI (1998): Vies et Regards de femmes de Bamako. Bamako: ONG Miseli
- MOHANTY, Chandra (1988): Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. In: Feminist Review 30/1988, 61-88
- MOAAS (2003): Review of Experiences in Market Oriented Agricultural Advisory Services. A Discussion Paper for the Neuchâtel Initiative. Im Netz <http://www.neuchâtelinitiative.net/english/index.htm> 9.6.2007
- MOORE, Henrietta (1988): Feminism and Anthropology. Cambridge: Polity Press
- MPFEF (2002): Politique et Plans d'Action pour la Promotion de la Femme, de l'Enfant et de la Famille 2002-2006. Bamako: MPFEF
- MPFEF (2004): Projet d'Appui aux Groupements Féminins dans l'Exploitation du Karité. Bamako: MPFEF

- MPFEF (2007): Annuaire des exportateurs. In: MPFEF (2007): Appui aux groupements féminins dans l'exploitation du Karité
- NGALASSO, Mwatha Musanji (1996): Déclaration universelle des droits linguistiques. In: Politique Africaine N°64/Décembre 1996 „Démocratie: Le pouvoir des mots“, 101-114
- NOVY, Andreas (2008): Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt. Frankfurt am Main: Brandes und Apsel/ Südwind
- OKULLO J.B.L/ OBUA J./OKELLO G. (2004): Use of indigenous knowledge in practicing fruit production of shea butter tree in agroforestry parklands of north-eastern Uganda. In: Uganda Journal of Agricultural Sciences 9/2004, 360-366
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre (2006): Quelques réflexions autour de la décentralisation comme objet de recherche. In: Le bulletin de l'APAD Numéro 16/2006: Décentralisation, pouvoirs sociaux et réseaux sociaux. Im Netz <http://apad.revues.org/document547.html?format=print> 26.05.2007
- ONUD (1998): Développement de l'entrepreneuriat féminin dans le secteur agro-alimentaire au Mali. Bamako: CNFE
- PARPART, L. Jane (1995): Post-modernism, gender and development. In: Crush, Jonathan (1995) (ed): Power of Development. London: Routledge. 253-266
- PESCHE, Denis (2007). „Pour la construction d'un champ du développement rural“. In: Le bulletin de l'APAD, Numéro 9/2007. Im Netz: <http://apad.revues.org/document1511.html>, 9.10.2007
- PIGG, Stacy Leigh (1992): Inventing Social Categories through place: Social Representations and Development in Nepal. In: Comparative Studies in Society and History, Volume 34, Number 3, 491-513
- PÜHL, Katharina/ SCHULTZ, Susanne (2001): Gouvernementalität und Geschlecht – Über das Paradox der Festschreibung und Flexibilisierung der Geschlechterverhältnisse. In: Hess, Sabine/ Lenz, Ramona (2001): Geschlecht und Globalisierung. Ein kulturwissenschaftlicher Streifzug durch transnationale Räume. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer Verlag, 102-123
- QUARLES VAN UFFORD, Philip (1993): Knowledge and ignorance in the practices of development policy. In HOBART, Mark (1993) (ed): An Anthropological Critique of Development. The Growth of ignorance. London and New York: Routledge, 135-161
- RADEMACHER, Claudia (2007): „Diskursive Umarmung“. Geschlechterverhältnisse und symbolische Gewalt im Postfordismus. In: BOCK, Ulla/ DÖLLING, Irene/ KRAIS, Beate (2007): Prekäre Transformationen. Pierre Bourdieus Soziologie der Praxis und ihre Herausforderungen für die Frauen-und Geschlechterforschung, 96-118
- RAGHAVAN, N. (1992): Les ONG au Mali. In: Politique Africaine N°47/Octobre 2002 „Le Mali: la transition“, 91-101

- RAISE(2002): Market and Technical Survey: Shea Nuts. Im Netz www.unctad.org/infocomm/français/karite/Docs/world3.pdf, 8.6.2007
- ROSE, Nikolas (2000): Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. In: Lemke, Krasmann, Bröckling (2000): Gouvernamentalität der Gegenwart: Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, 72-110
- SANGARÉ, Adama Moutar (2004): Rapport de l'Atelier de mise en place du cadre de concertation pour la gestion durable et équitable des ressources naturelles dans la commune de Siby. Bamako: ACOD
- SANOGO, Youssouf (2003): Développement locale et économie sociale au Mali. Im Netz www.uqo.ca/ries2001/creation/par%20pays/mali.pdf, 5.10.2007
- SCHÄFER, Rita (1995): Frauenorganisationen und Entwicklungszusammenarbeit: traditionelle und moderne afrikanische Frauenzusammenschlüsse im interethnischen Vergleich. Pfaffenweiler: CENTAURUS Verlagsgesellschaft
- SCHÄFER, Rita (2002): Gender und ländliche Entwicklung in Afrika. Im Netz: http://www.bpb.de/publikationen/5FBGG00,Gender_und_1%E4ndliche_Entwicklung_in_Afrika.html 2.5.2007
- SCHULTZ, Ulrike (2004): Gute und schlechte Arbeit: Frauenarbeit im Sudan. In: Kohls/Kunnitz (eds) (2004): Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf Afrika. Festschrift für Manfred Schulz. Berlin: LIT Verlag, 27-53
- SHUSTERMAN, Richard (1999): Introduction: Bourdieu as Philosopher. In: SHUSTERMAN, Richard (1999) (ed.): Bourdieu. A Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 1-14
- SIDIBÉ, Modibo (1989): Le karité au Mali. Bamako: IER
- SIEDER, Reinhard (2008) [1998]: Erzählungen analysieren – Analysen erzählen. Narrativ-biographisches Interview, Textanalyse und Falldarstellung. In: WERNHARDT, Karl R./ ZIPS, Werner (2008) [1998]: Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung. Wien: Promedia, 145-175
- SOW, Fatoumata Sekou (1987): Le Beurre de Karité: Extraction, Valeur Alimentaire et Importance Socio-Economique au Mali. Mémoire de fin d'études. Bamak: Ecole Normale Supérieure
- TAPSCOTT, Chris (1995): Changing discourses of development in South Africa. In: Crush, Jonathan (1995) (ed): Power of Development. London: Routledge, 176-192
- UNNITHAN, Maya/ SRIVASTAVA, Kavita (1997): Gender Politics, Development and Women's Agency in Rajasthan. In: GRILLO, R.D./ STIRRAT, R.L.: Discourses of Development. Anthropological Perspectives. Oxford: Berg, 157-181
- USAID/WATH (2004a): La chaîne de valeur du beurre de karité. Synthèse d'étude et recommandations pour WATH No. 1. WATH Technical Report No. 1. Im Netz

<http://www.watradehub.com/images/stories/downloads/studies/1%20La%20Chaine%20de%20Valeur%20du%20Beurre%20de%20Karite%20%28J%20Holtzman%29.pdf>, 26.5.2007

USAID/WATH (2004b): The Shea Butter Value Chain. Production, Transformation and Marketing in West Africa. WATH Technical Report No. 2. Im Netz

<http://www.watradehub.com/images/stories/downloads/studies/2%20The%20Shea%20Butter%20Value%20Chain%20%28J%20Lovett%29.pdf>, 20.05.2007

USAID/WATH (2004c): The Shea Butter Value Chain. Refining in West Africa. WATH Technical Report No. 3. Im Netz

<http://www.watradehub.com/images/stories/downloads/studies/3%20The%20Shea%20Butter%20Value%20Chain%20%28%20Addaouay%29.pdf>, 24.6.2007

USAID/WATH (2004d): The Shea Butter Value Chain. The US Market Study. WATH Technical Report No. 4. Im Netz

<http://www.watradehub.com/images/stories/downloads/studies/2%20The%20Shea%20Butter%20Value%20Chain%20%28J%20Stathacos%29.pdf>, 24.06.2007

USAID/WATH (2005): Shea Butter Export Guide. Im Netz

<http://www.tradenet.biz/country/locate/library/docs/10000667.pdf>, 26.06.2007

VÉZINA, Annie (2002): La micro-entreprise: une technique d'assujettissement des femmes dans le dispositif de développement. In: *Altérités* 3/2002, Im Netz

<http://www.fas.umontreal.ca/anthro/varia/alterites/n3/vezina.html>, 8.05.2007

WEBER, Max (1960): *Soziologische Grundbegriffe*. Tübingen: Mohr

WEBER, Max (2005) [1919]: *Wissenschaft als Beruf*. Stuttgart: Reclam

WERNHART, Karl R. (2002): „In Afrika dürfen keine Plastiksäckchen auf den Bäumen wachsen“ Überlegungen zu „Ethnotechnologie“, Rohstoff und Recyclingmaterial für den Arbeitsprozess, die Bedeutung der ökologischen Parameter. In CHEVRON, Marie France/ REINPRECHT Christoph/ TRAORÉ Gaoussou (ed) (2002): *Umwelt und Urbanität in Westafrika. Beiträge zur Müllverwertung und Abfallproblematik*. Wien: Brandes&Apsel/ Südwind, 220-242

WERNHART, Karl R./ ZIPS, Werner (2008) [1998]: *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia

YATICH, Thomas/ SANGARÉ Sekouba (2008): *Au-delà de l'action législative en matière de gestion des ressources forestières au Sahel*. Bamako: CFMAC

ZIAI, Aram (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster: Verlag Westfälisches Dampfboot

ZIPS, Werner (2002): *Theorie einer gerechten Praxis oder: Die Macht ist wie ein Ei*. Wien: WUV-Universitätsverlag

Filme:

ACOD/CECI/UNDP (2007): Le karité: Les femmes de Siby valorisent. Projet a Karité et appui aux productrices. Bamako: Production Sahelis Mali

Interviews:

Camarra, Bala am 19.02.2008 in Siby
Camarra, Karim (SODISKA) am 21.02.2008 in Bamako
Camarra, Siriman am 09.02.2008 in Siby
Camarra, Siriman am 05.04.2008 in Siby
Camarra, Kadjatu am 15.04.2008 in Djendjeni
Camarra, Fatoumata am 20.05.2008 in Siby
Coulibaly, Mariam am 14.06.2008 in Siby
Diallo, Fatoumata (URTPA) am 23.01.2008 in Dioila
Diabaté-Koné, Souadou (AMPJF) am 15.01.2008 in Bamako
Doumbia, Jakolo (Generalsekretär Gemeinde Siby) am 08.03.2008 in Siby
Keita, Moussa (IC Sahel) am 10.01.2008 in Bamako
Keita, Safiatu am 23.05.2008 in Djendjeni
Konaté, Nantene am 05.06.2008 in Kalassa
Koné, Binta am 03.05.2008 in Siby
Konté-Boucoun, Binta (MPFEF) am 12.02.2008 in Bamako
Mariko, Omar am 30.05.2008 in Siby
Sannogo, Lalia am 27.02.2008 in Bamako
Sidibé, Elisée (Generalsekretär ACOD) am 16.04.2008 in Bamako
Sidibé, Mohammed (Koordinator DNCC) am 15.02.2008 in Bamako
Sissoko, Moussa (Ko-direktor von Point Sud/Lokales Wissen) am 16.02.2008 in Bamako
Touré, Abdullai am 24.01.2008 in Maban
Traoré, Souleymane (CECI) am 09.01.2008 in Bamako
Traoré, Salimata (URTPA) am 02.02.2008 in Ségou
Van Keulen-Cantella Susan (SNV) am 20.02.2008 in Bamako

VIII. ANHANG

- Abbildung 1 Karte von Siby und Umgebung
- Abbildung 2 Die (vorhergesehene) Vermarktungskette der Karité in Westafrika nach USAID
- Abbildung 3 Theoretische Organisationsstruktur der *Maison du Karité* in Siby, in Bambara

- Originalzitate in Bambara und Französisch

- 1 „Le karité est répandu, plus ou moins abondamment, dans les savanes soudano-guinéennes à l'intérieur de l'aire climatique du même nom, ou encore dans la zone méridionale, moins sèche, du climat sahélo-soudanais, les secteurs maritimes étant exclus (Sénégal, Casamance, Guinée maritime) [...] Aujourd'hui, en A.O.F., les plus beaux peuplements sont subspontanés dans les terrains de culture des villages soudanais [...] Indice pluviométrique compris entre 750 et 1500 mm., plus fréquemment entre 900 et 1300 mm. Saison sèche moyenne ou assez longue; saison pluvieuse courte ou moyenne, plus rarement assez longue. Température annuelle moyenne: de 26,5° à 29°C[...] Le karité se rencontre également dans des savanes boisées à climat plus humide que celui défini ci-dessous (bas Dahomey, bas Togo, Haute Guinée française, Adamaoua camerounais), mais il est disséminé, de moins belle venue et moins productif“ (Aubreville [1949] zitiert in Doumbia/ Keita 1987: 71)
- 2 „Là où apparaît le karité commence le Soudan“ (Doumbia/Keita 1987: 26)
- 3 „bon productuer mais il produit jusqu'à 200 ou 300 ans“ (Doumbia/Keita 1987: 32)
- 4 „Tous les arbres ne fleurissent pas chaque année et 20% de ceux qui fleurissent ne portent pas de fruits“ (Sidibé 1989: 9)
- 5 „Après un feu très destructeur, il paraît que les karités touchés donnent une bonne récolte, puis sont très peu productives durant de longues années“ (Camarra Bala im Interview am 19.02.2008)
- 6 „Shitùlu ka nyi dè... A ka nyi dè...anw bēna sogo jiran...kà nà tobi à là...kà à muillir farin mà...kà sène dilan à là...shō mana mō, i bē jaba tige kà à jiran shitùlu là kà à kē à là, kà à lamaga, kà à dūn“ (Safiātu Camarra im Interview am 30.04.2008)
- 7 „En période de pénurie de carburant, pendant la guerre on à employé le beurre de karité à l'état naturel pour les moteurs ou dans les brûleurs des gazogènes“ (ebd., vgl. Sidibé 1989: 3)

- 8 „Tout paraît rigoureusement réglé, comme si un chef d'orchestre invisible était présent“ (CEPAZE 1999: 5)
- 9 „Les colons l'utilisaient comme bois de construction ou de chauffage domestique et industriel, pour les traverses de chemin de fer et la construction des bateaux de rivière“ (Sidibé 1989: 5)
- 10 „Le beurre de karité est apprécié en stéarinerie, mais l'habitat de l'arbre, toujours éloigné du littoral, rend les transports difficiles et coûteux; et c'est la grande cause qui restreint l'utilisation de la substance grasse. C'est, en tout cas, cette substance même qu'il y a lieu d'exporter, plutôt que les graines; et il serait à désirer que [...] le beurre fût extrait dans nos colonies par des maisons européennes qui achèteraient les graines aux indigènes. Le beurre, dans ces conditions, arriverait en France mieux préparé et plus pur que le produit indigène“ (Jumelle 1917: 67)
- 11 „Entre temps, le marché anglais semblait rencontrer moins de problèmes pour l'importation du karité, en 1895 déjà il importait 23,7 tonnes de beurre en provenance du Lagos“ (Doumbia/ Keita 1987: 71)
- 12 „La commercialisation des amandes de karité est libre. Toutefois les personnes physiques et morales agréées, qui désireront en faire l'exportation, devront remplir des formalités réglementaires auprès de la Direction Nationale des Affaires Économiques“ (Doumbia/ Keita 1987: 72)
- 13 „La République du Mali a un intérêt naturel à protéger et promouvoir l'exportation des amandes et du beurre de karité. Notre pays recèle d'énormes potentialités estimées entre 70 000 et 100 000 tonnes d'amandes [...] De ce fait, l'exportation des amandes de karité comme leur transformation locale ont été fermement soutenues par nos autorités. Le secteur de production de karité constitue pour une bonne partie des populations rurales féminines. Il a un impact socio-économique important au niveau des groupes villageois. En effet, la collecte et la préparation des amandes sont des tâches réservées strictement aux femmes. Développer cette activité, c'est leur permettre d'avoir un revenu indépendant, de pouvoir s'affirmer dans leur contexte social, notamment par la création des coopératives“ (Ministère du Développement Rural 1994: 4)
- 14 „Avant l'exportation coloniale des amandes et l'implantation des deux unités industrielles de transformation des amandes de karité il n'existe ni de pressoir, ni de vente des amandes au Mali. Paradoxalement les femmes du Manding ne semblent pas connaître même de nos jours cette importance de pressoirs et des unités industrielles [...]“ (Doumbia/ Keita 1987: II)
- 15 „Pour exemple, si nous avons commencé à travailler avec L'Oréal en France, L'Oréal, c'est une grosse tête ... mais je crois même pas que toutes les femmes réunies du Mali peuvent fournir la quantité du beurre demandé par L'Oréal dans ces conditions de production“ (Sidibé Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008)

- 16 „Il y a beaucoup des problèmes [...] on peut dire que ce sont les femmes qui font des activités économiques mais la question entrepreneuriale c'est autre chose [...] au niveau des femmes il y a beaucoup des activités économiques mais individuellement elles n'arrivent pas [...] elles n'ont pas beaucoup des compétences“ (Konté-Boucoum Binta /MPFEF im Interview am 12.02.2008)

- 17 „Le Ministère du Développement Rural préconise à cet effet une approche globale des problèmes des femmes rurales qui met l'accent sur la recherche, la formation, l'information, la communication et la concertation. Une telle approche permet de prendre en compte les besoins des femmes [...]“ (Ministère du Développement Rural 1993: 4)

- 18 „Parmi les difficultés rencontrées au cours de développement, les barrières socioculturelles traditionnelles sont nettement les plus importantes. C'est pour ces raisons que le programme d'intégration de la Femme au développement fait désormais une plus grande place à la recherche sur les conditions socio-économiques des femmes rurales, fait appel à une plus grande responsabilisation des concernés“ (Ministère du Développement Rural 1993: 8)

- 19 „[...] donc on utilise l'idée qu'on ne parle pas de bénéficiaires, mais des clients qui s'occupent de leur entreprise et qui se considèrent pas comme des entrepreneurs [...] l'idée c'est un peu qu'ils comprennent quelles peuvent être leur contributions et comment ils peuvent demander des financements un peu...d'écrire et de comprendre les différents protocoles et conventions pour le financement pour la campagne de commercialisation [...] il faut vraiment les former et équiper pour avoir la chance de collaborer avec des entreprises et c'est ça je pense que c'est le plus important et le plus difficile [...] les gens ont beaucoup de difficultés de sortir du système traditionnel quoi et de passer sur un niveau plus professionnel“ (Van Keulen-Cantella Susan/ SNV im Interview am 20.02.2008)

- 20 „Avant d'assister à une foire commerciale, les participants recevraient une formation leur permettant de profiter pleinement des opportunités offertes par ces expos commerciales. Cette formation couvrirait la présentation du produit (discours commercial verbal et écrit), procédures pour contacter les acheteurs potentiels avant les expos commerciales, types de renseignements que recherchent les acheteurs et méthodes pour fournir ces informations, étalage du produit pendant les expos, comment répondre aux questions d'un acheteur potentiel, et le suivi des contacts avec acheteurs potentiels pendant les expos commerciales! (USAID/ WATH 2004a: 15)

- 21 „Le capitalisme est par nature incapable de résoudre la question paysanne [...] il est nécessaire plus que jamais de lui substituer d'autres logiques de développement, d'une rationalité supérieure [...] il faut accepter le maintien d'une agriculture paysanne pour tout l'avenir visible du XXI siècle [...] parce que la solution du problème passe par le dépassement des logiques du capitalisme“ (Founou-Tchuigoua 2004)

- 22 „Les populations rurales du Manding sont tellement conscientes de l'utilité du karité, qu'elles l'ont entouré d'interdits de toute sorte dans le but de le protéger“ (Doumbia/ Keita 1987: 44)

- 23 „Toute malheureuse personne qui s'aventure, s'enfreind au 'tɔn' en lui arrachant ses jeunes

enfants que sont les fruits non mûrs, lui cause un grand préjudice. Par conséquent l'arbre peut lui parler en se plaignant [...] il peut aboutir à la mort ou à la folie de la personne en question“(Doumbia/Keita 1987: 45)

- 24 „Par ailleurs, le rythme, auquel cet arbre, aux multiples utilités, disparaît dans les brousses africaines, victime d'une exploitation sans scrupules par certaines personnes à la recherche d'un gain financier facile, réclame que nous tirions sur la sonnette d'alarme à partir de Dakar. En effet, la rencontre de Dakar doit être un tournant décisif en ce sens qu'elle devrait poser les jalons qui permettraient aux pouvoirs publics, par des textes appropriés, de prendre toutes les mesures les plus énergiques pour sauver le karité, y compris en le déclarant comme faisant partie intégrante du patrimoine national dans les pays concernés. Sur le plan économique, les techniques de récolte devront être plus rigoureusement mises au point et la filière de commercialisation mieux intégrée aux circuits commerciaux officiels“(FAO/ CFC 2004: 4)
- 25 „Pour être autorisés à couper du bois, les gens devaient obtenir l'accord des forestiers, ce qui était long et coûteux. Au lieu de se rendre à pied chez le chef du village pour obtenir oralement sa permission, les utilisateurs qui voulaient respecter la réglementation en matière de coupe devaient entreprendre un voyage jusqu'au bureau des forestiers. Les forestiers, peu nombreux et souvent partis sur le terrain, étaient difficiles à contacter pour obtenir les permis. Certains forestiers exigeaient que ceux qui demandaient un permis fournissent le combustible nécessaire pour que les agents puissent aller, avec les véhicules de service, vérifier sur place les arbres qui devaient être coupés. Ce système rendait la coupe légale des arbres excessivement chère et accessible uniquement aux exploitations commerciales. Lorsque ces réglementations s'appliquaient à des arbres que la population avait elle-même protégés, par régénération naturelle, voire plantés, les gens ne voyaient aucune raison de soutenir le système officiel s'ils pouvaient l'éviter. En revanche, les exploitants qui respectaient la réglementation officielle pouvaient en pratique, si ce n'est en principe, couper du bois là où ils l'entendaient. Les exploitations commerciales ont donc coupé, sans autorisation locale, des arbres situés sur des forêts communautaires“ (Thomson/ Coulibaly 1999)
- 26 „Quand leur valeur a augmenté, la 'ruée vers l'or' a commencé. Lorsque le bois mort n'a plus été suffisant, les entreprises commerciales ont coupé les arbres sur pied“ (Thomson/ Coulibaly 1999)
- 27 „Le parc a été agressé par les hommes, soit pour besoin du champ, soit pour des raisons de bois [...] à travers la convention on a mis dans chaque village un comité de surveillance qui surveille tout ce qui se passe dans l'environnement de tel village, les feux de brousse sont réglementés, la protection des jeunes pousses de karité est obligatoire pour tout le monde [...](Elisée Sidibé/ ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 28 „implication de tous les acteurs notamment des femmes dans la gestion durable des ressources naturelles“ (Commune Rurale de Siby 2005: 21)
- 29 „Cette pratique va à l'encontre de l'état d'esprit qui règne dans la plupart des villages, où la sanction vise à ramener la paix et à réintégrer le coupable dans la collectivité

locale“ (Sannogo 2003: 10)

- 30 „Les forestiers sont formés comme des agents de police et font respecter la loi à la lettre. Cela a instillé la crainte parmi les utilisateurs des ressources naturelles [...] Ils considèrent les forestiers comme 'un mal nécessaire'“(Yatich/ Sangare 2008: 5)
- 31 „Ces politiques sont inspirées elles-mêmes par le règne de la pensée unique tendant à imposer la logique de marché [...] caractérisées par l'unicité de droit et non la diversité [telle que nous vivons dans nos pays] et l'unicité de propriété et non une multiplicité de propriétaires [telle que créée chez nous par le mode d'héritage]“ (Coulibaly 2004)
- 32 „Il faut toute de suite dire que dans les pleines brousses les morsures mortelles des serpents sont très fréquentes et les ramasseurs en sont souvent victimes. Nous pouvons aisément comprendre donc l'attachement des ruraux aux feux de brousse, feux qu'ils considèrent sécurisants pour les habitants des villages et favorables à une bonne production de karité“ (Doumbia/ Keita 1987: 53)
- 33 „Selon la Constitution Malienne le feu de brousse est autorisé mais à un moment donné; et passé ce moment là les feux sont interdites donc on appelle ça les feux tardifs; les feux précoces sont dans les mois de août, septembre, octobre: quand on met le feu il n'y a pas des problèmes [...] malheureusement les gens ne respectent pas ces procédures de mettre les feux précoces; il y a le problème que tout le monde est responsable: les vieux, les femmes, les chasseurs, les nomades“ (Doumbia Jakolo im Interview am 08.03.2008)
- 34 „On a pu constater que nos paysans minimisent les conséquences des feux de brousse [...] les populations rurales pour la plupart ignorent la baisse du rendement des karités, l'aggravation de l'irrégularité du cycle de production liées aux effets des feux de brousse [...] elles pensent au contraire que les karités ne peuvent donner de bons rendements tant que les feux de brousse ne cessent pas [...] au cours de nos enquêtes nous nous sommes efforcé sans grand succès d'ailleurs à faire un commentaire des avantages qu'ils tireraient des karités en absence de tout feu de brousse. Nous étions souvent considérés comme des agents de propagande du gouvernement malien“ (Doumbia/ Keita 1987: 1)
- 35 „répartition optimale des compétences entre instances centrales, régionales et locales de l'appareil d'Etat au sens du 'governance'“ (Laurent/ Peemans 2006: 2)
- 36 „La décentralisation peut aussi être appréhendée à partir d'une perspective 'stratégique', autrement dit comme un enjeu autour duquel des acteurs ou des groupes d'acteurs s'affairent en vue d'en tirer des avantages particuliers. Toute redistribution, même partielle des cartes, s'opère au sein d'un jeu déjà en cours. Toute introduction de pouvoirs nouveaux ou de ressources nouvelles se greffe sur un fond d'intrigues déjà en place“ (Olivier de Sardan 2006: 6)
- 37 „Donc elles ont demandé l'appui à l'Ambassade du Canada qui a accepté de financer un petit projet qui vas les informer sur comment marche la décentralisation, quelles sont les règles du jeu, comment se préparer pour les campagnes, tu vois, et comment négocier avec les partis politiques donc celui de formation ça va être pour les femmes et on va choisir les

meilleures leaders qui vont émerger après cette formation. celles qui vont entrer en contact avec les partis politiques“ (Sidibé Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008)

- 38 „Par l'introduction de ressources nouvelles (argent, moyens matériels, ressources symboliques...), le projet de développement introduit des profondes modifications dans la configuration du champ du pouvoir local et national [...] La répartition des agents dans le champ du développement peut se faire selon deux espèces de capital: l'argent et le savoir“ (Pesche 2007: 1)
- 39 „Le gouvernement malien n'a pas encore réussi à éliminer la tendance à la banalisation des préoccupations locales dans les actions de développement rural par les structures d'Etat“ (Sannogo 2003: 6)
- 40 „Certaines catégories d'acteurs ont pu s'émanciper des cadres de l'Etat-Nation [...] et mettre en place des stratégies économiques qui ont un cadre de référence mondiale [...] Ils se sont internationalisés dans leurs stratégies et leurs structures d'activités“ (Laurent/ Peemans 2006: 2)
- 41 „Moi, aujourd'hui j'ai plus de confiance aux privés qu'à l'Etat [...] parce que les privés, s'ils investissent ils savent qu'ils reçoivent quelque chose. L'Etat, ce n'est pas évident. Sa politique peut toujours changer“ (Sidibé Elisée/ Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 42 „Malheureusement, pour le moment on n'a pas une politique nationale cohérente et tu as beaucoup de projets qui n'ont pas de lien sur les autres...“ (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008)
- 43 „La production traditionnelle au Mali...ce n'est pas bon, c'est ça qu'on veut changer“ (Sidibé Mohammed/ DNCC im Interview am 15.02.2008)
- 44 „C'est un document très actuel, personne même n'a vu, la distribution est normalement restreinte aux acteurs étatiques...vous allez voir...Il faut lire le papier, vous allez tout comprendre...tout est dedans, tout...ce n'est pas encore publié, il ne faut pas donner aux gens“ (Sidibé Mohammed/ DNCC im Interview am 15.02.2008)
- 45 „Si quelqu'un parle du réseau Karité au Mali, il va parler de moi“(Diabaté-Koné Souadou/ AMPJF im Interview am 15.01.2008)
- 46 “Ils [DNCC, M. S.] veulent mettre une nouvelle interproportion, ils ont élaboré une stratégie la dessous depuis 2006, nous on avait commencé déjà...et ils ne veulent pas accepter ça, collaborer ça, ça c'est pas bon, c'est trop...c'est le directeur national de la DNCC...La stratégie qu'ils ont élaborée n'est pas actuelle, on a dépassé ça, moi je suis étonné” (Diabaté-Koné Souadou/ AMPJF im Interview am 15.01.2008)
- 47 “De plus en plus de fonctions étatiques sont désormais assurées de façon anarchique par ces sortes d'enclaves qui constituent les 'projets'. Un appareil d'Etat à deux vitesses s'est mis

ainsi progressivement en place: l'appareil d'Etat central classique, de plus en plus dévalorisé et sans ressources, réglé par un standard national de façade et utilisant des fonctionnaires sous-payés et inefficaces, et des bouts d'appareils d'Etat semi privés, alimentés et contrôlés directement par les bailleurs, aux normes internationale, embauchant des cadres nationaux bien payés” (Olivier de Sardan 2006: 4)

- 48 “Oui, on travaille avec le Ministère de l'Industrie et du Commerce, ils sont en train de nous considérer comme un partenaire privilégié à cause de nos expériences dans la filière, parce que ils sont aussi en train d'élaborer un Plan National de développement de la filière. C'est pour cela qu'ils ont dû nous prendre en compte parce qu'on a plus d'expérience...ils travaillent beaucoup avec nous, ils nous connaissent bien” (Sidibé Elisée /ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 49 „La question de ces réseaux d'alliance est très importante pour le karité, surtout que [...] la floraison est très irrégulière non seulement d'une année sur l'autre, mais d'une région à l'autre; il s'établit ainsi une forme de complémentarité très riche et très complexe“ (Biquard 1992: 172)
- 50 „Barama belebeleba dè bɛ olù bolo ani watɔɔ, o tòn kà d' anw mà“
- 51 „Le karité a beaucoup d'applications nous tous savons que nos mères et nos grand-mères ont toujours utilisé dans l'alimentation, dans la médecine et pour la cosmétique et maintenant les grandes firmes international de cosmétique utilisent que le karité pour les produits les plus appréciées est c'est une richesse en la développant. Il faut installer des unités de transformation chez nous [...] il faut mettre en place des endroits de transformation locaux, au lieu de les faire transformer ailleurs, nous avons jamais essayé de fermer l'émigration vers l'Europe“ (Djabaté-Koné Souadou/ AMPJF im Interview am 15.01.2008)
- 52 “J'ai fait l'administration pour venir dans la société d'entreprises et j'ai quitté là-bas vers les organismes internationales pour venir maintenant au privé [...] j'ai des matières premières dans mon pays, j'ai besoin que des équipements . Maintenant c'est depuis dix ans que je suis dans le domaine pour mieux connaître les produits et pour mieux comprendre les résultats [...] Quand les gens ont besoin de quelque chose ils s'assoient et il écrivent quelque chose sur des papiers pour attirer l'attention de toubabous [...] Si c'est pour le financement...ce n'est pas un problème pour moi, l'état a fait une étude de faisabilité quoi qui est d'un coût total de 7 milliards. Moi j'ai regardé ça, moi je l'ai refait pour la baisser à 3 milliards, maintenant ce sont mes relations administratives, mes relations politiques, et mes relations de famille qui couvrent cette différence quoi...que un promoteur de l'extérieur ne peut pas maîtriser, j'ai déjà établi des relations qui sont capitales dans la chose [...] entre nous on se connaît quoi même le Chef d'Etat sait qui je suis, il me connaît parce que moi aussi j'ai servi a Mopti pendant 8 ans, militaire, j'étais ami avec ses copains d'enfance, on était dans le même groupe quoi, ce sont les jeunes qui savent ce que les grands ont a l'intérieur quoi...l'argent ici on dit que c'est la guerre mais moi je t'ai montré toute de suite que l'argent ne vaut rien, moi je t'ai parlé toute de suite de ces 7 milliards” (Camarra Karim im Interview am 21.02.2008)
- 53 „En brousse il s'agit d'expliquer [...] ils sont en brousse et pour ça ils ne peuvent pas

dépasser le comportement de la brousse et le comportement du milieu [...] le karité on le ramasse et au besoin on le revend pour acheter des produits pour les enfants pour l'école quoi voilà l'unique utilité du produit au niveau de ces femmes productrices et ça c'est uniquement leur ambition qui n'est pas grand... parce que elles ne sont pas conséquentes et elles ne reconnaissent pas l'importance de ces produits, soit empiriquement pour leur utilisation, elles connaissent les vertus mais elles s'arrêtent ici quoi [...] moi ma stratégie c'est différent des autres... j'ai prévu dans mon projet de leur apporter quelque chose comme l'huile de sésame en échange qui peut être moins chère" (Camarra Karim im Interview am 21.02.2008)

- 54 „Les transacteurs viennent directement au marché villageois, quand ce n'est pas directement dans les villages; le beurre devient un 'matrimoine' que l'on peut chercher à augmenter et le transformer même en épargne thésaurisée si l'on parvient à vendre plus que ce que l'on dépensera“ (Biquard 1992: 172)
- 55 „Des collecteurs circulaient dans les marchés locaux, qui eux-mêmes s'appuyaient sur des collecteurs villageois. Les noix étaient payées très peu chères aux villageoises, qui ne faisaient donc pas d'effort pour les préparer correctement, ce qui avait des conséquences importantes sur les rendements en huile. Par contre, il semble que l'usine les payait plus du double, à Bamako“ (Biquard 1992: 180)
- 56 „Le rayon d'action des femmes est très limité; ce qui les oblige à confier leurs produits à des tierces personnes ou à donner à crédit aux citadines sans autre possibilité de secours à la justice“ (Ministère du Développement Rural 1993: 9)
- 57 “Généralement au Mali on achetait à 50/65 Franc maximum. Mais cette année c'est passé à 300 CFA, ça commençait 150/200 CFA jusqu'à 300, jamais vu. Parce qu'il y a des nouveaux acheteurs, les Indiens sont rentrés sur le marché, c'est des spéculants, ils ont des fonds de commerce, ils achètent la karité en grands quantités, ils stockent et après ils revendent sur le marché international [...] Donc ça a créé un stress sur le marché parce que d'habitude il y a des Hollandais et Danois qui achètent à travers le commerçants exportateurs qui aussi connaissent de gens sur le marché hebdomadaire pour acheter [...] D'autre côté la production de karité n'a pas été bon au Burkina, au Nigeria aussi. Au Mali, ça va, c'était moyen, mais pas au Burkina” (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008)
- 58 „[...] il y en a que des intermédiaires quoi – c'est des gens qui évoluent en fonction de la bourse du marché [...] ils évoluent dans ce domaine là, ils commencent à chercher des acheteurs, ils connaissent tout [...] finalement ils sont plus experts que nous, finalement ils maîtrisent le terrain mieux que nous, il veulent juste leur petit gagné quotidien, après ils repartent... ils connaissent tout mais aussi ils détruisent tout“ (Camarra Karim im Interview am 21.02.2008)
- 59 “les intermédiaires mêmes ne sont pas conscient de ce qu'ils font... eux aussi ils voient ce qu'ils gagnent aujourd'hui” (Van Keulen Centella Susanne/ SNV im Interview am 20.02.2008)
- 60 “Dans de nombreuses opérations de développement en Afrique, la rentabilisation marchande

d'une production agricole (riz), fruitière (karité), forestière (gomme arabique) ou pastorale, a pour conséquence que les hommes s'emparent du marché [...] Ces nouvelles pratiques masculines, dans un domaine d'économie jusqu'alors féminin, vont modifier les pratiques des femmes productrices” (Boutinot 2006: 2)

- 61 „Les hommes se sont intéressés à cette activité essentiellement pour des raisons économiques [...] Il convient tout de suite de noter que ces hommes restent jusqu'à présent minoritaires par rapport aux femmes même si on grossit plus souvent leur nombre. Parmi ces personnes, les hommes mariés qui le pratiquent accordent un intérêt limité par rapport aux femmes, par contre ils s'y adonnent mieux que les jeunes célibataires [...] qui préfèrent le plus souvent jouer au ballon ou faire autre chose que d'aller ramasser les fruits pour des revenus dérisoires“ (Doumbia/ Keita 1987: 50)
- 62 „Une unité s'était installée sur la Route de Sikasso [...] c'était une unité de structuration de karité. Ils avaient commencé à acheter les amandes et puis ça a porté à une folie sur le marché: tout le monde c'est uni à ramasser les amandes, même les hommes ont commencé à concurrencer les femmes. Mais malheureusement l'approvisionnement n'était pas un produit de bonne qualité et la technologie qu'ils avaient installée n'était pas rentable et donc l'unité a été fermée. L'unité a été fermée, les hommes se sont retirés et les femmes vont continuer à faire le travail pour eux“ (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008)
- 63 “Il y a des problèmes fonciers [...] parce que en réalité c'est la femme qui exploite la ressource, mais la ressource est sur la terre des hommes. Donc, dans la structuration sociale des familles rurales c'est le chef de famille qui est le propriétaire des terres d'exploitations familiales et donc en ce moment, quand il y a une famille polygame c'est l'homme qui répartit selon le principe [...] qui va collecter où. La filière intéresse beaucoup les femmes, mais si elles veulent intervenir sur l'arbre il faut négocier avec les hommes [...] Eux, ils ont aussi commencé à collecter la karité [...] en tant que propriétaires, ils vont commencer à renégocier leur rapport avec les femmes parce que ça apporte assez d'argent” (Keita Moussa/ IC Sahel im Interview am 10.01.2008)
- 64 “Il y a beaucoup de gens qui n'admettent pas que d'autres femmes même du même village aillent ramasser les noix dans leur champ donc c'est un arbre naturel que personne n'a planté, donc ça devrait appartenir à tous” (Doumbia Jakolo/ Commune de Siby im Interview am 08.03.2008)
- 65 „Le niveau local est devenu vraiment méfiant. Cette méfiance, ça se comprend, parce qu'il y a tellement de chercheurs qui prennent toute forme d'information au niveau local est souvent il y a des personnes qui commencent à promettre des choses...tout ça pour savoir des choses au niveau local, on promet beaucoup de choses, même pour les exploiter. Les gens au niveau du village vont dire que tous ces gens sont des menteurs et qu'on ne va plus leur faire confiance“ (Sissoko Moussa/ Point Sud im Interview am 16.02.2008)
- 66 „En ce moment il y a le problème de l'accès aux terres en question; on a proposé l'année passée d'avoir juste un hectare à Dioïla pour l'ULPK pour commencer avec la plantation de différentes variétés et de voir un peu les différents développements des plantes pour aussi faire des diagnostics. Donc ils n'ont pas pu trouver un hectare parce que les femmes n'ont

pas l'accès aux terres, elle ne peuvent pas contrôler leur propre endroit et donc tous les membres, il y en a plus de 1000, n'ont pas pu avoir juste un hectare pour faire des tests. Donc c'est ça: souvent les femmes n'ont pas le même contrôle et accès sur les terres comme les hommes“ (Van Keulen-Cantella Susan (SNV) am 20.02.2008 in Bamako)

- 67 „Nous encourageons toutes les organisations nationales aussi bien qu'étrangères soucieuses de l'émancipation de la femme du Tiers-monde en général et de la femme africaine en particulier de tout mettre en oeuvre afin d'alléger les peines de nos pauvres soeurs au Manding. L'implantation des pressoirs à karité dans cette partie du Mali serait une très bonne chose [...] Les pressoirs seront sûrement acceptés par les femmes“ (Doumbia/ Keita 1987: 70)
- 68 „Le mécanicien est conscient d'être indispensable; sa connaissance de la machine lui donne, avec sa responsabilité, certaines prérogatives (Vorrecht) tandis que les femmes ont besoin que quelqu'un soit à leur disposition“ (Biquard 1992: 177)
- 69 „Cɛ min bɛ machine bòli, ù b'o sàra, ò ta ka ca dè“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008)
- 70 „Cɛ min be kà à bòli, à y'à nyɛfo n mà, k'anw k'anw sìgi, k'anw k'anw dège. Anw ye anw sìgi tɔn, à y'à nyɛfo, sisan nè fana b'à bòli. Ò be kɛ cogo min na, anw fana b'à nyɛ ɔ̀ ò cogo la. Sisan anw b'à bòli, nkà anw tɛ se à wuli la“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008)
- 71 „Bayonwari (Begnoir) kelen, i mana à fa kà à budu, kɛmɛ ni bi dùuru, à kà ca dè!“ (Keita Safiatu im Interview am 23.05.2008)
- 72 „On estime que le prix du produit est multiplié par 620 environ entre l'achat des noix aux femmes africaines et la vente des produits finis aux femmes françaises dans leurs produits cosmétiques“ (Sidibé 1989: 4)
- 73 „Shikolo dɛsɛ, ò dè ye tùlu gɛleya nyinan, n'òn tɛ, à baara ka gɛlɛn à wari mà“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008)
- 74 „Cette année nous avons vu la fuite des amandes. Toutes les amandes du Mali sont parties, pour le Burkina, pour le Ghana. Dans notre zone nous avons fait en sorte que les femmes n'adhèrent pas à cette vente des amandes. Mais la commune de Siby est trop petite pour le Mali , c'est une goutte d'eau dans l'océan. Même là, dans notre zone, les femmes qui ne font pas partie du groupement, vendent leurs amandes“ (Sidibé Elisée im Interview am 16.04.2008)
- 75 „Les groupes de producteurs ouest africains et les processeurs ont une excellente occasion de marché pour exporter du beurre de karité sur le marché américain, s'ils peuvent produire régulièrement une qualité supérieure et uniforme du beurre de karité en quantité suffisamment grande“ (USAID/ WATH 2004a: 7)

- 76 „Si le beurre n'est pas de bonne qualité le président de groupement dit déjà que ton beurre là, tu n'as pas respecté les règles, ton beurre n'est pas bon. Donc, dans toutes les façons, si tu l'amènes à la coopérative à Siby, la Commission d'achat du beurre va encore évaluer et on dira tel groupement, les femmes de tel groupement amènent chaque fois un beurre qui n'est pas de bonne qualité et ça va dégrader la renommée de votre groupement“ (Sidibée Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 77 „En effet, il a été constaté le manque de compétitivité de la filière malienne par Aarhus United et Loders Croklaan, les deux principaux acheteurs des amandes sur le marché international [...] C'est pourquoi, les deux groupes d'acheteurs, qui veulent renforcer leur partenariat commercial, ont manifesté le désir de contribuer à l'amélioration de la qualité des produits de notre filière“ (Camarra 2005)
- 78 „On a aussi commencé une discussion avec L'Oréal en France, une autre organisation qui s'est intéressée c'est le Naturenvie à Paris et donc pour eux c'est très important d'assurer que le produits soient bio donc bio et équitable et donc ils sont aussi prêts d'investir un peu en ça parce que ça aussi [...] les certifications sont extrêmement chères“ (Van Keulen-Cantella Susan/ SNV im Interview am 20.02.2008)
- 79 „On espère de pouvoir les regrouper pour faire tout un processus de certification...c'est difficile, il faut aussi connaître les endroits les plus éloignées...on cherche surtout des gestionnaires quoi qui savent bien collecter et organiser des données Il faut que le femmes comprennent que c'est sérieux et qu'il faut vraiment respecter les règles du marché quoi et malheureusement on voit que au niveau d'éducation, de formation elles ne sont pas capables des comprendre ce qui se passe donc...ça apporte qu'il y a des personnes qui ne produisent pas selon le standard [...] les femmes le font dans leur cour à côté, dans le back yard, donc en ce moment comme je disais ça devient très difficile pour avoir la traçabilité des produits. Si on veut vraiment devenir un grand business et un grand joueur dans la commercialisation il faut beaucoup avancer et ne plus le faire dans la cour [...] ce sont ça les choses qui sont un peu difficiles“ (Van Keulen-Cantella Susan/SNV im Interview am 20.02.2008)
- 80 „Shi be lajà yɔɔ min na, à yɔɔ ka dɔɔ. Òlu ye kelen kelen tà kà à di tonden bæe mà, nkà à fɛn ka dɔɔ. À be jà tà kà tà kà i be kɔɔ tɔ. Shi be sɔɔ waati min na, ji ka ca ò waati la, shi tɛ se kà lajà ò waati. Shisɔɔwaati sàɛ be na kosebe, tile be bɔ waati min na ni san be na dɔɔnin dɔɔnin i b'à sɔɔ shiden banna. À laajali geleya“ (Konaté Nantene im Interview am 05.06.2008)
- 81 „On essaie à faire en sorte que les femmes au niveau de la filière constituent elles mêmes des acteurs vis-à-vis les autres, parce qu' elles sont dispersées un peu partout sur le territoire...ce n'est pas facile même pour nous. Donc, on travaille sur ça et ça nous a amené à travailler beaucoup sur les réseaux que nous appuyions depuis plus d'une année. Donc on continuera à appuyer le réseau, à suivre son animation et à l'aider de réévaluer son plan d'action pour que le réseau soit l'interlocuteur fondamentale vis-à-vis des autres acteurs de la filière au profit de l'ensemble de femmes productrices...nous sommes aujourd'hui dans une situation de confusion totale, qui est acteur, qui est actrice, tout le monde veut tirer la couverture vers soi et finalement ce sont les femmes qui sont perdantes“ (Traoré Souleymane/ CECI im Interview am 09.01.2008)

- 82 „Yànmə̀gɔw dè ye nè bila yèn. Anw ka nyəmə̀gɔw dè nè ye bila yèn, kindà ò kindà, mùso kelen kelen dè bɛ taa“
- 83 „Denmisenw ka baara dè dòn, nkà denmisenni min ko ka di den tɛ munnu bolo folo...ù tɛ denbatigi tà, ò dè ka ma ù nà mɔ̀gɔkɔ̀rɔ̀baw tà, anw y'à fɔ k'ù ka mùsomisenw tà, ù ko ko aha dè, fɔ den tɛ munnu bolo. Denbatigi tɛ se kà dòn, hali ni denmisenw dònna i b'à fɔ k'i ka bɔ. I mana kɛ mɔ̀gɔ kuma ye kà se yɔ̀rɔ dɔw la, i mana waa yèn, i b'i yɛrɛ bàna. Mɔ̀gɔkɔ̀rɔ̀w ka baara yɛrɛ tɛ“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008)
- 84 „Le beurre de karité mon dieu c'est très important, même avant la naissance de l'enfant, c'est dans les racontes, ça fait tellement partie de la vie. Donc voici un produit intéressant pour nous, mais comme toujours on n'arrive jamais à valoriser les choses et les savoirs les plus importants pour nous...C'est quand les autres commencent à s'intéresser, à voir les possibilités industrielles et à introduire des nouveaux savoir-faire, ce sommes nous qui ne vont plus avoir le beurre de karité parce qu'il y a des autres qui prennent à notre place“ (Sissoko Moussa/ Point Sud im Interview am 16.02.2008)
- 85 „On doit augmenter la production de manière que la coopérative puisse prendre en charge des salariés, des jeunes diplômés qui sont à un certain niveau, qui sont capables, qui savent tenir un peu la comptabilité. On les paie que 60000 CFA par mois...c'est à cause de ça qu'on est en train d'augmenter la vente et les chiffres d'affaire, pour que la coopérative puisse engager des personnes qu'elle a vraiment besoin. Pour tenir les documents toute l'année il faut quelqu'un qui sait opérer les transactions quotidiennes parce que les comptes bancaires sont créés“ (Sidibé Elisée/ Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 86 „L'agent commerciale, elle a étudié au Maroc, elle est spécialisée en commerce et marketing, mais la coopérative ne peut pas la payer et pourtant elle a développé les relations commerciales à Bamako, pour que les gens puissent apprécier ce produit“ (Sidibé Elisée/ Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 87 „On est en train de dire qu'on va installer un petit musée à Siby...mais on a quelqu'un qui réfléchit pour nous sur comment faire ce musée du beurre de karité “ (Sidibé Elisée/ Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 88 „On veut créer des Centres d'Informations Commerciales, où les acteurs de l'ensemble des étapes de la filière pourront trouver des informations commerciales (données économiques sur les marchés, accords commerciaux, négociations OMC, certifications BIO) et techniques (sur le matériel de production, les techniques de production, de traitement, de séchage pour le karité, de gestion) précises [...] Développer un site Internet permettant de devenir visible et accessible pour la communauté internationale, d'avoir des conseils en ligne, de comparer les prix de production. Il est important qu'un système soit mise en place pour que les personnes illettrées, ou parlant un dialecte régional ou ne pouvant être connectées à l'Internet puissent également avoir accès à ces informations (ex. Journal dans la langue locale ou personne disponible)“ (DNCC/CCI 2006: 7)
- 89 „Fily dè b'o kà kàn meen. À bɛ se peseli là, ani calculelen, ni i sera jate la dɔ̀rɔ̀n, ni i tɛ se a sɛ̀bɛnni na, ò ye fùu ye. Fɛnfɛn bɛna sànni, alè ani olù bɛ nyɔ̀gɔn fàamuya. Anw tɛ fòyi dɔ̀n

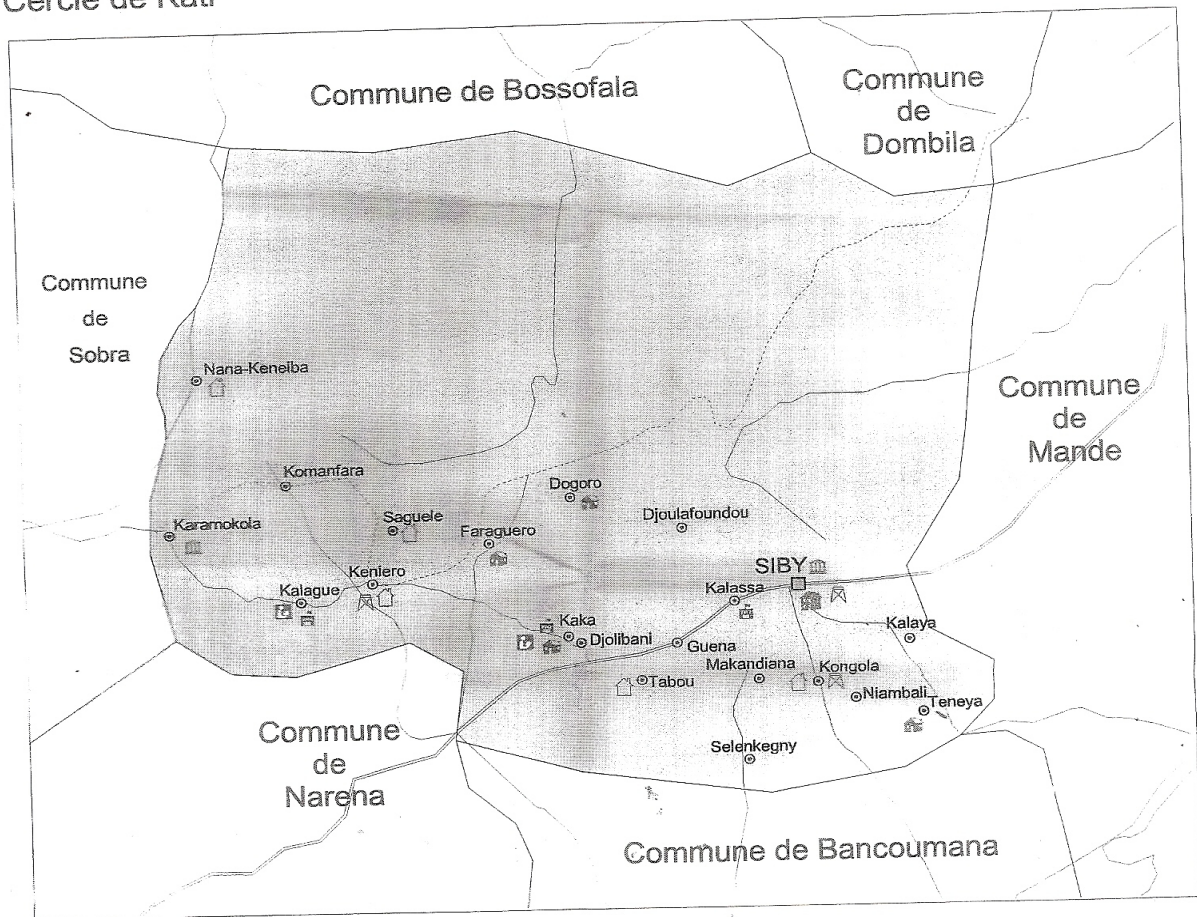
à là, anw be ka baara continuer. Anw tɛ fòyi dòn à kan nà [...] E kálanen tɛ kàlankelaw bɛ se ka nàfa ta e ma mɛene à là“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008)

- 90 „Anw bɛ se kà bàara kɛ foyi tɛ cyɛnye, hali ni Fily tɛ yàn, anw bɛ bàara kɛ. I mana Fily dònɛn à baara là, ni walimɔgɔw min nàna, anw t'o ka kan mɛɛn, Fily b'a mɛɛn. N tɛ se ò là. Fily de bɛ se kà à nyɛfɔ, anw ka groupou bɛ ladjeli, mɔgɔ kelen ò de bɛ se kà walikan fɔ. Anw bɛ se bàara là mais munnu bɛna sanni kɛ anw tɛ olù ka kan mɛɛn“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008)
- 91 „Fɔlɔ, anw tùn bɛ kà shìw tɔmɔ kà à si wugu là, nkà dɔw yɛrɛ tɛ wugu dòn. Ko yɛlɛmana fɛn caman bɛ ù t'à dòn, sisan mogo t'à dòn. Sisan i bɛ fɛn san dɔrɔn. Sisan dùniya geleyara, kò fɛn bɛɛ wari. Ni i bɛ tìga si i bɛ wari bɔ, ni i bɛ shìw si i bɛ wari bɔ, fɔlɔ mɔgɔw tun b'a kɛ wugu là, bon tìgadege fana bɛ si kà kɛ nà la, dɔrɔme kelen tɛ sàra, nyɔ bɛ bùnte, dɔrɔme kelen tɛ sara, wari bɛ sɔrɔ mais à bɔ da dè ka ca. A bɔ da càyara“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008)
- 92 „Dans la plupart des cas, l'argent que les épouses ramènent des foires, contribue à satisfaire certaines difficultés financières du Chef de famille à savoir paiement des impôts, des cotisations villageoises, frais de réparation des outils agricoles, à payer des céréales et à faire face à des dépenses courantes [...] Cependant nous pourrions constater une contradiction entre le grand effort de ces femmes et leurs besoins le plus souvent sous-estimés. Mais en réalité nos soeurs sont influencées par la civilisation européenne malgré leur appartenance au milieu rural ce qui explique par le faite qu'elles dépensent énormément dans le maquillage“ (D/K 1987: 50)
- 93 „Donc beaucoup de choses ont changées quoi: ça a permis aux femmes d'augmenter leur revenu...en ce qui concerne les condiments parce que chez nous ici ce sont les femmes qui assument les condiments, ici ce sont les femmes qui font ce travail. Les hommes ne font que le mil et le riz mais le reste, ce sont les femmes [...] en suite les frais de scolarisation des élèves parce que chez nous ici ce sont les femmes qui assurent ça aussi dès que les maris ont inscrit les enfants à l'école c'est fini, la charge des frais de scolarité est reposée sur les femmes“ (Doumbia Jakolo/ Gemeindesekretär von Siby im Interview am 08.03.2008)
- 94 „Ni kalo sàra, fòyi tɛ di. Anw bɛ kà baara kɛ sisan, anw tɛ taakala so kà dumuni kɛ. Anw b'anw bolo fàrala nyogon kàn dè, kà mogo kelen bìla ò k'à tobi. Ni ò bàɛna anw b'à dumun, ni baara bàɛna ù b waa kelen d'anw mà anw ka dumunifensongo, mùso o mùso. Nàfa fòyi t'à la, awn segenen dòn“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008)
- 95 „Anw ko ù ma ka dɔw fàraka, ù ma sɔn“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008)
- 96 „Dɔw bolo, mɔgɔw dɔw dè b'à fɔ awn mà i mana y' à ye wala à ye wari dè soro. Ni ò tɛ, ù tɛ i bala ma. Wari t'i bolo, i tɔgɔ cyɛnyalen dòn“ (Camarra Fatoumata im Interview am 20.05.2008)
- 97 „À fɛnsugulamɔgɔ munnu fana sìgilen kɛrɛ-fɛ, ù nyana ko wari caman dè b'anw bolo“(Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008)

- 98 „Nàfa b'à là, à nàfa ye min ye à y'an ka ton nakolon, olu ka tulubɔcogo anw y'ò fana dɔn“ (Konaté Nantené im Interview am 05.06.2008)
- 99 „À caman be dilan, anw yere be baara min ke la. Ù wa min keke Senegali ni safone ni tulu ye, safone ye sanni min sɔɔ dɔnnin te. La Guinea fana fànfelala, à kelen bi yɔɔ bee bena savone ni tulu niyini anw fe sàfonebaalaraw olu te jate là. Mɔgɔw mun be dilanni nyemɔgɔyala ke òlu dè be taa bânke là, òlu dè be wariko dè dɔn, awn ta waara dɔrɔn ko nin kà ke“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008)
- 100 „Aujourd'hui les autorités communales sont d'accord que cette coopérative soit une vitrine pour la commune. Elles [...] ont la conscience qu'il y a que cette coopérative et qu'il y a rien de meilleur de cette coopérative, de cette initiative. Ça vraiment [...] donne plus de valeur aux femmes Ça a changé complètement complètement le statut de femmes, on les considère maintenant nécessairement parce que toutes les grandes personnalités importants qui arrivent, arrivent à cause de la Maison du Karité et le maire aussi va être invité à la Maison du Karité“ (Sidibé Elisée/ ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 101 „Cette Coopérative et les femmes qui sont quotidiennement au niveau de la Maison en ce qui concerne la gestion se rencontrent avec tous les autorités pour voir ce qui marche et ce qui marche pas et pour ça qui ne marche pas on va trouver une solution quoi“ (Doumbia Jakolo/ Gemeindesekretär Siby im Interview am 08.03.2008)
- 102 „Savonenin be wari minna dɔn ù kùn, ka anw be wɛɛ to baara là fɔlɔ túbabu ni fàrafɛn min be bɔ yɔɔ ù là kà nà sànni nɛn ke à fànga ka bòn. Munnu b'ò baara ke ù b'olù fɛngɛ. Mɔgɔ si te se kà à dilan. À fèere te se kà nyini anw yere kɔ. Mɔgɔw wɛɛ dùn te se à là“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008)
- 103 „Beaucoup de fois il n'y a pas de compréhension, c'est ça le problème. L'analyse là, ça manque beaucoup, la vraie analyse, beaucoup de textes, beaucoup d'analyses sont faites, mais ça ne veut rien dire, ce sont des chiffres seulement. Mais en tout cas ils arrivent à trouver des solutions, toute analyse a une solution, mais en faite la solution beaucoup des fois n'arrive pas à résoudre le problème. On est toujours là à résoudre les problèmes quoi, mais tous les gens ont des autres problèmes et un problème touche beaucoup des autres problèmes, mai le vrais problèmes, on n'arrive pas à les combattre d'abord“ (Camarra Siriman im Interview am 05.04.2008)
- 104 Le karité est d'évidence au coeur de ce système socio-culturel“ (Biquard 1992: 171)
- 105 „Ces amandes ne servent presque pas à la fabrication du beurre alimentaire. Elles sont dans ces conditions, soit jetées, soit réservées à la vente en amandes aux traitants [...] Les fruits réservés à la fabrication du beurre sont sains, bien traités, non germés, séchés. Ce qui reste après triage est seulement ce qui est vendu aux commerçants“ (Doumbia Keita 1987: 57)
- 106 „Par exemple, lorsque les femmes ont décidé de faire du beurre de karité dans une famille, chacune d'elle donne des journées de travail à d'autres familles et leur famille recevra des

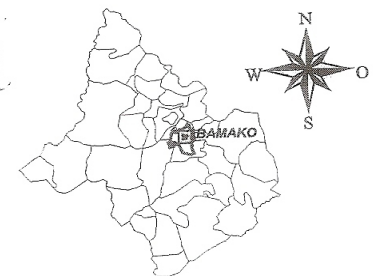
journées de travail à d'autres familles, sans papiers, sans calculs: chacun sait ce qu'il doit et ce qu'on lui doit“ (CEPAZE 1999: 5)

- 107 „La fabrication traditionnelle du karité a généralement permis aux femmes de s'organiser pour travailler en groupes et répartir les tâches pour s'entraider, ce qui représente, au sein des villages, de fortes réseaux d'alliances“ (Biquard 1992: 173)
- 108 „Malgré tout l'intérêt accordé à ce commerce il reste minime et son impact est presque insensible sur la population. Il est d'ailleurs confronté à de grosses difficultés avec les 'tons villageois' qui interdisent la récolte des fruits non tombés“ (Doumbia/Keita 1987: 10)
- 109 „Pour le moment il n'y a absolument pas de femmes qui sont découragées [...]“ (Sidibé, Elisée/Generalsekretär ACOD im Interview am 16.04.2008)
- 110 „Cyenyali tɛ se kà bɔ groupou là, ni bɛɛ ma bila nyɔɔn fɛ ni, groupou do ka mɔɔya bila tɛn, aw b'à fɔ ko kàrisa kà tonden na ton cyɛnya. Bɛɛ dé y'ò boloma sisan“ (Coulibaly Mariam im Interview am 14.06.2008)
- 111 „Il ne suffit pas d'une heure le matin et le soir, comme pour faire tourner le moulin, pour satisfaire la demande et la nécessaire rentabilité de la station: pour le karité, il faut un large cercle d'utilisatrices [...] si les femmes viennent jusque-là, il faut qu'elles puissent avoir confiance, qu'elles trouvent la station ouverte, et des femmes responsables pour peser et vérifier le karité de chacune, ça, c'est nous les femmes qui devons nous organiser [...] La station ne se rentabilisera qu'en liaison avec l'organisation de la vente“ (Biquard 1992: 176,181). 'en liaison avec l'organisation de la vente“ (Biquard 1992: 176,181).



- Ecole communautaire
- Ecole publique 1er cycle
- Ecole publique 2ème cycle
- Ecole privée 1er cycle
- Medersa
- C-E-D
- C-D-P-E
- Villages
- Chef lieu de commune
- Route goudronnée
- Route permanente
- Route permanente
- Cours d'eau

0 10 Km



Cartographie:

Amim Fischer et Bakary Samaké
Programme d'Appui aux Collectivités
Territoriales PACT, Bamako

Contact: 223 52 56
B.P:100 Bamako

Sources: Cartographie Base OISE
(DNCT/CCN, 2004)



Mai 2005

Abbildung 1 Karte von der Gemeinde Siby und Umgebung

The Shea Value Chain: A uniquely African industry

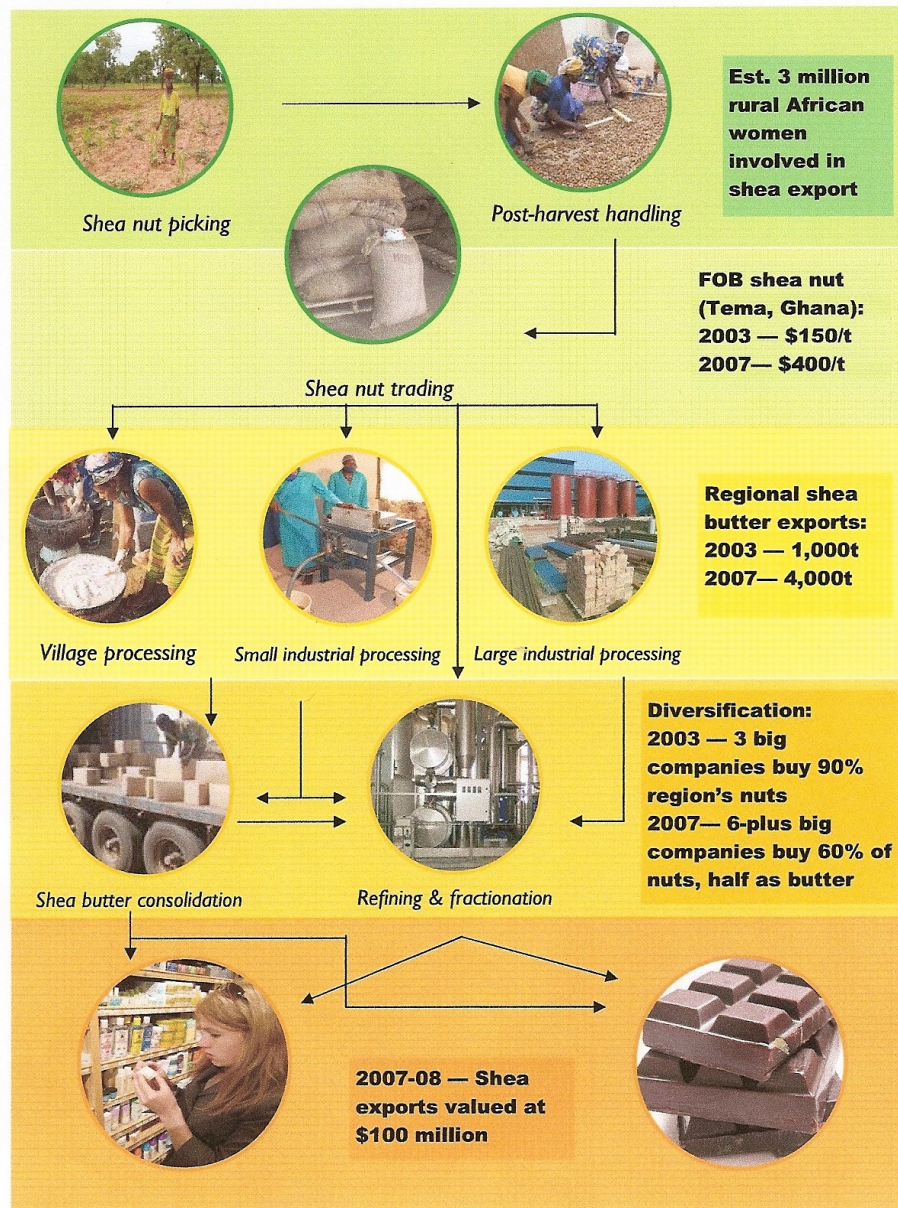


Abbildung 2: Die (vorhergesehene) Vermarktungskette der Karité in Westafrika nach USAID

www.watradehub.com/index.php?option=com_content&task=view&id=507&Itemid=117,
1.12.2008

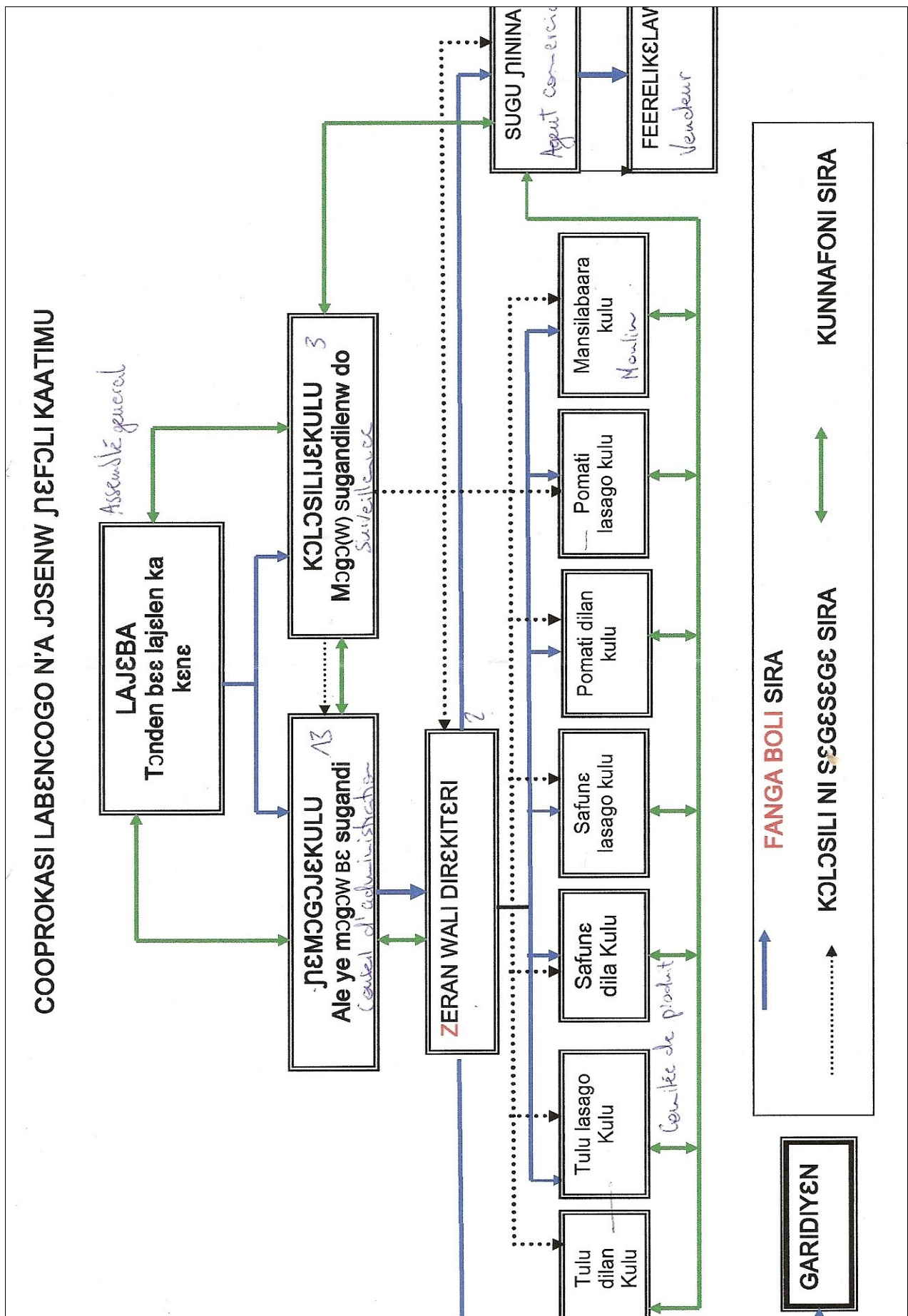


Abbildung 3 Theoretische Organisationsstruktur der *Maison du Karité* in Siby, in Bambara

Abstract

In der vorliegenden Arbeit geht es zunächst um eine intensive theoretische Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieu und Michel Foucault und um den Versuch einer Art „Eignungsprüfung“ ihrer theoretischen Konstrukte für die Analyse der entwicklungspolitischen Arena: es fallen Schlagworte wie Habitus, (Entwicklungspolitische) Feld(er), Praxis und Diskurs, Führung und Regierung.

Der Hauptteil der Arbeit besteht in der Anwendung der aufgearbeiteten Theorie(n) an einem ganz spezifischen Beispiel aus der gelebten Praxis. Bei diesem spezifischen Beispiel handelt es sich um das „Weiße Gold“ der malischen Frauen, die Karitébutter. Die Karitémandeln und die Butter, die aus ihnen gewonnen wird, werden in ihrer lokalen und internationalen Bedeutung analysiert und es werden (vor allem lokale, westafrikanische) AkteurInnen der Produktions- und Vermarktungskette in ihren jeweiligen Ausgangspositionen und Handlungsalternativen analysiert. Nicht minder wichtig sind jedoch AkteurInnen und Interessen, die von „außen“ kommen: ausländische und malische NGOs, der Staat, ExpertInnen und KundInnen aus dem Ausland beeinträchtigen maßgeblich die lokalen Situationen und werden umgekehrt auch maßgeblich von ihnen geprägt. Durch das Einbringen von neuen Ressourcen in *unterentwickelte* Gegenden der Welt wie Mali kommt es immer zu Veränderungen in mehrere Richtungen: im Rahmen dieser Arbeit wird vor allem auf lokale Machtverlagerungen (beispielsweise zwischen den Geschlechtern, aber auch zwischen Frauen oder Männern unterschiedlicher sozialer Herkunft) und auf Gründe für das gegenseitige Nichtverständnis von *Entwicklern* und *Zu Entwickelnden* eingegangen.

Einzelschicksalen und Einzelerfahrungen aus der Praxis wird dabei eine große Bedeutung zugeschrieben, da in den alltäglichen Praktiken und Aktionen der AkteurInnen gesellschaftliche und soziale Strukturen aufleben.

Lebenslauf

Name	Schäfer Michaela
Adresse	St. Michaelsplatz 8 39038 Innichen (BZ, Italien)
Email	michelzina@gmail.com
Geburtsdatum:	1.11.1983 in Innichen

Ausbildung

1996-2001	Besuch des Neusprachlichen Lyzeums Nicolaus Cusanus in Bruneck (Italien), Matura 93/100
01/2001	Erwerb des europäischen Computerführerscheins ECDL
09/2001-04/2002	Sprach- und arbeitsaufenthalt in Melbourne, Australien
07/2006-09/2006	Sprachaufenthalt in Mali, Westafrika
Seit 11/2002	Studium der Kultur- und Sozialanthropologie und Afrikanistik in Wien

Praxis/Arbeit

07/2001-09/2001	Kinderbetreuung in italienischer Ferialkolonie, Jesolo Entgeltliche Tätigkeit in der Alphabetisierung von AfrikanerInnen in Wien, Alphabetisierungszentrum A bis Zett
02/2007-04/2007	Praktikum in Mali/Westafrika bei der NRO APFEF (Association pour la promotioin de femmes et l'épanouissement familiale)
2002-2007	Diverse Ferialjobs in Gastwirtschaft und Handel
12/2007-06/2008	Sechsmonatiger Feldforschungsaufenthalt in Mali, Westafrika
06/2008-10/2008	Organisation und Leitung mehrerer inerkultureller Bogolan-Workshops (Maltechnik mit Lehm) in Österreich, Italien und Frankreich

Sprachkenntnisse

Deutsch	Muttersprache
Italienisch	Zweite Muttersprache, Perfekt in Wort und Schrift
Englisch	Fließend in Wort und Schrift
Französisch	Fließend in Wort und Schrift
Bambara	Fließend in Wort und Schrift
Fulfulde	Basiswissen