

Geschlecht, Magie und Geld

Sozial eingebettete und okkulte Ökonomien in Benin, Westafrika

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät
der Universität zu Köln

vorgelegt von

Kerstin Hadjer
Institut für Völkerkunde
Universität zu Köln

Köln, im Mai 2006

Für Leila, Noura und Kumuka

Danksagung

Diese Arbeit wäre ohne die Hilfe und Unterstützung von vielen Personen nicht zustande gekommen, denen ich an dieser Stelle herzlich danken möchte.

Es ist besonders die Bevölkerung von Bougou I und II, der ich mich zu tiefem Dank verpflichtet fühle und der ich für die Gastfreundschaft, Geduld und sehr große Herzlichkeit danke, mit der sie mich aufnahm. Fast fünfzehn Monate lang schenkte mir die Großfamilie Sanni Assouma ein neues Zuhause und ließ mich mit großer Selbstverständlichkeit und Offenheit an ihrem Alltag teilhaben. Das respektvolle Mit- und Nebeneinander, die vielen ruhigen Abende bei Petroleumlicht, die gemeinsame Ernte und viele andere Momente zählen zu unschätzbaren persönlichen Erlebnissen, die mir zudem tiefe Einblicke in die soziale Praxis gewährten.

Meine Arbeit in Bougou war nur möglich durch die Mitarbeit zahlreicher Assistenten und Assistentinnen, die eine sehr zuverlässige Arbeit leisteten. Einen Großteil meiner Erkenntnisse habe ich der kreativen und kontinuierlichen Mitarbeit von vier Personen zu verdanken: Biagui Yacoubou, Sanni Rahimou, Nouhoum Houmou und Alidou Ganiou. Zur erfolgreichen Durchführung der quantitativen Datensätze (von denen die Zeitallokations- und Wasserverbrauchsstudie vorliegend keinen Eingang finden) trugen nebst vielen lehrreichen und freundschaftlichen Gesprächen bei: Ibrahima Majidou, Saibou Souleyman, Adamou Inoussa, Sanni Nouhoum, Zakari Abibou, Yacoubou Fousseini, Alidou Aliassou, Aboubakar Ibrahim, Sanni Latifou, Zakari Abibou, Ibrahima Taiba, Sanni Bashirou und abermals Nouhoum Houmou und Alidou Ganiou. In Pélebina war mir Traoré Issifou eine große Hilfe, mit ihm Biao Yaya, Ourou Wassirou und Lawa Janvier. Euch allen: *bɛn maryo soyo*.

Meine Hinwendung zu magisch-okkulten Praktiken, bei der es sehr viele Schranken zu überwinden galt, wäre ohne meinen Hauptassistenten Biagui Yacoubou und seinen Bruder Baawa nicht möglich gewesen. Zahlreiche Interviewsituationen, zu denen ich als Uneingeweihte, ‚Weiße‘ oder Frau keinen Zugang hatte, bestritt Yacoubou allein. Er reiste viele Kilometer, um Daten zu validieren und begab sich für die vorliegenden Ergebnisse einmal in große Gefahr. Seinem unermüdlichen Eifer sind nicht nur zahlreiche Kontakte, Daten und Fotos zu verdanken, sondern unser ausgiebiger Schriftverkehr nach meiner Abreise ermöglichte Datenvalidierungen bis kurz vor Fertigstellung der Arbeit.

Ganz besonders danke ich auch dir, Houmou, für dein Vertrauen und deine Freundschaft. Ohne deine Geduld und Klugheit hätte ich niemals den Zugang zu all den Frauen gefunden, die wir gemeinsam interviewt haben.

In Benin habe ich von Kollegen und Kolleginnen des IMPETUS-Projektes große inhaltliche und auch moralische Unterstützung erhalten. Mein Dank für die fachliche Begleitung vor Ort gilt besonders Nassirou Bako-Arifari. Elisabeth van den Akker und Conforte Mensah von der Geschäftsstelle danke ich für den Rückhalt bei den Unfällen und Erkrankungen und viele Hilfestellungen bei Formalitäten. Ich danke Uwe Singer, Tamar Klein, Moritz Heldmann und Nassirou Bako-Arifari für die gute Zusammenarbeit bei dem Regionalsurvey, der wesentliche Daten für meine Arbeit lieferte – und für eure Kameradschaft, als ich zwischendurch ein Kind zur Welt brachte. Wesentliche Beiträge zu den Vorüberlegungen zum Survey

lieferten Michael Bollig, Hans-Peter Thamm und Ralf Hoffmann. Seine Umsetzung war nur durch ein Heer von Hilfskräften in Deutschland und Benin möglich. Martin Doevenspeck und Mortiz Heldmann habe ich die Karten zu verdanken.

Für viele lehrreiche Diskussionen in Benin und freundschaftlichen Rückhalt danke ich Thamar Klein, Uwe Singer, Felix Hettig, Nassirou Bako-Arifari, Valens Mulindabigwi, Gustave Dagbénonbakin, Martin Doevenspeck, Bettina Orthmann, Marion Schopp, Simone Giertz, all den anderen und Marc Maurin, *que Dieu bénisse ton âme*. Besonders die enge Teamarbeit und Supervision mit Thamar Klein trug nicht nur wesentlich zum Gelingen meiner Arbeit bei, sondern stellte eine langjährige und anregende Bereicherung dar. Für einen wertvollen Austausch in Benin möchte ich außerdem Yvette Onibon-Doubogan und Leke Evariste danken sowie zahlreichen Vertretern und Vertreterinnen dortiger NGO und Institutionen.

Am *Institut für Völkerkunde der Universität Köln* gilt mein besonders aufrichtiger Dank Michael Bollig für die kontinuierliche, kritische und konzeptuelle Betreuung meiner Arbeit. Ihm habe ich nicht zuletzt den wertvollen Fingerzeig auf Pierre Bourdieu zu verdanken. Für die kritische Begleitung der Niederschrift danke ich darüber hinaus und insbesondere Uwe Singer. Mit wertvollen Anregungen und Korrekturen unterstützten mich zudem Thamar Klein, Martin Doevenspeck, Martina Rahmig, Heike Graeser, Dorea Pfafferott und Ulrike Wesch. Für hilfreiche Diskussionen danke ich zudem Martin Rössler, Susanne Berzborn, Gertrud Boden, Ute Diekmann, Larissa Förster und Carmen Humbold. Eine besondere Erwähnung verdienen Felix Hettig, Ute Beindressler und Dorea Pfafferott für ihre einmalige Zuverlässigkeit als studentische Hilfskräfte.

Nicht zuletzt möchte ich mich bei meiner Familie bedanken – Helga, Sita, Klaus & Klaus, Clara, Hund, Katze, Maus, ich danke euch für euren Beistand und eure Rücksicht.

Den größten Dank verdient Abdenour Hadjer, der den gesamten Verlauf meiner Arbeit in all ihren Höhen und Tiefen geduldig begleitete und mir bei der Niederschrift nachsichtig den Rücken freihielt.

Unendlichen Dank möchte ich Leila Hadjer aussprechen, die nach der Feldforschungsphase das Licht der Welt erblickte und mir seither als steter Sonnenschein zur Seite steht.

Inhaltsverzeichnis

1. IDEE, KONZEPT UND REALISIERUNG	1
1.1. Einleitung	3
1.1.1. Forschungsfragen	5
1.1.2. Aufbau der Arbeit.....	11
1.2. Theoretische Überlegungen	15
1.2.1. Einbettung, Geschlecht und Existenzsicherung	18
1.2.2. Haushaltsökonomie ja oder nein?.....	24
1.2.3. Habitus, Feld, Raum und Handlung	32
1.2.4. Hexerei-Debatte	47
1.3. Methoden und Feldforschungsrealitäten	56
1.3.1. Rahmenbedingungen und Rolle der Forscherin	56
1.3.1.1. ‚weiß‘, weiblich, verheiratet	57
1.3.1.2. Problemfeld multilingualer Forschung	59
1.3.1.3. ‚Dorfkoller‘ und andere Hemmnisse.....	61
1.3.2. Forschungsdesign	64
1.3.2.1. Method(olog)ische Grundlagen	66
1.3.2.2. Vorarbeiten und Eintritt ins Dorf.....	69
1.3.2.3. Datensätze, Auswertung und Anonymisierung.....	75
2. KONTEXT	79
2.1. Politische und ökonomische Landschaften	79
2.1.1. <i>Le Bénin c'est bénin</i>	80
2.1.2. Verflechtung von Markt- und Subsistenzproduktion.....	83
2.1.3. Die Baumwolle und ihr Damoklesschwert	88
2.1.4. Lokale Rahmenbedingungen	92
2.2. Bewohnte Räume	97
2.2.1. Ein Dorf entsteht	98
2.2.2. Das Dorf als kartierbarer Raum.....	103
2.2.3. Das Dorf als Referenzraum	108
3. RÄUME DER EXISTENZSICHERUNG	118
3.1. Soziale Felder	119
3.1.1. Verwandtschaft und Familie.....	120
3.1.2. Feminine Lebenszyklen.....	123
3.1.2.1. Kindheit und Jugend	124
3.1.2.2. Heirat, Brautpreis und Taufe.....	129
3.1.2.3. Concubinage, Sexuelle Treue und Scheidung.....	136
3.1.2.4. Partnerlosigkeit und Verwitwung	141
3.1.3. Unter einem Dach?.....	144
3.1.3.1. Residenzformen	144
3.1.3.2. Statusgefüge, Rechte, Beitragspflichten	148
3.1.4. Resümee: Hinter den Kulissen von Haushalten.....	159
3.2. Ökonomische Felder.....	164
3.2.1. Arm und Reich	166
3.2.2. Das Geheimnis des Geldes	169
3.2.3. Arbeit, ökonomisches Kapital und Erwerbsstrategien.....	173
3.2.3.1. Spektrum ökonomischer Tätigkeiten und die Rolle des Wassers	175
3.2.3.2. Agrarproduktion und Marktintegration.....	182

3.2.3.3.	Marktplatz und Handel	188
3.2.3.4.	Einnahmen und Ausgaben	196
3.2.3.5.	Konsumverhalten und Besitz	209
3.2.3.6.	Gaben, Sicherungsnetzwerke und Reziprozität.....	224
3.2.3.7.	Kredit- und Sparverhalten.....	236
3.2.3.8.	Baumwollanbau – Eine riskante Akkumulationsstrategie	241
3.2.4.	Resümee: Strategien der Existenzsicherung.....	249
4.	ÖKONOMIE DES OKKULTEN.....	253
4.1.	Magisch-religiöse Felder	254
4.1.1.	Islam, Christentum und Hexenverfolgungen.....	255
4.1.2.	Das geheime Universum	267
4.1.3.	Zentrale Akteure und Akteurinnen.....	272
4.1.3.1.	Geistwesen (<i>fonrii</i> , <i>ziinima</i>)	272
4.1.3.2.	Ahnen und Ahninnen (<i>kpimma</i>)	277
4.1.3.3.	Hexen (<i>so-poywa</i>), Hexer (<i>so-dopa</i>) und Wiedergänger/innen (<i>kpim-yeeta</i>).....	279
4.1.3.4.	Seher/innen (<i>taara</i>).....	290
4.1.4.	Verwandtschaft, Familie und Hexerei.....	296
4.2.	Okkulte Ökonomie	301
4.2.1.	Glücks- und Schutzzauber.....	306
4.2.1.1.	Glück, Schutz und Erfolg durch Seifen, Puder und Gürtel	307
4.2.1.2.	Schutz in Feldbau und Handel	310
4.2.2.	Konsultation und Austreibung von Geistern	314
4.2.3.	Schutz vor Hexerei (<i>soyv</i>) und Austreibung.....	316
4.2.4.	Resümee: Systemimmanenz und Nivellierung.....	319
5.	KONKLUSION.....	325
5.1.	Analyserahmen	327
5.2.	Funktionsweisen von Feldern und Strategien.....	329
5.2.1.	Individualität und Wohlstandsunterschiede.....	331
5.2.2.	Reziprozität und Nivellierung	334
5.2.3.	Existenzsicherung, Magie und Einverleibung	336
6.	ANHANG	I
6.1.	Literaturverzeichnis	I
6.2.	Glossare	XXV
6.2.1.	Yom – Deutsch.....	XXV
6.2.2.	Weitere Sprachen	XXVII
6.3.	Datenmaterial	XXVIII
6.3.1.	Zitierte Personen: Kurzprofile.....	XXVIII
6.3.2.	Verlaufsstudie: Kurzprofile	XXXII
6.3.3.	Marktstudien: Codeliste zu Hauptproduktgruppen.....	XXXIV
6.3.4.	Verlaufsstudie: Codelisten zu Einnahmen & Ausgaben.....	XXXV
6.3.5.	Regional-Survey: Auszug Fragebogen.....	XXXIX
6.3.6.	Fotoreihe zu Glücks-, Schutz- und Schadenszauber.....	XLV

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1	Fokusbörfen und Untersuchungsraum (Mikro- und Meseobene)	7
Abb. 2	Sampling: ‚Kleines Dorf im groöen Dorf‘ (Bougou 2002)	72
Abb. 3	Ethnische Verteilung in Bougou, 2004	104
Abb. 4	Fortschreibung der Multiethnizität in Bougou (2001-2004)	106
Abb. 5	Ethnische Verteilung in Pélébina, 2001	107
Abb. 6	Mental Maps: Bürgermeister (li) und Ethnologin (re).....	111
Abb. 7	Mental Maps: Ältestenvertretungen von Bougou II (li) und Bougou I (re) ..	112
Abb. 8	Mental Maps: Frauenverband Bougou II (li), Dorflehrer Bougou I (re)....	113
Abb. 9	Besitzexponat einer Mutter zur muslimischen Tauffeier (Bougou, 2001) .	135
Abb. 10	Altersverteilung im Sample (Bougou, 2000, n =483)	150
Abb. 11	Monetäre Ausgaben auöer für Nahrung (Regionalebene, 2004, n=436)....	151
Abb. 12	Verteilung ökonomischer Tätigkeiten (1145) nach Geschlecht (n=790) ...	176
Abb. 13	Wasserkauf im Untersuchungsraum (Regionalebene, 2004, n=839)	180
Abb. 14	Produktangebot (Marktplatz Bougou, 2001, n=4473).....	190
Abb. 15	Verteilung regelmäßiger Einnahmen (Regionalebene, 2004, n=790)	200
Abb. 16	Maximale u. regelmäßige Einkünfte (Reg.ebene, 2004, n=790).....	202
Abb. 17	Einnahmespitzen nach Einnahmequelle (Regionalebene, 2004, n=790) ...	203
Abb. 18	Monatliche Einnahmen (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2, n=16).....	204
Abb. 19	Monatliche Ausgaben (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2, n=16).....	208
Abb. 20	Außergewöhnliche Investitionen/Jahr (Regionalebene, 2004, n=655)	222
Abb. 21	Gabendestinationen/Woche (Regionalebene, 2004, n=839)	227
Abb. 22	Gabendestinationen/Jahr (Verlaufsstudie, Bougou 2001/2, n=18).....	229
Abb. 23	Wer wird in Krisenzeiten um Hilfe gebeten? (Reg.ebene, 2004, n=640) ..	231
Abb. 24	Sparverhalten nach Geschlecht (Regionalebene, 2004, n=200).....	239
Abb. 25	Baumwolle: Öffentl. Akkumulation, wo sonst Geheimhaltung dominiert.	242
Abb. 26	Anzahl der Baumwollproduzenten (GV JAM, Bougou, 1996-2001).....	245
Abb. 27	Religiöse Verteilung in Bougou (li., 2004) und Pélébina (re, 2001).....	258
Abb. 28	<i>cemesə</i> : Wohnsitz des männl. (Stein li) und weibl. <i>djin</i> (Baum re)	261
Abb. 29	Magischer Einsatz von Sandorakel (li) und Koranversen (re)	263
Abb. 30	Imam (li) und betende Gemeinde (re) zu <i>tabaski</i> (Bougou 2002).....	266
Abb. 31	Sitz eines Familiengeistes, daran befestigt ein <i>gris-gris</i>	276
Abb. 32	Parfümflaschen: Teil der Kultstätte und Aufenthaltsort von Geistern	294
Abb. 33	Altar eines Sehers (Bougou).....	295
Abb. 34	Invokationen mit Viper bei der Herstellung eines <i>gris-gris</i>	296
Abb. 35	Glücksarmreif (<i>gris-gris saa gatε</i>)	308
Abb. 36	Baawa (re) bei Herstellung von Schutzgürtel für einen Taxifahrer (li).....	309
Abb. 37	<i>wuruj</i> -Schutz auf Feldern – dem Dieb schwellen Hand und Arm an	311
Abb. 38	Mächtiger Schutz- <i>wuruj</i> , der u. a. menschliche Knochen enthält	312
Abb. 39	Zutaten für Glück durch einen <i>gris-gris</i>	313
Abb. 40	Kultstätte eines <i>djin</i> in der Nähe des Dorfes Wagga.....	315

Verzeichnis der Tabellen

Tab. 1	Forschungsdesign und Datensätze.....	65
Tab. 2	Zensus und disproportioniertes stratifiziertes Sample (Bougou, 2001)	73
Tab. 3	Institutionalisierte ‚Gefolgschaft‘ des Königs (<i>saawa kpera</i>), Bougou I	95
Tab. 4	Mental Maps: Chronologie der Referenzpunkte	114
Tab. 5	Beispiele für die Weiterverarbeitung von Anbauprodukten.....	183
Tab. 6	Praxis und Status von Maniok- und Yamanbau	185
Tab. 7	Triangulatives Design zur Betrachtung von Geldwirtschaft	198
Tab. 8	Jahresbilanzen (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2).....	199
Tab. 9	Geschlechtsspezifische Verteilung von Einkommensstrukturen.....	204
Tab. 10	Durchschn. Monatseinkommen (Verlaufsstudie, Bougou 2001/2, n=16)..	206
Tab. 11	Besitz und Jahresbilanz (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2, n=20)	214
Tab. 12	Gaben bei Zeremonien/Monat (Regionalebene, n=806)	232
Tab. 13	Baumwolle: Ursachen für Schwankungen (GV JAM, Bougou 2001/2)	245
Tab. 14	Baumwolle: Erwartetes vs. reales Netto (GV BG1, 2001/2, n=203)	247
Tab. 15	Statistiken zur religiösen Verteilung in Benin werfen viele Fragen auf.....	256
Tab. 16	Lokale Einteilung der Geisterwelt (Yom)	274
Tab. 17	Motive und Tätigkeitsfelder von <i>soowa</i> (Hexen und Hexern).....	285

Verzeichnis der Abkürzungen

APE	Association des Parents Élèves
ASF	Association de Service Financier
BIP	Bruttoinlandsprodukt
BMBF	Bundesministerium für Bildung und Forschung
BOAD	Banque Ouest-Africaine de Développement
BSE	Bovine Spongiforme Enzephalopathie
CARDER	Centre d'Action Regionale pour le Développement Rural
CCC	Celestial Church of Christ
CCS	Centre Communal de Santé
CEMAC	Communauté Economique et Monétaire de l'Afrique Central
CFA	Communautés Françaises d'Afrique (Währung)
CLCAM	Caisse Locale de Crédit Agricole Mutuel
DED	Deutscher Entwicklungsdienst
ECRIS	Enquête Collective Rapide d'Identification des Conflits et des Groupes
FAO	Food and Agriculture Organization (UNO)
FIDA	Fondation Internationale du Développement Agricole
GF	Groupement de Femmes
GPA	Groupement de Producteurs Agricoles
GPS	Global Positioning System
GV	Groupement Villageois
ICAC	International Cotton Advisory Committee
IFPRI	International Food Policy Research Institute
IMPETUS	Integratives Management Projekt für einen Effizienten und Tragfähigen Umgang mit Süßwasser
INWENT	Internationale Weiterbildung und Entwicklung GmbH
IZF	Investir en Zone Franc
MLES	Multiple Livelihood Economic Strategies
MML	Multiple Modes of Livelihood
MWF	Ministerium für Wissenschaft und Forschung
NRO	Nichtregierungsorganisation
PAPP	Programme d'Appuie sur les Productrices et Producteurs
PROMIC	Projet de Microfinance et de Commercialisation
SFB	(Universitärer) Sonderforschungsbereich
SMIG	Salaire Minimum Interprofessionel Garantie
SONAPRA	Société Nationale pour la Promotion Agricole
UEMOA	Union Economique et Monétaire Ouest Africaine
USPP	Union Sous-Préfecturale des Producteurs
WHO	Welthandelsorganisation

1. IDEE, KONZEPT UND REALISIERUNG

Man stelle sich vor, eine westafrikanische Ethnologin würde in Deutschland agrarische Wirtschaftsweisen untersuchen und dabei weder auf Arbeitsteilung, noch auf die Subventionspolitik und Einflüsse des Weltmarktes eingehen. Genauso abwegig erscheint es mir, sich mit Existenzsicherung und dem sozialen Alltag im ländlichen Westafrika zu beschäftigen, ohne dem so zentralen Einfluss von Geschlechterdifferenzen, magisch-okkulten Praktiken und der Rolle des Geldes Beachtung zu schenken.¹

In Zentralbenin erwirtschaften Frauen und Männer ihr Einkommen vornehmlich getrennt, was Kooperation innerhalb von Produktionsprozessen oder der Vermarktung nicht ausschließt. Durch die patrifokal ausgerichtete Sozialstruktur erfahren Geschlechterdifferenzen eine deutliche Akzentuierung: Abstammungsregeln verlaufen über die männliche Linie (Patrilinearität), die Frau zieht bei der Heirat zum Mann (Virilokalität) und ein Mann kann mehrere Frauen heiraten, aber nicht umgekehrt (Polygynie). Diese Grundpfeiler sozialer Organisation sind mit Erb-, Heirats- und Residenzstrategien verbunden, welche die geschlechtsspezifische Heterogenität von Bedürfnissen fördern und innerhäusliche Wohlstandsunterschiede begünstigen.² Beispielsweise führt der Tod eines polygynen Ehemannes dazu, dass die Mehrheit seiner Frauen ohne Erbe in einen neuen Lebensabschnitt übergeht, so dass die Akkumulation individueller Rücklagen für sie zu existenzsichernden Strategien zählt. Auch die meisten Männer bevorzugen es, Geld und Besitz individuell zu verwalten. Als meist genannten Grund hierfür nannten sie die Angst vor Neid und Missgunst unter den Ehefrauen bezüglich einer gerechten Verteilung männlicher Erträge. Neid und Missgunst gelten als Vorboten des Einsatzes magisch-religiöser Praktiken.³ Bei der Betrachtung individueller Strategien der Existenzsicherung trat der Rückgriff auf diese Praktiken immer wieder in den Vordergrund.

¹ Der Terminus ‚Existenzsicherung‘ wird hier synonym zum Konzept der *livelihood security* verwendet und meint Überlebenseicherung bzw. Lebensunterhaltssicherung. Anders als im Wirtschaftsjargon sind damit nicht so genannte informelle Aktivitäten gemeint, die kein Einkommen jenseits des Konsum erzeugen, sondern *jegliche* Strategien eines Individuums oder einer Gruppe zur Sicherung des Überlebens (vgl. ZIJL DE JONG 1997).

² Der vorliegende Strategien-Begriff referiert auf Bourdieu. Das Verständnis der Definition setzt Kenntnisse seiner Theorie der sozialen Praxis voraus, die in Kap. 1.2.3 diskutiert wird.

³ Begriffsbestimmungen magisch-religiöser Phänomene (Hexerei, Magie, Schadenszauber etc.) erfolgen in Kap. 1.2.4 und Teil 4. Betont sei bereits, dass die Verwendung des Begriffes ‚okkult‘ synonym zu ‚magisch‘ erfolgt und den lokalspezifisch hohen Grad an Geheimhaltung akzentuiert (v. lat. *occultus*: verborgen, geheim). Die synonyme Verwendung von magischer und magisch-religiöser Praxis liegt in der lokal untrennbaren Verwobenheit verschiedener religiöser Überzeugungen begründet, vgl. Kap. 4.1.1.

Magisch-religiöse Praktiken können sich hemmend oder bestärkend auf das Handeln des Einzelnen auswirken, ihm schaden oder Rückhalt bieten. De facto begegnen sie einem auf allen Ebenen menschlichen Miteinanders und erhalten in alltäglichen Entscheidungen handlungsweisende Funktion. Gleichzeitig sind Investitionen in den Glücks-, Schutz- und Schadenszauber ebenso wie in die Abwendung von Hexereiangriffen oft mit hohen Kosten verbunden. Der Einfluss magisch-religiöser Praktiken betrifft somit nicht nur die Ebene von Handlungsentscheidungen, sondern belastet gleichsam den Finanzhaushalt einzelner Akteure und Akteurinnen, welcher sich nur über einen akteurszentrierten Ansatz ermitteln lässt. Derartige Wirkbezüge blieben in der Westafrikaforschung bislang weitestgehend unberücksichtigt.

Die vorliegende Arbeit widmet sich diesen Forschungslücken durch eine Analyse individueller Strategien der Existenzsicherung unter Berücksichtigung des Einflusses von Geschlechterdifferenzen und magisch-religiösen Praktiken. Dabei gilt es, drei Kernfragen zu beantworten: Wie sichern Individuen ihre Existenz? Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen wird Bedürfnisbefriedigung bewirkt? Und wie werden diese Bedingungen gleichzeitig durch Handeln strukturiert? Bei der Beantwortung dieser Fragen nehmen die Verfügbarkeit von und der Umgang mit verschiedenen Kapitalsorten einen zentralen Stellenwert ein, darunter Geld (ökonomisches Kapital), soziale Netzwerke (soziales Kapital) oder auch Prestige (symbolisches Kapital).⁴ Verschiedene Domänen rücken dabei ins Zentrum der Betrachtung, darunter soziale Organisationsformen, Arbeit, Konsumtion, Distribution, Produktion und okkulte Praktiken. Ihre Betrachtung dient als Angelpunkt zur Reflexion über Bezüge zwischen gesellschaftlichen Lebensbedingungen, sozialer Praxis und Strategien der Überlebenssicherung. Wie sich zeigen wird, erhält der Glaube an die Existenz und Performanz übersinnlicher Kräfte in diesem Spannungsfeld eine zentrale Schlüsselfunktion strategischen Handelns.

Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht eine dichte synchrone Beschreibung der Einbettung des Ökonomischen in das Soziale und Magisch-Religiöse. Als Ausgangspunkt dienen empirische Daten, die während eines rund 19-monatigen Aufenthaltes in der westafrikanischen Republik Benin erhoben wurden. Erkenntnisse der Mikroebene (Dorf) finden dabei eine Einbettung in die Mesoebene.

⁴ Der vorliegende Kapitalbegriff lehnt an Bourdieu an und wird ausführlich in Kap. 1.2.3 erläutert.

1.1. EINLEITUNG

Wer durch ein beliebiges Dorf in Zentralbenin schlendert und dabei die Begegnung mit einer harmonischen, solidarwirtschaftlich orientierten Gemeinschaft sucht, wird beim ersten Hinsehen nicht enttäuscht: Er oder sie spaziert zwischen Hühnern und Ziegen an Lehmhütten und Steinhäusern vorbei, begrüßt freundliche Frauen, die sich beim Plausch am Gemeinschaftsbrunnen das Wasser teilen, oder Familien, die gemeinsam zu ihren Feldern aufbrechen. In den Höfen stampfen Bewohnerinnen vereint Yam für das kollektive Abendessen, während ihre Töchter Wäsche waschen oder helfen. Hier Wellblechhütten, da Lehmbauten, aber ansonsten keine markanten Wohlstandsunterschiede zwischen Haushalten oder Individuen, die sich beispielsweise über Kleidung, Schmuck oder verschieden üppige Zimmerausstattungen äußern könnten. Erst Gespräche über Themen wie unterschiedliche Feldgrößen und Lagerbestände, reiche Migrantenfamilien oder bedürftige Witwen relativieren den ersten Eindruck geringer ökonomischer Differenzierung.

Ein Blick hinter die Kulissen einzelner Resideneinheiten (folgend mit DEVEREUX (1992:48) definiert als „Wohneinheiten oder Gehöfte im Sinne von *compounds*“) schließlich zeigt: Nicht nur zwischen Haushalten, sondern vor allem auch unter einem Dach trifft man auf unterschiedliche Erwerbsstrategien, resultierende Einkommensdifferenzen und Wohlstandsgefälle sowie im Ganzen auf hochgradig individuelle Akkumulationsstrategien, die das Bild vom Haushalt als kleinster ökonomischer Einheit⁵ zur Makulatur werden lassen. Gehandelt wird weniger zwischen Haushalten als vielmehr zwischen Individuen. Und so kaufen Männer ihren Ehefrauen Hirse ab und feilschen dabei um den besten Preis. Ein Mann gibt seiner Frau einen Kredit und streicht Monate später Zinsen ein. Zwei Frauen verlassen über Nacht ihren gemeinsamen Ehemann, weil er nur noch unzureichend seine Pflichten erfüllt. Auf einer Hochzeit tritt ein Ehepaar vereint auf, bringt aber getrennte Gaben mit, die in ihrer unterschiedlichen Höhe den individuellen Beziehungsgrad zur Braut oder zum Bräutigam ausdrücken. Die restliche Veranstaltung verbringen die Ehepartner damit, unabhängig voneinander soziale Netzwerke zu pflegen.

In Benin geht die deutliche Tendenz zu marktwirtschaftlichen Transaktionen unter einem Dach mit ausgeprägten Geschlechterdifferenzen einher. Ohne ihre Berücksichtigung lassen sich weder Arbeitsteilung und Ressourcenmanagement, noch Produktion, Distribution oder Konsumtion adäquat beschreiben. Von zentraler Bedeutung ist dabei der Aspekt der Geheimhaltung: Unter dem selben Dach weiß keiner so recht, was der andere verdient. Die damit verbundenen Ungewissheiten begünstigen Konkurrenz – zum Bei-

⁵ Vgl. bspw. PLATTNER (1989).

spiel zwischen Nebenfrauen⁶ um diskret verlaufende Gaben des gemeinsamen Ehemannes. Neid um ökonomischen Erfolg stellt nur einen von vielen Gründen für den Einsatz schadensbringender okkulten Praktiken dar. Mit der Notwendigkeit sich zu schützen verlässt das Phänomen des Okkulten die Erzählebene, denn die verbreitete Suche nach Schutz, Sicherheit, persönlichem Erfolg oder Unberührbarkeit ist sehr konkret. Sie ist greifbar, denn der Weg führt direkt zu spirituellen Mittlerpersonen, die im Folgenden Seher und/oder Seherinnen genannt werden (zu näheren Begriffsbestimmungen siehe Kap. 1.2.3 bzw. 4.1.3.4). Diese stellen (meist gegen Geld) Schutzobjekte her, treiben Besessenheit aus oder mischen Gifte, mit denen anschließend innerhäusliche Konflikte ‚bereinigt‘ werden.

Bereits ein einfacher Schutz kann neue Folgeketten auslösen: Ein Bauer schützt gegen Geld seine Ernte vor Diebstahl, der Erntedieb erkrankt und droht zu sterben, wenn er sich nicht (gegen Geld) behandeln lässt. Eine Frau verwendet zwei Monatsgehälter für die ‚Auffrischung‘ ihres Schutzes, weil sie gehört hat, dass ihre Nebenfrau ihr schaden will. Ein junger Familienvater stoppt monatelang seinen Hausbau, weil er das Geld für den magischen Schutz seines Domizils nicht zusammenbringt. Kurzum: Die Angst vor schadhafte okkulten Praktiken beeinflusst nicht nur Strategien („dann zeige ich dir lieber nicht, was ich habe“). Sie führt auch zu sehr konkreten Investitionen und somit zu direkten finanziellen Belastungen des Einzelnen und des Haushaltes.

Die vorliegende Betrachtung lokaler Existenzsicherung erfolgt mit einem akteurszentrierten Ansatz. Seine Notwendigkeit erkannte ELWERT (1979, 1984, 1992) ansatzweise bereits in seinen Studien der frühen 1980er Jahre in Südbenin. Doch seine Arbeiten entstanden zu einer Zeit, in der das Land unter marxistisch-leninistischem Regime in eine tiefe ökonomische Krise glitt, wodurch sich ein Fokus auf die nötige Betrachtung verflochtener Sektoren⁷ und die staatliche Ausbeutung der Subsistenzproduktion anbot. Die Weichen waren gestellt, und doch verweilen viele ökonomische Studien zu Benin bis heute auf Haushaltsebene bei einer Fokussierung (vornehmlich männlicher) Haushaltsvorstände, wodurch innerhäusliche Wohlstandsgefälle und geschlechtsspezifische Unterschiede unberücksichtigt bleiben (siehe z. B. GABRE-MADHIN 2001, KHERALLAH et al. 2001, INSAE 2004, SCHOPP 2005). Im Forschungsverlauf sichtete ich erneut die

⁶ Der Begriff wird dem der ‚Mitfrauen‘ oder ‚Co-Frauen‘ vorgezogen, weil er den Akzent auf das *Nebeneinander* legt, das häufig hinter der Kulisse ökonomischer und/oder sozialer Kooperation dominiert.

⁷ Einen Sektor definiert ELWERT als „(...) Teilstruktur der sozialen Organisation der ökonomischen Verhältnisse, die sich durch eine spezifische Verbindung von Produktionsverhältnissen (Rechten an Produktionsmitteln und Produkt) und Produktivkräften (technologisches Niveau und Formen der Kooperation in der Naturaneignung) abheben“ (ebd. 1984:31). Die von ihm untersuchten Sektoren sind vornehmlich agrarische Subsistenz- und Warenproduktion bzw. handwerkliche Produktion.

Literatur und fragte mich: Wie kann es sein, dass magisch-okkulte Praktiken in so vielen Studien, die sich mit Wirtschaftsformen und sozialen Realitäten in Benin beschäftigen, bestenfalls zur Fußnote verkümmern? Ganz davon abgesehen, dass die für andere westafrikanische Länder so vielfach beschriebenen Geschlechterdifferenzen meist genauso wenig Beachtung finden? Die vorliegenden Ergebnisse verweisen auf die Dringlichkeit, ökonomische Auswirkungen dieser Wirkbezüge nicht nur in theoretische und methodologische Reflexionen zur Haushaltsökonomie und Hexereiforschung zu integrieren, sondern aus ihnen, darüber hinaus, praxisrelevante Folgerungen für die Formulierung und Umsetzung von Förderprogrammen abzuleiten.

1.1.1. FORSCHUNGSFRAGEN

Zu Beginn der Forschung war es keinesfalls mein Anliegen, derart eigenständige Felder⁸ wie magisch-religiöse Glaubenspraktiken und Wirtschaftsweisen als enges Wirkgefüge zu betrachten. Es war eher so, dass ich vor dem Hintergrund meines wirtschaftsethnologischen Interesses an Alltagsproblemen der Menschen, Problemdiskursen und den wesentlichen Einflüssen auf lokale Existenzsicherung schlichtweg keine andere Wahl hatte. Zu beständig traten immer wieder Handlungsmuster auf, die auf eine ausgeprägte Ökonomie des Heilungswesens verwiesen und in denen sich magisch-religiöse Praktiken und Geschlechterdifferenzen als strukturierende Prinzipien des Alltagshandelns identifizieren lassen.⁹

Diese Entwicklung brachte die Notwendigkeit einer starken Abwandlung des ursprünglichen Forschungsauftrages im Rahmen des IMPETUS-Projektes¹⁰ mit sich. Er lautete, eine Studie zu Wasser und Haushaltsökonomie zu verfassen. Aus einem weiteren Grund erfuhr dieser Fokus eine frühe Relativierung: Wasser stellt in Benin bestenfalls ein Zugangsproblem dar. Gerade Dörfer, die gute Grundvoraussetzungen für eine wirtschaftsethnologische Studie bieten (bspw. eine hohe Marktdynamik und vielfältige Erwerbsstrategien), verfügen über genügend Brunnen und Pumpen, wodurch kaum Zu-

⁸ Die vorliegenden Konzepte zu Feld, Raum und Handlung lehnen an Bourdieu an und werden in Kap. 1.2.3 diskutiert.

⁹ Zu ähnlichen Entwicklungen von Forschungsperspektiven siehe bspw. DURKHEIM (1981), WEBER (1980) oder BOURDIEU (bes. 1976, 2000b, Kap. 1.2.3).

¹⁰ IMPETUS: Integratives Management Projekt für einen Effizienten und Tragfähigen Umgang mit Süßwasser; Die finanzielle Förderung erfolgt durch das BMBF (Bundesministerium für Bildung und Forschung), Förder-Kennziffer 01 LW 0301A und das MWF (Ministerium für Wissenschaft und Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Förder-Kennziffer 223-21200200). Involviert sind verschiedene Fachbereiche (vorrangig der Universität zu Köln und der Universität Bonn), darunter Meteorologie, Agrarwissenschaften, Medizin, Hydrologie, Bodenkunde und Geographie. Siehe <http://www.impetus-uni-koeln.de>.

gangsprobleme vorliegen. Eine Folge ist, dass Wasser bis auf potentiellen Regenmangel in alltäglichen Problemdiskursen der Bewohner und Bewohnerinnen dieser Dörfer schlichtweg keine Rolle spielt. Insofern beschränkt sich die vorliegende Beschäftigung mit Wasser auf seine Eigenschaft als limitierender Faktor innerhalb wirtschaftlicher Erwerbstätigkeiten. Was die Beschäftigung mit lokalen Haushaltsökonomien anbelangt, so erwies sich der Haushalt vor dem geschilderten Hintergrund hochgradig heterogener innerhäuslicher Handlungsstrategien nur sehr begrenzt als sinnvolle Untersuchungseinheit, ein Punkt auf den später ausführlich eingegangen wird (Kap. 1.2.2). Stattdessen wählte ich den Fokus auf Einzelpersonen und kombinierte dies mit einem *praxisorientierten* Ansatz, dessen Prämissen in Kapitel 1.2.3 diskutiert werden.

In den ersten Wochen entstand die folgende erste Forschungsfrage: Welche Auswirkungen haben vorherrschende Geschlechterdifferenzen auf wirtschaftliches und soziales Handeln der ländlichen Bevölkerung Benins? Erst bei der Beschäftigung mit der sozialen Praxis und der Verfügbarkeit von Geld trat der starke Einfluss magisch-religiöser Glaubenspraktiken auf Handlungsstrategien hinzu und führte zu einer erweiterten hypothetischen Forschungsfrage: Führt die geschlechtsspezifische Einbettung der Wirtschaft nicht zur Ausbildung sozialer und ökonomischer Strategien, die einerseits hochgradig individualisiert verlaufen und andererseits deutlich von okkulten Praktiken beeinflusst werden? Aus der positiven Beantwortung dieser Frage resultiert die folgende These: Wirtschaftliches und soziales Handeln in Benin wird maßgeblich vom Geschlecht der Akteure und Akteurinnen,¹¹ okkulten Praktiken und ausgeprägt individualisierten Handlungsentscheidungen und Sozialbeziehungen bestimmt. Natürlich gibt es zu allen bislang genannten Aspekten Gegenbeispiele: junge Paare, die ihre Einnahmen teilen; Männer, die Frauenarbeiten wie das Schöpfen von Wasser verrichten oder Personen, die okkulte Praktiken strikt ablehnen. Wie sich zeigen wird, sind derlei Handlungsstrategien jedoch als Ausnahmen zu bewerten. Festzuhalten bleibt, dass sich Kategorien wie Ethnizität und Klasse insgesamt als weniger bedeutsam erwiesen.

Die rund 19monatige Datenerhebung fand im unten abgebildeten Untersuchungsraum statt. Nach einer Forschungsphase im Dorf (2000-2002) erfolgte im Jahr 2004 eine Abgleichung der Daten mit der Regionalebene (2004). Letzte Datenvalidierungen führte ich im Jahr 2005 durch.

¹¹ Die Verwendung des Terminus ‚Akteur‘ erfolgt synonym zu Bourdieu’s ‚agent‘ im Sinne von ‚der/die Handelnde‘. Bourdieu kritisiert den Begriff *acteur* dahingehend, dass er u. a. im Französischen zunächst ‚Schauspieler‘ bedeutet (siehe dazu näher KRAIS/GEBAUR 2002:84).

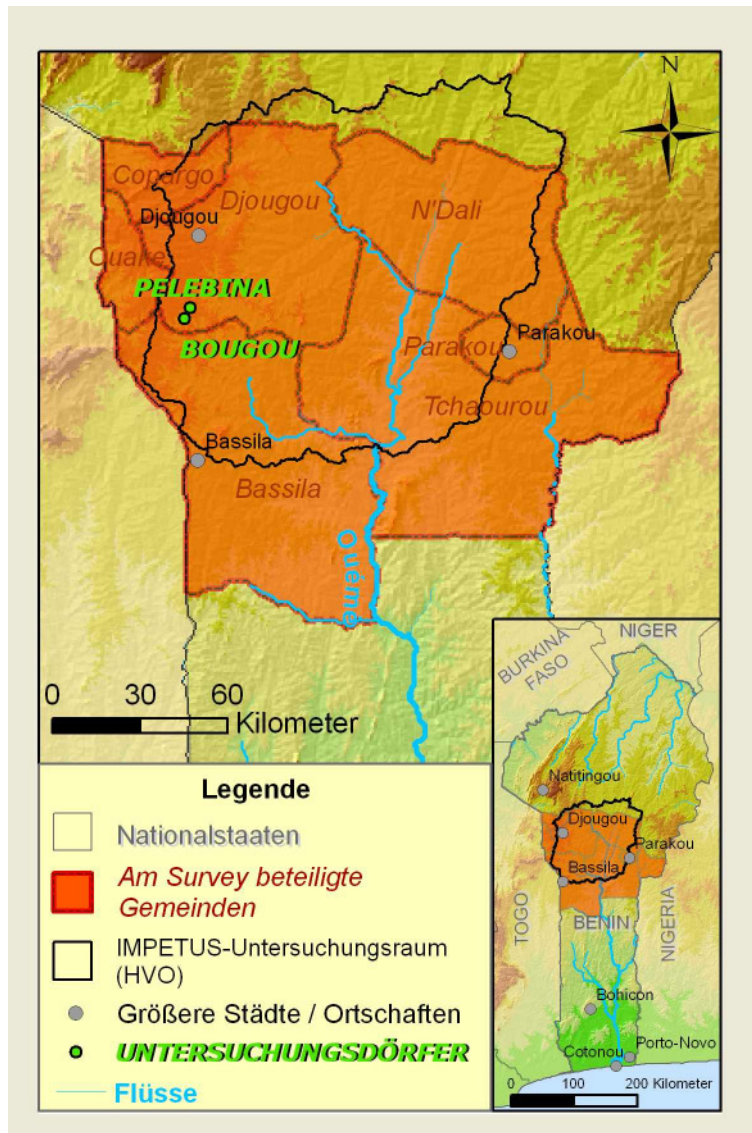


Abb. 1 Fokusböden und Untersuchungsraum (Mikro- und Mesoebene)

Das schwarz umrandete Gebiet zeigt den zentralen Untersuchungsraum des Forschungsprojektes IMPETUS (siehe oben). Es handelt sich dabei um das Flusseinzugsgebiet des Ouémé (*Haute Vallée du Ouémé*). Das orange Feld markiert sieben *Communes* (Gemeinden), in denen die Ergebnisse der Mikroebene im Rahmen eines statistischen repräsentativen Surveys zur Existenzsicherung im Stadt-/Landvergleich relativiert wurden (HADJER et al. 2004, HADJER/KLEIN 2005). Die Kombination aus Daten der Mikro- und Mesoebene bildet das Gerüst des vorliegenden Forschungsdesigns, das im Methodikteil ausführlich dargestellt wird. Der abgebildete Untersuchungsraum wird folgend als ‚Zentralbenin‘ bezeichnet. Ein wesentlicher Teil des vorgestellten Datenmaterials entstand während eines 14-monatigen Dorfaufenthaltes in dem ökonomisch prosperierenden

„Fokusdorf“ Bougou.¹² In diesem Zeitraum lebte ich bei einer 28-köpfigen polygynen Gastfamilie.¹³ In dem zehn Kilometer entfernten Nachbardorf Pélébina wurden Vergleichsstudien und Interviews durchgeführt.

Zur besseren Orientierung möchte ich einleitend einige grundlegende Rahmenbedingungen zur Existenzsicherung in den Fokusdörfern nennen. Anders als im Nachbardorf Pélébina gibt es in Bougou keine Zugangsprobleme zu Trinkwasser, von peripheren Weilern abgesehen. Es liegt zwar Mangelerkrankung vor, doch keine akute Unterernährung wie in einigen benachbarten togolesischen Dörfern. Es sind nicht zuletzt klimatische Rahmenbedingungen wie Niederschlagsdefizite, die Akkumulationsstrategien der bäuerlichen Gesellschaft einen Riegel vorschieben. Sie stellen ein konkretes Risiko dar, im Folgenden definiert als „(...) a variance in access to central resources. This variance ranges from seasonal stress (...) to the virtual loss of important resources (...) or the loss of entitlements (...) due to failure of the market“ (BOLLIG 1997:66). Diese Schwankungen können voraussagbar oder nicht voraussagbar sein (vgl. CASHDAN 1990:2).

Durch Bougou und Pélébina führt eine Piste, die während des Feldforschungsaufenthaltes zu einer Teerstraße ausgebaut wurde. Damit liegen die Dörfer an einem zentralen und neuerdings gut zugänglichen Handelsweg zwischen Ländern der Sahelzone (besonders Mali und Burkina Faso) und der Küstenregion. Besonders Bougou befindet sich seither im infrastrukturellen Aufschwung. Allein im Zeitraum von knapp drei Jahren (Anf. 2002-Ende 2004) kam es zu 84 (teils noch in Bau befindlichen) Neuansiedlungen von Haushalten. Dies entspricht einem Gehöftzuwachs von 21 Prozent. Der rasche soziale und ökonomische Wandel macht dieses erstmalig ausführlich untersuchte Setting somit besonders interessant für spätere Vergleichsstudien, die sozialen Wandel fokussieren könnten. Die ausgeprägte ethnische Heterogenität von Bougou ist beispielhaft für die Region. Im Wirkungskreis des Königreichs der Yom gelegen (vgl. Kap. 2.1.4), dient die gleichnamige Sprache in vielen Haushalten als Verkehrssprache und in den folgenden Betrachtungen als terminologische Referenz.¹⁴

¹² Mit „Fokusdorf“ ist der Ort gemeint, an dem der Großteil der Feldforschung durchgeführt wurde, also Bougou. Zu Auswahlkriterien siehe Kap. 1.3.2.2.

¹³ Der Haushalt setzte sich zusammen aus einem Haushaltsvorstand, vier Frauen und ihren Kindern sowie zwei Schwestern des Haushaltsvorstandes.

¹⁴ Zur Bezeichnung von Personen dieser ethnischen Zugehörigkeit verwende ich den gängigen Begriff „Yom“ (statt Pl.: Yowa, Sg.: Yora/Yoba). Yom (Pila, Pilapila, Kpilakpila) gehört zur Gruppe der Niger-Congo-Sprachen und wird von rund 74.000 Sprechern (Yom) und Sprecherinnen (Yoba) gesprochen. In Benin ist die Sprache vor allem im Umland von Djougou und der Provinz Atakora vertreten (GORDON 2005).

Allein auf Ebene aller 402 Haushaltsvorstände von Bougou (2002) wurden 23 ethnische Zugehörigkeiten ermittelt. Im Regionalsurvey traten bei 839 Befragten 34 ethnische Zugehörigkeiten auf. Die unterschiedliche Häufigkeit des Auftretens einzelner Gruppen ließ weder auf Mikro- noch auf Regionalebene systematische Vergleiche zwischen verschiedenen Gruppen zu. Dies wäre aber auch nur begrenzt sinnvoll gewesen, da nicht zuletzt Sprachzugehörigkeit sehr flexibel gehandhabt wird: Allein in meinem Gasthaushalt verständigten sich die Mitglieder in drei verschiedenen Sprachen. Wiederholt ordnen sich Dorfbewohner und -bewohnerinnen patrilinear einer bestimmten Ethnie zu, obwohl sie deren Sprache oder Dialekt nicht beherrschten. Auf Regionalebene trat weniger Ethnizität als Schlüsselvariable auf als vielmehr Wohnort (Stadt vs. Land) und Geschlecht der interviewten Frauen und Männer.

Somit steht im Folgenden nicht die monographische Beschäftigung mit *einer* Ethnie im Blickpunkt, sondern fokussiert werden geteilte und individuelle Handlungsstrategien und Wissensfelder im sozialen und ökonomischen Alltag vor dem Hintergrund einer hochgradig multiethnischen Gesellschaft. Gleiches gilt für die Beschäftigung mit magisch-religiösen Glaubenspraktiken: Es geht nicht um *eine* Kosmologie, vielmehr wird Magie synonym zu Okkultismen hier zunächst mit BERNAULT/TONDA als Ressource, Energie und Kapital verstanden (2000:5f), zu deren Aushandlungsspielraum über ethnische Grenzen hinweg ein grundlegender Konsens herrscht.

In der Landessprache Französisch dient das Wort *sorcellerie* (Hexerei) in Presse, Literatur und Umgangssprache ethnienübergreifend als dehnbarer Sammelbegriff. Man spricht darüber und jeder weiß sofort, was gemeint ist: Es geht um magisch-religiöse Praktiken, deren kleinster gemeinsamer Nenner vor allem darin besteht, dass sie Schaden, Unheil, Krankheit oder den Tod bewirken können. Unter dieser Oberfläche erfahren schadensbringende Praktiken eine komplexe Einbettung in eine spirituelle Welt, deren Textur lokal- und personenspezifisch variiert und die gleichsam Heilung, Schutz und Rückhalt bereitstellt. Was für weite Teile Westafrikas gilt, trifft auch auf Benin zu: Die Grenze zwischen Heilswesen und Okkultismen verläuft in vielen Fallbeispielen sehr fließend. Der geschilderte Konsens, mit dem über *sorcellerie* gesprochen wird, endet erst beim Einstieg in lokale Glaubenswelten (vgl. Kap. 4.1). Dies gilt bereits für die Trennung zwischen Hexerei und Schadenszauberei, die im Folgenden aus der Yom-Sprache übernommen wird. Sie lässt sich fallspezifisch relativieren und kann je nach Initiationsgrad und ethnischer Zugehörigkeit interviewter Personen variieren, worauf ich noch zurückkomme (siehe Kap. 1.2.4).

Es gilt zu klären, welchen Einfluss diese in Benin allgegenwärtige spirituelle ‚Parallelwelt‘ auf individuelles Entscheidungshandeln hat und inwiefern einhergehende Praktiken die alltägliche, von Geschlechterordnungen geprägte Existenzsicherung beeinflussen. Dabei wird sich zeigen, dass Teilbereiche des Okkulten deutliche marktökonomische Züge tragen (Stichwort: Ökonomie des Okkulten). Wie jede Wirtschaftsform werden sie durch Handlungsentscheidungen geprägt, mit denen Individuen Angebot und Nachfrage bestimmen und Kosten-Nutzen-Rechnungen durchführen.

Zu Anbietern von Dienstleistungen zählen Seher und Seherinnen, die für (personen)spezifische magische Fähigkeiten bekannt sind und sich nur sehr ungern in die Karten schauen lassen. Die konkrete Umsetzung ihrer Kompetenzen und Techniken wahren sie vornehmlich als Berufsgeheimnis. Ihre Reputation misst sich an Erfolg, für den sie teils weit über Landesgrenzen hinweg bekannt sind. Betroffene (Kranke, Besessene, Ratsuchende) legen Hunderte von Kilometern zurück, um sich von jemandem heilen zu lassen, der als spiritueller Fachmann oder als Fachfrau für spezifische Symptome gilt.¹⁵ Im Falle der Seherin Lara aus Bougou (siehe Teil 4) reicht der Kundenkreis bis nach Europa. Seher und Seherinnen betreiben individuelle Profitmaximierung. Die Preisregulierung für ihre Dienste ist gering, denn die Höhe von Opfergaben oder Heilmitteln variiert je nach Beziehung zur Kundschaft, Kompetenzen der Anbieterin oder des Anbieters und ist abhängig von der Schwere des Falles oder den monetären Kapazitäten der Nachfragenden. Diesen Kleinunternehmern und -unternehmerinnen können auch hexerische Kräfte zugesprochen werden.

Der magisch-religiöse Komplex erweist sich als kein abgeschlossenes System, sondern eher als ein ‚Lieferant‘ individuell verwalteter Wissensbausteine und Handlungsoptionen. In Bougou führt die stark am Islam ausgerichtete Dorfpolitik zu einer offiziellen Abwertung ‚*traditionel*‘¹⁶ genannter Zeremonien, die an das magisch-religiöse Universum referieren. Auch die Dichte spiritueller Mittlerpersonen ist relativ gering. Gleichzeitig begünstigt diese Dorfpolitik eine Zunahme des lokalen und überregionalen Handels. Die strukturelle Öffnung ermöglicht es den Bewohnern und Bewohnerinnen, individuell ökonomisches Kapital¹⁷ zu akkumulieren und wirtschaftlich zu expandieren. Dies fördert Konkurrenz(verhalten).

¹⁵ Zu häufigen Symptomen für Erkrankungen mit magischer Ursache zählen bspw.: Lähmung, Verwirrung, Bauchschmerzen, Unfruchtbarkeit, Antriebsschwäche oder Blut im Urin. Zu all diesen Symptomen gibt es spirituelle Heilverfahren, sofern okkulte Ursachen vorliegen.

¹⁶ Im Sprachgebrauch der lokalen Bevölkerung wird frz. ‚*traditionel*‘ als Gegenstück zu ‚*modern*‘ vor allem für Bereiche benutzt, die schon vor der Kolonialzeit Bestand hatten, darunter Ahnen- und Geisterkulte.

¹⁷ Zu ökonomischem Kapital zählen vor allem Geld und Produktionsmittel, siehe Kap. 1.2.3.

Genau hierfür bieten die (offiziell abnehmenden) Ahnen- und Geisterkulte jedoch effektive Handlungsoptionen. Insgesamt liegt somit ein starkes Spannungsfeld zwischen öffentlichen Diskursen zum Stellenwert magisch-religiöser Glaubenspraktiken und realen Praktiken vor.

1.1.2. AUFBAU DER ARBEIT

In allen Kapiteln dieser Arbeit geht es – mal direkt, mal indirekter – um individuell und kollektiv praktizierte Strategien, mit denen Menschen ihre Existenz sichern und ihre sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Bedürfnisse befriedigen. Der relationalen Verflechtung dieser Interessen und der Strategien, mit denen sie verfolgt werden, wird durch eine Gliederung der Arbeit in zwei einleitende Teile und zwei Hauptteile begegnet. Im einführenden Teil zu Idee, Konzept und Realisierung (**1.**) erfolgt zunächst in vier Schritten eine theoretische Verortung. Die Annahme einer geschlechtsspezifischen Einbettung der Ökonomie erfordert zunächst eine Positionierung innerhalb der Einbettungs- und Genderdebatte (1.2.1). Die Identifikation hochgradig individualisierter Strategien innerhalb von Haushalten führt zu einer notwendigen Relativierung gängiger wirtschaftsethnologischer Haushaltskonzepte (1.2.2).

Als Interpretationslinie für die Beschäftigung mit Räumen der Existenzsicherung und ökonomischen Zügen des Okkulten dient eine praxeologische Denkweise und damit eine enge Anlehnung an Bourdieus Theorie der sozialen Praxis. Seine Konzepte von Habitus, Feld und Raum erweisen sich für die Suche nach praktischen Logiken als ein geeignetes Instrumentarium (1.2.3). Da ich mit dem gewählten Fokus auf sozial eingebettete und okkulte Ökonomien Grenzen der so genannten Hexereiforschung überschreite, positioniere ich meine Arbeit anschließend innerhalb der entsprechenden Debatten (1.2.4). Meine Überzeugung, dass jede Forschung ein subjektives Konstrukt darstellt, führt zu einer relativ ausführlichen Reflexion von Methoden und Feldforschungsrealitäten (1.3). Mit dem Ziel intersubjektiver Transparenz schildere ich Rahmenbedingungen der empirischen Phase und meine subjektive Rolle als Forscherin (1.3.1). Gefolgt sind diese Einblicke in den Forschungsalltag von einer Präsentation des Forschungsdesigns (1.3.2). Im Fokus steht dabei die Textur des empirischen Gerüsts, das langsam und beständig im Forschungsverlauf entstand.

Im zweiten einleitenden Teil (**2.**) nähere ich mich gesellschaftlichen Lebensbedingungen über eine Beschäftigung mit dem sozialen, politischen und ökonomischen Kontext, in dem sich Handeln vollzieht. Kontexte lassen sich als gesellschaftliche Rahmenbedin-

gungen jedes Einzelnen verstehen und beeinflussen Handlungsoptionen. Zu Beispielen zählen naturräumliche Bedingungen (z. B. eine klimabedingte, ausgeprägte Saisonalität) ebenso wie Kohabitationsformen (z. B. Multiethnizität) oder die lange regionalspezifische Tradition hierarchisierter Organisationsformen. Von besonderer Relevanz für die Betrachtung von Existenzsicherung sind dabei neben Grundcharakteristika des Landes (2.1.1) die enge Verflechtung der Markt- und Subsistenzproduktion (2.1.2) und Entwicklungen des Baumwollsektors, weil dieser für viele männliche Dorfbewohner die wichtigste Einnahmequelle darstellt (2.1.3).

Nach einem Blick auf Grundstrukturen der regionalen und lokalen Ebene (2.1.4) erfolgt der anschließende Eintritt in das Fokusdorf Bougou mit einer Mischung aus historischen, systematischen und kognitiven Daten (2.2). Ziel ist es dabei, das Dorf nicht nur über seine Entstehung (2.2.1) und als kartierbaren Ort vorzustellen (2.2.2), sondern seine kartographische Repräsentation mit der subjektiven Sicht von Bewohnern und Bewohnerinnen auf ihren bewohnten Raum zu kontrastieren (2.2.3).

Im ersten Hauptteil der Arbeit (**3.**) wird gezeigt, dass Existenzsicherungsstrategien in sozialen (3.1) und ökonomischen Feldern (3.2) auf allen untersuchten Ebenen eine deutliche Prägung von Geschlechterdifferenzen, Geldwirtschaft und okkulten Praktiken erfahren. Da der soziale und ökonomische Alltag untrennbar miteinander verflochten sind, fließen in die Betrachtung sozialer Felder ebenso ökonomische Strategien ein. Umgekehrt lässt sich wirtschaftliche Existenzsicherung nicht ohne Bezüge zu sozialen Mustern beschreiben. Beispielsweise besitzen Familie und Verwandtschaft nicht nur innerhalb der Sozialstruktur, sondern auch im Bereich individueller Risikostrategien eine zentrale Schlüsselfunktion (3.1.1).

Wie deutlich derlei Strategien von Geschlechterdifferenzen geprägt sind, tritt besonders eindringlich in femininen Lebenszyklen zu Tage (3.1.2). Landbewohnerinnen durchlaufen Passageriten, die ihre Lebensumstände oft sehr viel einschneidender prägen als die der Männer: Geburten, Verwitwungen aus (polygynen) Lebensgemeinschaften mit älteren Partnern oder auch das Heiratssystem führen zu einschneidenden Veränderungen ihrer sozialen und ökonomischen Situation. Anders als Männer verlassen sie zur Heirat ihre Familie und oft auch den Wohnort (Patrilokalität), was mit einer notwendigen Etablierung neuer Netzwerke einhergeht. Da Frauen im Untersuchungsraum kaum Landrechte und oft nur sehr begrenzte Erbensprüche besitzen, zählt individuelle Vorsorge für sich selbst und die eigenen Kinder zu den wichtigsten femininen Existenzsicherungsstrategien.

Die episodisch präsentierten Ausschnitte aus Lebensgeschichten liefern wichtige Grundsteine für ein Verständnis sozial eingebetteter Ökonomien, was auch für die Betrachtung lokaler Residenzformen und Haushaltstypen gilt (3.1.3). Bei ihrer Analyse treten soziale Spannungsfelder und Machtgefüge zu Tage, die sich untrennbar verflochten im wirtschaftlichen Alltag wieder finden.

Die ökonomische Praxis der ländlichen und städtischen Bevölkerung ist nur dann verständlich, wenn man sie unter Berücksichtigung lokaler Wohlstandsdefinitionen betrachtet (3.2.1). Besonders hervorzuheben ist zudem die im ländlichen Raum dominante Kernstrategie, Geld im innerhäuslichen Verbund getrennt zu verwalten und die öffentliche Zurschaustellung von Wohlstand zu meiden (3.2.2). Gründe hierfür und Auswirkungen auf alltägliche Dispositionen von Akteuren und Akteurinnen finden sich in der Funktionsweise sozialer, ökonomischer und religiöser Felder und somit auf allen Untersuchungsebenen.

Der Einfluss von Geschlechterdifferenzen, Geldwirtschaft und okkulten Praktiken auf die alltägliche Existenzsicherung lässt sich anschaulich am Umgang mit ökonomischem Kapital belegen (3.2.3), wobei einhergehende Erwerbsstrategien eng mit der Verfügbarkeit symbolischen Kapitals¹⁸ verwoben sind. Der wirtschaftlichen Praxis nähere ich mich mit einem Blick auf das Spektrum ökonomischer Tätigkeiten und verweise dabei auf die besondere Rolle der Ressource Wasser für eine Einschätzung der Vulnerabilität¹⁹ von Haushalt und Individuum.

Es zeigt sich, dass Landwirtschaft und Handel im Untersuchungsraum zu den wichtigsten Erwerbsquellen zählen. Nicht nur innerhalb der Arbeit, sondern damit zusammenhängend auch im Zugang zu Geld lassen sich ausgeprägte Geschlechterdifferenzen nachzeichnen. Sie gipfeln in deutlichen Unterschieden zwischen Frauen und Männern bezüglich der Verfügbarkeit von Geld im Jahresverlauf, aus der sich unterschiedliche Konsummuster ableiten lassen. Nicht zuletzt aus dem ungleichen Zugang der Geschlechter zu Geld resultieren unterschiedliche Risikostrategien, die sich besonders anschaulich an Investitionen in den reziproken Gabentausch und in Sicherungsnetzwerke ablesen lassen, aber auch am Kredit- und Sparverhalten. Sehr deutlich tritt die geschlechtsspezifi-

¹⁸ Z. B. Prestige, Anerkennung (siehe ausführlich Kap. 1.2.3).

¹⁹ Vulnerabilität wird hier mit CHAMBERS (1989) definiert als „(...) exposure to contingencies and stress, and difficulty in coping with them. Vulnerability has thus two sides: an external side of risks, shocks, and stress to which an individual or household is subject; and an internal side which is defencelessness, meaning a lack of means to cope without damaging loss” (1989:1). Zu neueren Ansätzen der Vulnerabilitätsforschung siehe bspw. CHAMBERS (1989), BOHLE/WATTS (2003), BOHLE/BRCLACICH (2006).

sche Einbettung der Ökonomie zudem in der Praxis des Baumwollanbaus hervor, dessen Betrachtung neue Einblicke in die tatsächliche Rentabilität des ‚weißen Goldes‘ liefert.

Doch eine Analyse ökonomischer Kapazitäten und Grenzen darf hier nicht enden, wie der zweite Hauptteil (4.) zeigt: Ökonomisches und soziales Handeln sind nicht nur im Alltag eng miteinander verflochten, sondern auch sehr konkret mit magisch-religiösen Feldern. Diese stellen Handlungsoptionen für den sozialen, politischen und ökonomischen Entscheidungsalltag bereit. Der Glaube an und die Praxis von okkulten Praktiken beeinflusst nicht nur die Konstitution von sozialer und wirtschaftlicher Organisation, sondern wirkt sich darüber hinaus einschneidend auf Existenzsicherungsstrategien und das finanzielle Budget des Einzelnen aus, denn okkulte Praktiken kosten Geld.

In den wenigen neueren Werken, die bisher Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Okkultismen untersuchen, geht es vor allem um Schaden bringende Hexerei. Der folgende Eintritt in magisch-religiöse Felder (4.1) zeigt, dass dieser Blickwinkel zumindest für den lokalen Kontext als verkürzt bewertet werden muss. Nicht (die Abwendung von) Schadenszauberei allein beeinflusst menschliches Handeln, sondern okkulte Spiritualität vollzieht sich eingebettet in islamische und christliche Glaubensformen (4.1.1). Auch Hexerei erweist sich nur als *ein* Baustein eines Universums lokalen Wissens um magische Glaubensformen und okkulte Praktiken, das fragmentarisch in seinen Grundzügen dargestellt wird (4.1.2). Die anschließende Analyse von Motiven, Tätigkeitsfeldern und Wirkungsspektren einzelner Akteure und Akteurinnen religiöser Felder verweist auf eine eng vernetzte Interaktion zwischen Toten und Lebenden in Mittlerpositionen, weiblichen und männlichen Wiedergängern, Geistern, Ahnen, Ahninnen und Gott (4.1.3). Erneut treten Verwandtschaft und Familie als wichtige Bezugsgrößen menschlicher Praxis hervor (4.1.4).

Der alltägliche Eingriff des Okkulten in das Sozialgefüge und die wirtschaftliche Praxis lässt sich besonders an der Schlüsselposition von Hexenwesen, Sehern und Seherinnen verdeutlichen. Welche zentrale Rolle die von ihnen ausgehenden Gefahren und bereitgestellten Dienstleistungen (z. B. Schutzzauber, Heilung, Schadenszauber, Vergiftung, Ratschlag oder Verhexung)²⁰ in der individuellen Existenzsicherung einnehmen, tritt beispielhaft in fast allen Kapiteln auf und findet in Kapitel (4.2) eine gebündelte Betrachtung. Im Zentrum steht dabei die Analyse von Kosten okkulten Praktiken anhand konkreter Fallbeispiele. Es wird gezeigt, wie alltäglich und real diese Investitionen den Finanzhaushalt des Einzelnen und damit lokale Vulnerabilität und Existenzsicherung

²⁰ Zur Begriffsbestimmung von Hexerei und Schadenszauber siehe Kap. 1.2.4.

belasten. Der Blick auf die Rolle des Geldes im Kontext okkultur Praktiken (4.2.1), die konkrete Beschäftigung mit verbundenen Kosten und schließlich die Gesamtsicht auf Funktionsweisen religiöser Felder führen zur Einsicht, dass diese deutliche marktökonomische Züge tragen. Welche beachtlichen finanziellen Konsequenzen mit der Prophylaxe, Abwendung und Bekämpfung okkultur Kräfte verbunden sind, lässt sich dabei durch Einblicke in monetäre Aufwendungen für Glücks- und Schutzzauber (4.2.2), Konsultationen und Austreibungen von Geistern (4.2.3) und schließlich in den Schutz vor Hexerei und ihre Austreibung (4.2.4) nachzeichnen.

Theorie muss "(...) wie die Luft, die man atmet, überall und nirgends [sein]: in der abschweifenden Anmerkung, im Kommentar (...), in der Struktur des interpretierenden Diskurses selbst."
(Bourdieu 1999:294)

1.2. THEORETISCHE ÜBERLEGUNGEN

Das folgende Kapitel setzt sich mit dem Stand der Forschung auseinander, an den die vorliegende Studie anknüpft. Es verweist auf Forschungslücken und beschreibt das theoretische Instrumentarium der folgenden Betrachtung sozial eingebetteter und okkultur Ökonomien. Von grundlegender Relevanz ist dabei zunächst der Gedanke, dass wirtschaftliche Tätigkeiten von Menschen in ihre Sozialbeziehungen eingebettet sind. Dies wird im Kontext der Genderdebatte diskutiert. Die Betrachtung der Einbettung des Ökonomischen in das Soziale und Symbolische erfordert einen akteurszentrierten Ansatz, durch den gängige Haushaltskonzepte ihre nötige Relativierung erfahren. Dieser Fokus auf das handelnde Individuum erlaubt im Bourdieu'schen Sinne Aussagen zu relationalen Bezügen zwischen Handlung und Struktur, zwischen Habitus und sozialem Raum.

Eine wichtige Position nehmen dabei lokale Glaubensformen ein. Hexerei, Schadenszauber und Geisterglauben beeinflussen soziale und wirtschaftliche Handlungsstrategien – nicht nur im Sinne abstrakter Überzeugungen, sondern auch sehr konkret als strukturierende und materialisierte Praxis. Ihre Betrachtung erfordert eine Verortung innerhalb der Hexerei-Debatte, die derzeit die wissenschaftliche Beschäftigung mit Okkultismen dominiert. Einbettung, Gender, Haushaltsökonomie und Hexerei – es ist unüblich, diese Debatten in einer wirtschaftsethnologisch ausgerichteten Arbeit zu kombinieren. Als Einstieg in ein erstes Verständnis der zugrunde liegenden Notwendigkeit eignet sich die folgende Fallgeschichte von Nafissa. Sie war im Dorf Bougou eine meiner Nachbarinnen.

Nafissa ist vierfache Mutter und lebt als dritte Frau im polygynen Haushalt von Ami-

dou. Wie die anderen Frauen des Haushaltes vollzieht sie eigenständige Akkumulationsstrategien und redet mit ihrem Mann nicht darüber, wie viel Geld sie damit für sich und ihre Kinder verdient. Während die anderen Frauen mit Agrarprodukten handeln, begann Nafissa vor elf Jahren mit der Weiterverarbeitung von Palmnüssen zu Öl. Diese Tätigkeit lässt sich im eigenen Haushalt durchführen und ist im ländlichen Raum Frauen vorbehalten. Die abgefüllten Flaschen verkauft sie an Zwischenhändlerinnen, welche die Ware in Cotonou (südl. Benin) und Lomé (südl. Togo) gewinnbringend absetzen. Das im Untersuchungsraum häufig praktizierte Hacke-Tabu²¹ erschwert es Nafissa, ein eigenes Feld zu bestellen und beispielsweise Hirse oder Yam anzubauen, ohne Lohnarbeiter einzusetzen. Deshalb hat sie sich gemeinsam mit ihrer Halbschwester auf die Weiterverarbeitung spezialisiert. Die nötigen Palmnüsse kauft sie ihrem älteren Bruder ab. Gibt es nicht genug Nüsse, reist sie auf umliegende Märkte und betreibt dort im Kreise verschiedener Frauengruppen den An- und Verkauf von Nahrungsmitteln (*revente*).

Als ich Nafissa kennen lernte, war sie so erfolgreich, dass dies den Neid ihrer beiden Nebenfrauen auf sich zog. Vor zwei Jahren machten sie ihrer Missgunst durch den Gang zu Samira Luft. Samira wird im Dorf *charlatane* genannt.²² Man spricht ihr die magische Fähigkeit zu, über okkulte Rituale Menschen in ihrem wirtschaftlichen Aufstreben zu bremsen. Samiras Kundenkreis reicht weit über Benin hinaus. Der Schadenszauber gegen eine Nebenfrau fordert eine spezielle rituelle Technik, die – so zumindest Samira – am Besten durch eine Frau durchgeführt werden kann. Der Angriff erfolgt unter anderem durch die Positionierung behandelter *Piments* (Chilischoten) im Zimmer des Opfers. Wie geplant erkrankte Nafissa schwer und ihr Geschäft begann, rote Zahlen zu schreiben. Die sukzessive Störung von Nafissas Erfolg kostete die Nebenfrauen insgesamt 12.300 CFA²³ (19 €). Nafissa suchte Hilfe bei einem Heiler in ihrem Heimatdorf, der ihr für 13.800

²¹ Das hier als ‚Hacke-Tabu‘ bezeichnete lokalspezifische Konzept umschreibt die vielfach tradierte Anschauung, dass Frauen – anders als z. B. in Nordnigeria oder im südwestlichen Benin (vgl. BOTON 1998) – bei der Feldarbeit nicht zur Hacke greifen sollen. Es betrifft bspw. das Jäten. Im Falle von Nafissa wird es von ihrem Ehemann eingefordert. Es gibt jedoch auch einige Frauen im Dorf (vorzugsweise allein Stehende, Witwen), welche die Hacke in ihren Gärten und z. T. auch auf dem Feld einsetzen.

²² Diese Bezeichnung ist nicht zu verwechseln mit dem deutschen ‚Scharlatan‘. Zu Praktiken von spirituellen Akteuren und Akteurinnen sowie weiterführenden Begriffsbestimmungen siehe Kap. 1.2.4 und 4.1.3.

²³ CFA: Communautés Françaises d’Afrique; Währung der *Banque Centrale des États de l’Afrique de l’Ouest*; folgend wird der Umrechnungskurs von „1€ = 655,957 CFA“ zugrundegelegt. Im Gegensatz zu Schutzzauber sind Preise von Schaden bringenden Praktiken nur sehr schwer zu erheben, da in diesem Bereich eine ausgeprägte Geheimhaltung vorherrscht. Die Summe wurde mir von einer der Nebenfrauen vertraulich mitgeteilt.

CFA (21 €) einen mächtigen *gris-gris*²⁴ anfertigte und sie damit unter seinen persönlichen Schutzauber stellte. Samira kam gegen diesen Zauber nicht an, das Einschalten eines mächtigeren und damit teureren Profis konnten oder wollten sich die Nebenfrauen nicht leisten. Nafissa ‚frischt‘ ihren *gris-gris* in regelmäßigen Abständen auf, die Kosten dafür sind ein integraler Bestandteil ihrer finanziellen Gesamtbilanz. Der Haushalts- und Familienvorstand Amidou hat von alledem seinen Frauen zu Folge keine Ahnung.

Das Fallbeispiel zeigt zunächst, wie eng sozialer Alltag, Subsistenzproduktion und Marktwirtschaft verflochten sind. Nafissa nutzt soziale Netzwerke und familiäre Allianzen zur Optimierung ihrer Erwerbsstrategien. Deren Erfolg hängt nicht zuletzt davon ab, wie viel Überschuss ihr Bruder erwirtschaftet oder andere Bauern in die lokale Marktwirtschaft abführen. Im Sinne eines Reflux trägt sie einen Teil der Einnahmen zurück in den Haushalt. Zwar unterstützt Amidou seine Frauen und sie helfen ihm im Gegenzug bei Aussaat und Ernte, doch letztendlich wirtschaften sie besonders in finanzieller Hinsicht individuell. Innerhalb der Produktionskette von Nafissas Palmöl findet Kooperation zwischen Frauen und Männern statt, die gleichzeitig in Geschlechterordnungen eingebettet ist (Frauen/Weiterverarbeitung von Nahrungsmitteln, Männer/Agrarproduktion). Je mehr Geld Nafissa verdient, desto eher steigt der Neid ihrer Nebenfrauen und desto höher ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein Schadenszauber gegen sie ausgerichtet wird. Er wird von einer Frau (Samira) mit spirituellen Kräften umgesetzt und macht Nafissa für eine Zeit lang erwerbsunfähig.

In der Gesamtsumme geben die drei am Konflikt beteiligten Frauen mehr Geld für Schadens- und Schutzauber aus, als sie jeweils im Monat davor verdient haben. Der polygyne Ehemann Amidou weiß weder, wie viel Geld seine Frauen verdienen, noch weiß er genau, wofür sie es ausgeben. In der vorliegenden Konfliktarena fungiert er bestenfalls als Statist, was natürlich nicht ausschließt, dass er eigene Netzwerke pflegt und in anderen Situationen ähnliche Kalküle vollzieht. Nafissas Fallgeschichte gruppiert Inhalte, die mir während der Feldforschung immer wieder begegneten. Sie verweisen auf eine untrennbare Einbettung von Wirtschaft in Geschlechterordnungen, Sozialbeziehungen und spirituelle Zusammenhänge. Wie angekündigt behandeln die folgenden Unterkapitel den theoretischen Hintergrund, vor dem diese Einbettung betrachtet wird.

²⁴ *Gris-gris*: Frz. kolonialsprachiger Ausdruck für magische Gegenstände. Im westafrikanischen Sprachgebrauch handelt es sich um Objekte, die im Kontext okkulturer Praktiken angefertigt wurden und ihre Träger/innen oder Empfänger/innen schützen oder ihnen schaden können. Eine adäquate Übersetzung ins Deutsche ist meines Erachtens nicht möglich, da der häufig verwendete Terminus ‚Talisman‘ (von arab. *tilsam*, Zauberbild) vornehmlich mit ‚Glücksbringer‘ zu übersetzen ist. Ich verwende deshalb den frz. Ausdruck *gris-gris* bzw. den yomsprachigen Eigenbegriff *wuruŋ*, der die selbe Semantik trägt.

1.2.1. EINBETTUNG, GESCHLECHT UND EXISTENZSICHERUNG

Der Gedanke, dass wirtschaftliche Tätigkeiten von Menschen in ihre Sozialbeziehungen eingebettet sind, ist nicht neu. Bereits 1944 brachte ihn POLANYI in die wirtschaftsethnologische Debatte ein. Er legte das Augenmerk auf den „(...) instituted process of interaction between man and his environment“ (1992:33). Heute wird diese Grundannahme zwar von verschiedensten Strömungen anerkannt und modifiziert, dabei jedoch nicht zwangsläufig wie in der vorliegenden Arbeit zum analytischen Schwerpunkt erhoben. Im Fokus stehen dabei die geschlechtsspezifische Strukturierung der Wirtschaft (siehe bspw. ELSON/McGEE 1995) und Analysen der geschlechtsspezifischen Einbettung der Wirtschaft (vgl. LACHENMANN 1996). Bevor ich ausführlicher auf geschlechtsspezifische Phänomene innerhalb sozialer und ökonomischer Strategien im ländlichen und urbanen Benin eingehe, erfolgt zunächst ein kurzer Einblick in die Entwicklung des Einbettungsgedankens.

Mit der Annahme, dass Wirtschaft kein Segment der Gesellschaft, sondern ein *Aspekt* sozialen Lebens sei (GUDEMAN 1986), stieß in der Ethnologie die substantivistische Schule in den 1970er Jahren auf wenig Gegenliebe bei den Formalisten. Letztere vertraten die Position, dass rationales Wirtschaftshandeln des homo oeconomicus vor allem als das Verhältnis von Zielen und eingeschränkten Mitteln beziehungsweise Ressourcen zu bewerten sei. Inzwischen gehören die hitzigen Debatten beider Seiten der Vergangenheit an.²⁵ Seither erweitern beispielsweise Vertreter der *Moral Economy* Polanyis Thesen gewinnbringend um die Inwertsetzung institutionalisierter Wirkbezüge zwischen generalisierter Reziprozität und moralischen Forderungen (z. B. SCOTT 1976, THOMPSON 1971).

Ansätze zu *livelihood* (bspw. CHAMBERS 1995) oder *entitlement* (bspw. SEN 1981)²⁶ erweiterten die Theoretisierung von Einbettungsphänomenen. Soziale Phänomene wie Status und soziale Bindungen gewannen bei zunehmender Betrachtung der Einbettung von Wirtschaft ins Soziale an Bedeutung. Mit Vertretern wie GRANOVETTER und SWEDBERG galt wirtschaftliches Handeln fortan als eine Form des sozialen Aktes.²⁷ Man betrachtete ökonomische Institutionen als soziale Gebilde, die vom Menschen

²⁵ Dieser bedeutende Streit innerhalb der Wirtschaftsethnologie wurde vielfach beschrieben, siehe bspw. PLATTNER (1989) oder RÖSSLER (2005).

²⁶ Diese Begriffe lassen sich nur unzureichend ins Deutsche übersetzen mit Lebensunterhalt (*livelihood*) im Sinne von Überlebenssicherung bzw. Anspruch, Berechtigung (*entitlement*).

²⁷ Siehe u. a.: GRANOVETTER (1985), GRANOVETTER/SWEDBERG (1992), SMELSER/SWEDBERG (1994), SWEDBERG (1997). Eine anschauliche Betrachtung des Ansatzes findet sich in BARBER (1995).

hervorgebracht werden und aus Verfestigungen sozialer Aktivitäten bestehen (1992:17). Auch im Bereich der Vulnerabilitätsforschung wird Existenzsicherung zunehmend unter Einbezug von Kriterien wie Gesundheit, Bildung, sozialem Kapital²⁸ oder dem weiten Feld der Sozialbeziehungen betrachtet. Die Beschäftigung mit Existenzsicherung und Vulnerabilität geht dabei vornehmlich einher mit einem Fokus auf Risiko und Unsicherheit.²⁹ Letztere spielen in Benin besonders im agrarischen Produktionszyklus eine Rolle und finden somit ausführliche wissenschaftliche Beachtung (z. B. Degradation des Ökosystems oder Klimawandel, siehe u. a. MULINDABIGWI 2005).

In der vorliegenden Studie erfolgt der Blick auf agrarische Produktionsweisen vornehmlich in Hinblick auf die riskante Strategie des Baumwollanbaus im Fadenkreuz schwankender Weltmarktpreise. Diese Einbindung lokaler Erwerbstätigkeiten in den Weltmarkt gehört zu Ausprägungen der so genannten Modernisierung. Vertreter neoklassischer Theorien nehmen an, dass die Einbettung ökonomischen Handelns im Lauf dieser Modernisierung abnehme.³⁰ Das Beispiel Baumwolle widerlegt diese Annahme. Vielmehr reagieren Baumwollbauern auf die steigende Unsicherheit durch Preisabfälle verstärkt mit einem Ausbau sozialer Sicherungsnetzwerke und polyaktiver Erwerbsstrategien.³¹

Diese Einbettung ökonomischer Strategien in soziale Realitäten findet in der Fachliteratur zur Existenzsicherung in Benin bislang unzureichende Beachtung. Eine noch größere Vernachlässigung erfährt die Tatsache, dass Einbettung einen deutlichen geschlechtsspezifischen Charakter aufweist und oft über Geschlechterbeziehungen konstituiert wird. Diesen Punkt greift zu Benin lediglich die sehr dürftig vertretene Frauenforschung auf (z. B. MANDEL 2001, ONIBON-DOUBOGAN 2001). Tendenziell lässt sich auf den allgemeinen Forschungsstand zu Vulnerabilität und Existenzsicherung in Westafrika übertragen, dass die geschlechtsspezifische Einbettung der Wirtschaft vorrangig in den zahlreichen *gender sensitive studies* weiblicher Autorinnen hinlängliche Berücksichtigung

²⁸ Soziales Kapital meint vorliegend „(...) die Gesamtheit der aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind (BOURDIEU 1983:190f). Im Gegensatz zum Humankapital bezieht sich das soziale Kapital nicht auf natürliche Personen an sich, sondern auf die Beziehungen zwischen ihnen.

²⁹ Unter Unsicherheit verstehe ich „(...) zunächst in ganz allgemeiner Hinsicht fehlende Information“ (RÖSSLER 2005:85). Ich komme an späterer Stelle ausführlich darauf zurück.

³⁰ Zu wichtigen Vertretern des zugrunde liegenden formalistischen Ansatzes gehören Firth, LeClair, Salisbury und Pospisil.

³¹ Mit derartigen Formen individuellem Entscheidungsverhaltens im Kontext globaler systemischer Veränderungen beschäftigt sich eingehend die Neue Institutionenökonomik, siehe bspw. ACHESON (1994a). Dabei wird etwa Granovetter dahin gehend kritisiert, dass er den flexiblen Charakter sozialer Beziehungen vernachlässige.

findet. Die Bandbreite zugrunde liegender Definitionen von Gender (sofern sie gegeben werden) ist enorm. Vorliegend verstehe ich darunter:

„(...) die kulturelle Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit und die sich daraus ergebenden sozialen Kategorien. (...) Geschlechterkonzepte (Englisch: genders) konstituieren in jeder Gesellschaft ein System, das die biologischen Geschlechter (Englisch: sexes) mit kulturellen Inhalten entsprechend den Werten der Gesellschaft verbindet und das in den sozioökonomischen und politischen Organisationsformen wie in der symbolischen Ordnung verankert ist“ (LUDWAR-ENE 1993:175).

Gender studies erfordern meinem Verständnis nach somit eine ausführliche Untersuchung von Geschlechterkonzepten und –identitäten. Da dieser Fokus nicht Gegenstand der vorliegenden Studie ist,³² spreche ich vom ‚Geschlecht‘ im Sinne des sozialen Geschlechts als „sexuelle Einordnung und Rollenzuweisung durch die Umwelt“ (PSYCHREMBEL 1994:534). Wie das Zitat belegt, wird es inzwischen auch von der westlichen Medizin anerkannt. Zwischen Frau und Mann wird somit ausschließlich in Referenz an sexuelle Einordnungen und Zuweisungen durch die Umwelt unterschieden.

Was nun die geschlechtsspezifische *Einbettung* ökonomischer Systeme anbelangt, so äußert sie sich nicht zuletzt durch sehr deutliche Zuschreibungen, Normen, Rechte und Pflichten. Dabei handelt es sich keineswegs um ein benin- oder westafrikaspezifisches Phänomen. Die geschlechtsspezifische Einbettung wurde inzwischen in verschiedensten sozialen Kontexten belegt, etwa bei den Uiguren im Nordwesten Chinas (BELLÉRHANN 2001:321f) oder innerhalb der Informationstechnologie auf den Philippinen (SALOMA 2001:321f). Andere Arbeiten beleuchteten den Umstand, dass das soziale Geschlecht parallel zur Produktion und Reproduktion von Lohn und Arbeitskräften eine ständige Rekonstruktion erfährt (z. B. MILKMAN/TOWNSLEY 1994:600f).

Zu Westafrika schließlich belegt nicht zuletzt eine ganze Reihe an Arbeiten aus der feministischen Forschung, dass Einbettung deutlich nach geschlechtsspezifischen Mustern verläuft (z. B. WERLHOF et al. 1983, SASSEN 1988).³³ In der sozialwissenschaftlichen Beninforschung werden geschlechtsspezifische Strukturelemente sozialer und ökonomischer Felder auf ihren unterschiedlichsten Ebenen zwar teilweise durchaus erkannt (z. B. in den Bereichen Markt, Arbeit, Kreditsysteme, Sparclubs, Produktion),³⁴

³² Es wurden zudem keine Daten zu Wirkbeziehungen zwischen dem psychischen, sozialen, genitalen, chromosomalen oder gondoalen (hormonellen) Geschlecht erhoben.

³³ Der Fokus auf westafrikanische Frauen betrifft bspw. Unterschiede zwischen Akteurinnen in Bezug auf ihre „Klasse“ (ROBERTSON/BERGER 1986), ethnische Unterschiede oder Lebenszyklen (BERGER/WHITE 1999). Feminine Existenzsicherungsstrategien und Einkommensvariationen in Benin wurden von MANDEL (2001) untersucht.

³⁴ Ein umfangreiches Kompendium, in dem das physische Geschlecht mit spezifischen Domänen assoziiert wird (Markt, Kredit, Landrechte), stellt ein Sammelband des Hohenheimer SFB 308 dar (BIERSCHENK et al. 1997).

insgesamt aber unterbewertet. Das physische Geschlecht wird bestenfalls als unabhängige Variable einbezogen. Im Schnitt unterliegt das Repertoire einem deutlichen *male bias*:

Männer schreiben über Männer.³⁵ Veröffentlichungen zu weiblichen Strategien wiederum liegen ausschließlich aus weiblicher Feder vor.³⁶ Auf resultierende Forschungslücken verweist auch die Soziologin Jennifer MANDEL in ihrer unveröffentlichten Dissertationsschrift zu beninischen Händlerinnen (2001). In den wenigen Werken zur beninischen Frauenforschung dominiert darüber hinaus eine dichotome Konzeptualisierung femininer wirtschaftlicher Aktivitäten zwischen reichen Großhändlerinnen (*Mama Benz*) und informalierten Einzelhändlerinnen. Gleiches konstatiert die beninische Frauenökonomin ONIBON-DOUBOGAN (2001). Eine breite Palette internationaler Arbeiten zu ihrem Land gehe „sehr weit an der Realität vorbei“, da in Studien zu Agrarwandel, Migration oder Bodenrechten überwiegend mit Männern gearbeitet werde, selten mit Frauen und noch seltener mit beiden Geschlechtern.³⁷

Allzu häufig wird missachtet, dass auch Wissen und zugehörige Quellen oftmals deutlichen Geschlechterdifferenzen unterliegen. So haben Männer im ländlichen Raum einen besseren Zugang zu Bauernorganisationen oder NRO und damit zu Informationen bezüglich technischer Innovationen. Frauen dominieren eher den Handel mit Lebensmitteln und haben Zugriff auf einen Wissenstransfer, der translokal und transnational über Handelsaktivitäten verläuft. Nicht nur Produkte, sondern auch Marktstrategien und sozialer Wandel gelangen so über landesübergreifende Netzwerke in die entlegensten Dörfer.³⁸

Vorliegend wird der Ansatz vertreten, dass nur eine Analyse von Strategien und Blickwinkeln *beider* Geschlechter einen ganzheitlichen Einblick in lokale Existenzsicherung liefern kann. Wie ausführlich in Teil 3 gezeigt wird, sind im ländlichen Raum zahlreiche lokale Normen und Pflichten nicht nur mit Status, Alter oder der sozialen Geschlechtszugehörigkeit von Akteuren und Akteurinnen verbunden. Sie sind zudem eingebettet in dynamische Aushandlungsprozesse und individuelle Dispositionen. Gleichzeitig

³⁵ Im sozialwissenschaftlichen Bereich sind hier besonders die umfangreichen Arbeiten von Bako-Arifari, Bierschenk, Le Meur und Olivier de Sardan zu nennen.

³⁶ Z. B. FREY-NAKONZ (1984), ONIBON-DOUBOGAN (2001), MANDEL (2001). Auch auf entwicklungspolitischer Ebene verlaufen Förderprogramme meist zu eingeschränkt entlang geschlechtsspezifischer Trennlinien. Eine interessante Ausnahme stellte ein Projekt der *Coopération Suisse* dar, das seit 2001 Zukunftsvisionen weiblicher und männlicher Produzenten im Rahmen des praxisorientierten Programms PAPP (**P**rogramme d'**A**ppuie sur les **P**roductrices et **P**roducteurs, N'Dali) fokussiert.

³⁷ Interview in Cotonou, 11.10.2005.

³⁸ Natürlich agieren in diesen Netzwerken auch Männer (bspw. als *broker* und Zwischenhändler), doch liegt im (Klein-)Handel insgesamt eine – weite Teile Westafrikas kennzeichnende – Dominanz weiblicher Akteurinnen vor, wie in Kap. 3.2.3.3 am Beispiel von Bougou gezeigt wird (vgl. auch ONIBON-DOUBOGAN 2001).

belegen zahlreiche Schnittstellen (im Sinne von LONG 1992), dass es sich keinesfalls um binäre Geschlechtertrennungen handelt. Prinzipiell verweisen manifeste Differenzierungen zwischen Männern und Frauen eher auf Machtgefälle, punktuelle Geschlechtertrennung bestenfalls auf deren Begrenzung (ROTH zu Burkina Faso, 1994:25). Ein prominentes Beispiel stellt in Benin der unterschiedliche Zugang zu Ressourcen wie Land oder Kapital dar (wie erwähnt, liegen in Zentralbenin Landrechte vornehmlich bei Männern).

Hinter den Kulissen von Haushalten relativieren sich derartige Machtverhältnisse, denn Frauen verfügen beispielsweise über ihre Arbeitsprodukte und tauschen mit ihren Ehemännern gleichwertig Güter und Dienstleistungen. An diesen Schnittstellen ist der Alltag durchdrungen von geschlechtsübergreifenden Handlungsspielräumen, von Ausnahmen, Geheimhaltung und Kooperation. Andere distinktive Merkmale wie Status und Alter treten hinzu. Von besonderer Relevanz ist in diesem Kontext der Aspekt der *Dynamik*. Das ständige, kontextgebundene Aushandeln zwischen Individuen oder Gruppen ist prozesshaft. Betrachtet man diese dynamischen Prozesse als Sphären (und nicht ökonomisches Handeln an sich), erlaubt dies im Sinne von ELWERT die Identifikation von „(...) interdependencies between the different embedding structures and the spheres of dynamism“ (1992:7).

Dabei ist meines Erachtens von besonderem Interesse, wie sich der Aspekt der Dynamik und Verhandelbarkeit sozialen Verhaltens im innerhäuslichen Bereich offenbart. Er ist im ländlichen Benin untrennbar mit der Markt- und Subsistenzwirtschaft verflochten, die ihrerseits keine dichotome Trennung erfahren. Agrarproduktion wird deshalb vorliegend in ihrer Verflechtung mit dem Alltag und der Haushaltsökonomie sowie im Kontext ihrer Marktintegration und Verästelung mit dem Handel betrachtet. In der Beschäftigung mit Arbeit wird dabei nicht zwischen dem so genannten formellen und informellen Sektor unterschieden. Dies mag bei der Analyse kapitalistisch strukturierter Arbeitsmärkte eine gewisse Berechtigung haben, wird aber bezüglich nicht-westlicher Organisationsformen und Überlebensstrategien schon lange in Frage gestellt. In Hinblick auf Benin erweist sich ein Überstülpen der Nomenklatur ‚formell versus informell‘ als eurozentristisch, da sie außer Acht lässt, dass Frauen und Männer parallel unterschiedlichste Erwerbsstrategien umsetzen, die sich theoretisch jeweils dem einen oder anderen Sektor zuordnen lassen. Die Verflechtung so genannter formeller und informeller Tätigkeiten ist ebenso allgegenwärtig wie die enge Verflechtung von Markt- und Subsistenzprodukti-

on.³⁹ Trotz dieser – wohl auf die meisten subsaharanischen Staaten übertragbaren – Strukturen bei einer ausgeprägten Flexibilität der Arbeit (vgl. DANNECKER 2000) wird das unzureichende Konzept ‚formeller versus informeller Sektor‘ in Wissenschaft und Praxis vielfach beibehalten. Der Dualismus führt dazu, dass die Mehrheit westafrikanischer Akteure und Akteurinnen implizit oder explizit dem kriminalisierenden Konzept informeller Erwerbstätigkeiten oder gar der Schattenwirtschaft zugeordnet wird. Frauen sind davon besonders betroffen, da ihre marktökonomischen Tätigkeiten wesentlich in nicht-formalisierten, nur scheinbar unstrukturierten Bereichen ablaufen.

Strategien der Lebensunterhaltssicherung finden ihre Umsetzung im Kontext einer starken Saisonalität und eines mangelnden Rückhaltes durch den Staat. Besonders das Nebeneinander und/oder die sequentielle Abfolge verschiedener ökonomischer Tätigkeiten treten dabei als häufig gewählte Risikostrategien hervor. Darüber hinaus liegt eine ausgeprägte Einbettung ökonomischer Aktivitäten in kollektive Sicherungsnetzwerke vor, in denen es zu reziproken Umverteilungen von Nahrung und Anbauprodukten kommt. Die Lebensunterhaltssicherung von Greisen und Greisinnen, die nicht von der Familie versorgt werden, verläuft vornehmlich über unidirektionale Gaben, wodurch diese Personengruppe trotz erloschener Erwerbsfähigkeit auch abseits ihrer Familie überlebensfähig ist. Als Erklärungsansatz für derartige Strategien eignet sich die Erfassung von Klientel- oder Verteilungssystemen über die flexible Umsetzung von Ansätzen wie der *endogenous economy*,⁴⁰ dem Ansatz des ‚*state as warehouse*‘⁴¹ oder wie vorliegend das Konzept der Einbettung, wodurch die empirische Alltagspraxis des handelnden Individuums ins Zentrum des Interesses rückt.

Betrachtet man vor diesem Hintergrund Existenzsicherung, muss zum einen die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie ihre Berücksichtigung finden. Zum anderen erfordert die geschilderte Verflechtung und Dynamik individualisierter Strategien einen Bezugsrahmen, der über eine sektorielle Betrachtung von Ökonomie (ELWERT 1979, 1984) hinaus und in den Haushalt hinein geht.

³⁹ Auch Korruption und Schmuggel lassen sich keinesfalls ausschließlich dem so genannten ‚informellen‘ Bereich zuordnen. Vielmehr erfolgen diese Praktiken der Umverteilung in Benin vor dem Hintergrund einer hohen Staatsverschuldung und einer Zentralisierung des Managements finanzieller Staatserträge auf wenige Privilegierte. Korruption, Schmuggel und ‚Geschäfte unter der Hand‘ gehören unter diesen Rahmenbedingungen zu alltäglichen Aktivitäten im Bereich des so genannten ‚formellen‘ Sektors (Verwaltung, Ministerien, Zoll etc.).

⁴⁰ Vgl. MacGAFFEY/WINDSPERGER (1989).

⁴¹ Vgl. MBEMBE (1988).

Economic models of intrahousehold decisions attempt to understand the internal rules that motivate and guide patterns of resource allocation among members within a household. (Strauss et al. 2000:85)

1.2.2. HAUSHALTSÖKONOMIE JA ODER NEIN?

Innerhalb der Haushaltsdebatte hat es sich inzwischen als eine gängige Lehrmeinung herauskristallisiert, dass Haushalte nicht grundsätzlich kleinste ökonomische Einheiten sind.⁴² Haushalte werden zunehmend als dynamische Gebilde angesehen, die sich ökologischen und ökonomischen Gegebenheiten anpassen und dabei in soziale und ökonomische Netzwerke eingebunden sind. Autoren wie NETTING et al. (1984) betonen, dass eine reine Beschreibung des Haushaltes als morphologische Einheit und auf Ebene der von Mitgliedern vollzogenen Aktivitäten nicht ausreicht.⁴³ Von tragender Bedeutung seien zudem symbolische Dimensionen und die kulturelle Integriertheit von Haushalten (WILK 1997:35f).⁴⁴ Es wird davon ausgegangen, dass es innerhalb von Haushalten institutionelle Arrangements gibt, die Arbeitsteilung bestimmen, individuelle Entscheidungen beeinflussen und den Umgang mit Geld regeln (ebd.1994:371). Einen ähnlichen Haushaltsbegriff verwendet KABEER in ihrer Arbeit zu Genderhierarchien:

„The household is then seen as a useful analytical construct whose content and boundaries are determined by the wider social and political relations in which it is embedded. We will use the term ‚household‘ (...) to refer to the bundle of relationships in a society through which its primary reproductive activities are organized, recognizing that these frequently involve principles of kinship and residence“ (1994:114f).

Neuere Arbeiten wie die Betrachtung von Haushaltsökonomie, sozialen Netzwerken und Identität im Richtersveld (Südafrika) von BERZBORN (2004) zeigen, wie verschiedenen Strategien auch dann in unterschiedlichen Haushalten ablaufen können, wenn sie prinzipiell als Solidargemeinschaften funktionieren. BERZBORN betont, dass es sich bei Haushaltsmitgliedern um „(...) Individuen handelt, die unterschiedliche Interessen und persönliche Präferenzen haben und deren Zugang zu Ressourcen und Macht variiert“ (2004:8).

⁴² Dieser Haushaltsdefinition von PLATTNER (1989) geht eine lange Tradition voraus, in der von Haushalten als vereinte Entitäten ausgegangen wird (bzw. wurde) und in denen Mitglieder Ressourcen teilen und Pareto-Effizienz erreicht wird, siehe u. a. DEATON/MUELBAUER (1980), SINGH et al. (1986). In den Wirtschaftswissenschaften hat dieser Ansatz bis heute Bestand.

⁴³ Morphologie von Haushalten meint hier: Größe, Zusammensetzung, verwandtschaftliche Beziehungen; Aktivitäten: Produktion, Konsumtion, Distribution, Reproduktion, Sozialisation, Vererbung, Koresidenz; siehe auch BERZBORN 2004:8.

⁴⁴ Siehe zu diesem Aspekt auch GUYER (1981:99f).

Zwar fungiert in ihrer Studie der Haushalt als Untersuchungseinheit, doch es werden durch den Blick auf individuelle Strategien interessante Bezüge ermittelt zwischen dem unterschiedlichen Wohlstand oder Ressourcenzugang einzelner Haushalte und resultierenden Existenzsicherungsstrategien wie *pooling*⁴⁵ im Gegensatz zur Geldverwahrung in persönlichen Fonds (ebd.:231f). Die zitierten Ansätze berücksichtigen wichtige innerhäusliche Prozesse, die auch im Vorliegenden Berücksichtigung finden – darunter Allianzen, Arrangements, Netzwerke und individuelle Prämissen.

Die Autoren und Autorinnen gehen dabei davon aus, dass Haushalte klar definierte soziale und konzeptuelle Einheiten sind, für die es kulturspezifische Regeln, Rechte, Pflichten, Normen und Ideale gibt (WILK 1994:371). Damit haben Haushalte ökonomische Grenzen und Funktionen, die generalisierbaren Regeln häuslicher Organisation unterliegen. Unter fallspezifischen Bedingungen, wie sie im Richtersveld in Form solidarwirtschaftlich orientierter Haushalte vorliegen, erscheint dieser Blickwinkel hinreichend. Für die Betrachtung von Haushalten in zahlreichen westafrikanischen Gemeinschaften reicht er indes nicht aus. Denn Haushalte funktionieren in weiten Teilen Westafrikas weniger solidarwirtschaftlich als vielmehr im Sinne von Gemeinschaften, in denen gemeinsam gelebt, aber individuell akkumuliert wird.

Wie in vielen Nachbarländern fallen in Benin verheiratete Haushaltsmitglieder alltägliche Entscheidungen zur Einkommensgenerierung individuell.⁴⁶ Sie verwalten ihre Einnahmen und auch ihren materiellen Besitz vornehmlich getrennt.⁴⁷ Es findet nur in Ausnahmesituationen wie kostenaufwendigen Zeremonien oder Krankenbehandlungen punktuelles *pooling* statt.⁴⁸ Frauen und Männer üben individuell Kontrolle über Einkommen, Ausgaben und die Allokation produktiver Ressourcen aus. Die starke Heterogenität individueller Präferenzen innerhalb von Haushalten führt im Folgeschluss zu regelmäßigen

⁴⁵ *Pooling*: Erträge zusammenlegen (BERZBORN 2004:213f), siehe auch OSTROM (2000).

⁴⁶ Dies konstatierte LAWSON bereits vor rund dreißig Jahren zu den benachbarten Ewe: „Household expenditure patterns (...) certainly demonstrate that the household cannot be considered as a single unit in which effort and expenditure are directed towards optimizing welfare“ (1972:147). Auch McMILLAN betont bereits 1986 für die Mossi in Burkina Faso: “If only that simple household concept is used, important data are not collected and analyzed including (...) (1) the semiautonomous rights and obligations of different sub-household groups, (2) how goods and labor are distributed across household frontiers, and (3) variation in the size and composition of household units” (1986:262).

⁴⁷ Erwähnung finden Budgettrennung und getrennte Besitzverhältnisse in Westafrika z. B. bei BUSACKER/OBBELODE (1983) für die Moosi, DEY (1984) u. a. zu den Mandinke, DELUZ et al. (2001) zu Senegal, FÖRSTER/HOLZHAUSER (1987) zu den Senufo, GUYER (1977) für die Beti, MAIR (1969) für die Hausa und Nupe oder ROTH (1994) zu Burkina Faso. Besonders erstaunlich ist die weitestgehende Umgehung dieses Phänomens in manchen Werken, die ansonsten sehr vielschichtig Geschlechterdifferenzierungen fokussieren, siehe bspw. KASMANN/KÖRNER (1992) oder LACHENMANN/DANNECKER (2001).

⁴⁸ Ähnliches beschreiben GUYER zu den Beti in Kamerun (1988) und FAPOHUNDA zu den Yoruba in Nigeria (1988).

Verhandlungen darüber, wie viel Zeit beispielsweise Frauen für die gemeinsame Produktion aufwenden und wie viel Geld oder Güter sie dafür im Gegenzug erhalten. Die ausgeprägte wirtschaftliche Eigenständigkeit von Ehepartnern und -partnerinnen spiegelt sich nicht nur in teilautonomer Akkumulation und einer strikten Budgettrennung wider, sondern auch darin, dass sich ökonomische Transaktionen innerhalb von Ehen oder Familien häufig kaum von Marktbeziehungen unterscheiden: Es wird getauscht, gehandelt und gefeilscht.⁴⁹ Immer wieder bestätigten mir Marktfrauen, dass sie beispielsweise „ihren Reis bei dem kaufen, der am wenigsten verlangt“. Unterbietet ein Zwischenhändler den eigenen Ehemann, kommt es somit durchaus vor, dass eine Frau es vorzieht, ihre Ware lieber bei dem Händler zu kaufen.

Zu einer zentralen Folge der hochgradig individualisierten Strategien zählt das Auftreten *innerhäuslicher* Wohlstandsgefälle. Dabei zeigt sich erneut, wie verhandelbar normierte Strukturen sind: Gelangt eine Frau durch ihren ausgeprägten Geschäftssinn oder andere Kompetenzen zu Wohlstand, kann dies dazu führen, dass sie zur Haupternährerin ihrer Familie wird (oder bezüglich organisatorischer Entscheidungen das ‚Ruder in die Hand nimmt‘ (vgl. ONIBON-DOUBOGAN 2001:179). Da monetärer und materieller Besitz von Ehepartnern und -partnerinnen getrennt verwaltet werden und Erbrechte eher über die eigenen Verwandtschaftslinien verlaufen, kann die Ehefrau auch problemlos die Strategie wählen, ihren ‚erfolglosen‘ Mann zu verlassen.⁵⁰

Diese Grundstrukturen ländlicher beninischer Haushalte finden sich unter anderem in zahlreichen Beiträgen zur westafrikanischen Genderforschung wieder. Die nahezu ausschließlich weiblichen Autorinnen weisen beispielsweise nach, dass der Hauptteil an Arbeitstätigkeiten in der Reproduktion und dem Erhalt des physischen Wohlergehens⁵¹ bei den Frauen liege und diese somit mehr arbeiten würden (SMITH 1995). Andere lenken den Fokus auf die Abwesenheit eines funktionierenden Arbeitsmarktes, der Haushaltsmitglieder abhängig mache von innerhäuslicher Arbeitskraft (FAFCHAMPS 1993). Jane GUYER sieht Gründe für unterschiedliche Präferenzen westafrikanischer Eheleute vor allem darin, dass sich Ausgangspositionen von Frauen und Männern deutlich unterscheiden. Gleichzeitig gebe es zwischen ihnen relationale Zuständigkeiten, so dass weder Produktion noch Wohlstand verstanden werden können ohne Berücksichtigung der „shifting

⁴⁹ Siehe dazu auch PALMER (1991), die *gender segmentations* bei den Tiv im benachbarten Nigeria untersucht. Sie berichtet von haushaltsinternen Märkten, in denen Redistribution zwischen Mitgliedern die Form expliziter ökonomischer Transaktionen annimmt.

⁵⁰ Zu der hohen, durch Frauen bewirkten Scheidungsraten in westafrikanischen Ländern siehe bspw. FUNK (1988) oder BASSET (1988).

⁵¹ Kinderversorgung, Hygiene, Krankenpflege, Holz und Wasserholen, Kochen etc.

interrelationship of gender-specific decisions.“ Eine besondere Rolle spielen dabei Saisonalität und der jeweilige Kontext (1988:160f).⁵² Anders als bei GUYER (1988) und FAPOHUNDA (1988) überwiegt in der Genderforschung nicht nur generell, sondern auch speziell zu innerhäuslichen Strategien deutlich der Fokus auf weibliche Akteurinnen. Dabei wird die Heterogenität und starke Individualität von innerhäuslichen Präferenzen und Entscheidungen anerkannt. Dies gilt auch für einige explizit haushaltsökonomisch ausgerichtete Westafrikastudien. Einen zentralen Ausgangspunkt stellt dabei die alte Frage nach Effizienz und Versorgungsmodi von Haushalten dar (*Supply Response Debate*). Fokussiert wird häufig die niedrige Reaktion (*responsiveness*) auf Preisanreize bei der Übernahme produktionssteigernder Technologien innerhalb der *Cash Crop*-Produktion⁵³ (z. B. Reis in Gambia unter besonderer Berücksichtigung von Wandel und *Decision Making*, siehe WEBB 1989).

In substantivistisch geprägten Ansätzen wird die niedrige Reaktionsrate häufig damit begründet, dass Profitmaximierung kein vordergründiges Motiv darstelle. Es wird verwiesen auf die geringe Infrastruktur, fehlende Kreditmärkte, einen Mangel an *incentive goods* (BARETT 1994, WORLD BANK 1991) oder auch die hohe Abhängigkeit von Haushalten von der Eigenproduktion (DE JANVRY et al. 1991). Autorinnen wie WHITEHEAD (1990a, 1990b) setzen an dem bereits erwähnten Aspekt ständiger innerhäuslicher Verhandlungen an, die aus den unterschiedlichen Interessen und Präferenzen einzelner Haushaltsmitglieder resultieren. Sie betonen, dass Preisänderungen im *Cash Crop* konfliktgeladene Verhandlungen über die Verteilung von Erträgen und Investitionskosten begünstigen. Wie einleitend erwähnt, stellt Baumwolle im beninischen Kontext den wichtigsten *Cash Crop* dar. Die vorliegende Arbeit fokussiert unter anderem Einflüsse auf Entscheidungshandeln innerhalb der Baumwollproduktion. Es wird gezeigt, dass Preisschwankungen, gruppeninterne Konflikte oder Faktoren wie Regenmangel durchaus den Entschluss von Bauern beeinflussen, im nächsten Jahr erneut anzubauen. Darüber hinaus muss Effizienz⁵⁴ jedoch auch vor dem Hintergrund lokaler Wahrnehmungen von Rentabilität betrachtet werden. Die Ergebnisse belegen, dass beispielsweise

⁵² Eine Berücksichtigung heterogener *Intrahousehold Relationships* findet sich ab den frühen 1990er Jahren auch in der Armutsforschung. In diesem Kontext entwickelte man bspw. methodische Verfahren zur Analyse ungleichen Teilens innerhalb von Haushalten in so genannten Industrieländern (FINDLAY/WRIGHT 1994). Des Weiteren entstanden bspw. Arbeitspapiere zu Bezügen zwischen Kinderanzahl und Konsumverhalten in der Elfenbeinküste (PATTON 1993) oder zu Konsequenzen von Ungleichheit innerhalb philippinischer Haushalte (HADDAD/KANBUR 1989).

⁵³ *Cash Crop* (engl. für ‚Geld-Früchte‘): Agrarprodukte, die für den Export bestimmt sind und meist in Monokulturen angebaut werden.

⁵⁴ Effizienz (v. lat: *efficere*, bewirken) wird hier verstanden als das Verhältnis eines Nutzens zu dem Aufwand, der zu seiner Erreichung nötig ist. Bei effizientem Verhalten ist dieser Aufwand möglichst gering.

Analphabetismus oder mangelnde buchhalterische Kenntnisse zu Fehlkalkülen führen, deren Konsequenzen Effizienz beeinflussen und innerhäusliche Konflikte begünstigen. Allokationseffizienz stellt in der jüngeren Forschung zur westafrikanischen Haushaltsökonomie ein zentrales Thema dar.⁵⁵ Die Debatte dreht sich vornehmlich um die Rolle der Frau im Kontext von Effizienzanalysen, Ressourcenallokation, Ernährungssicherheit und Gesundheit. Autorinnen demonstrieren, dass höheres Einkommen von Frauen einen positiven Effekt auf Ausgaben für Ernährung und Bildung habe, während Ausgaben für Alkohol und Zigaretten abnehmen (HODDINOTT/HADDAD 1995 zur Elfenbeinküste, DOSS 1997 zu Ghana).⁵⁶ Studien, die explizit beide Geschlechter berücksichtigen, fokussieren besonders sozialen Wandel.

Schließlich gibt es neuerdings Versuche, im Kontext der Debatte um *supply response* geschlechtsbasierte Allokationsentscheidungen formal und mathematisch zu modellieren.⁵⁷ Mit SMITH/CHAVAS (1999) zu Burkina Faso liegt gar ein Versuch vor, Szenarien der Allokationseffizienz zu entwickeln. Untersucht werden dabei Auswirkungen der geschlechtsspezifischen innerhäuslichen Heterogenität auf die landwirtschaftliche Preispolitik im Baumwollsektor. Das Autorenteam entwickelt ein „semi-cooperative game-theoretic model of household decisionmaking“. Leider werden die hoch theoretisierten „decision sets“ (ebd.:20) nur für monogame Haushalte simuliert. Entscheidungsoptionen werden dabei anhand weniger Kernvariablen modelliert.⁵⁸ Die Annahme binärer Strukturen („semi-cooperative“) steht einer Anerkennung der Vielfalt an Entscheidungsoptionen entgegen, mit der innerhalb von Haushalten mal mehr, mal weniger kooperiert wird. Das Ergebnis der Operationalisierung ist dementsprechend spärlich. Obwohl Entscheidungen monogamer Haushaltsmitglieder in Burkina Faso ‚berechnet‘ werden, erfolgt zudem eine Verallgemeinerung für ‚westafrikanische Haushalte‘, die bekannterweise häufig polygyn sind: „(...) in nonresource pooling, West African agricultural households preference heterogeneity between women and men mutes supply response“ (ebd.:46). In polygynen Haushalten hängt Kooperation nicht zuletzt auch davon ab, wie gut sich die Nebenfrauen

⁵⁵ Allerdings gibt es zahlreiche Afrikastudien, in denen bspw. Armut auf regionaler oder nationaler Ebene analysiert wird, ohne die Haushaltsebene oder gar innerhäusliche Heterogenität zu berücksichtigen. Dies führt meines Erachtens zu einer starken Begrenzung der Aussagekraft, siehe bspw. ALI/THORBECKE (2000) oder FIELDS (2000).

⁵⁶ KENNEDY/BOUIS (1993) zeigen, dass *Cash Crop* zur Reduktion weiblichen Einkommens führen und die Einkommenskontrolle von Männern begünstigen kann. Andere belegen in diesem Kontext eine Zunahme weiblicher, von Männern kontrollierter Arbeitszeit (WHITEHEAD 1990a, FLEURET/FLEURET 1981, SAFILIOS-ROTHSCHILD 1985).

⁵⁷ Siehe UDRY (1996), UDRY et al. (1995), DUFLO/UDRY (2003). Die Autoren benutzen dazu das Programm ICRISAT.

⁵⁸ Diese Kernvariablen betreffen die gemeinsame vs. persönliche Produktion, Arbeitszeit, Preise, exogenes Einkommen u. a. zur Erstellung einer Formel zum „Level physischen Wohlergehens“ (ebd.:19).

verstehen. Dieser und ähnliche Sachverhalte erfordern einen Ansatz, der Präferenzstrukturen, persönliche Vorgaben und Handlungsstrategien individueller Haushaltsmitglieder ins Zentrum der Betrachtung rückt, was in Anknüpfung an die Bourdieu'sche Theorie der sozialen Praxis (Kap. 1.2.3) vorliegend stattfindet.

Es wird keine abschließende Wohlfunktionsfunktion für einzelne Haushalte angestrebt, wie dies häufig bei unitären Modellen der Fall ist. Dieser in der Haushaltsforschung bis dato dominante Ansatz basiert auf einer „(...) constrained maximisation of a single household welfare function“ (STRAUSS et al. 2000:86). Individuelle Präferenzen werden dabei unter festen Bezugsgrößen zu einer „objektiven Funktion“ aggregiert (ebd.:87). Siehe auch BEHRMANN (1997), HADDAD et al. (1997). Im Gegensatz dazu verweilt der Fokus vorliegend auf individuellem Entscheidendhandeln und dem Zugang zu den Ressourcen Arbeit und verschiedenen Kapitalsorten. Was generell für den Forschungsstand zu Westafrika zutrifft, kommt besonders in der Beninforschung zur Haushaltsökonomie bislang zu kurz: Unberücksichtigt bleiben Einflüsse auf Entscheidendhandeln, die beispielsweise in der (erlernten und an Erfahrungen rekurierenden) Angst vor Missgunst und innerhäuslichem Neid im Falle individueller Akkumulation begründet liegen.

Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt wird, spielt die einhergehende Furcht vor schadhaften okkulten Praktiken jedoch eine wichtige Rolle bei Entscheidungsprozessen innerhalb von Haushalten und wirkt sich unmittelbar (über Ausgaben für Schutzobjekte) auf das persönliche Budget aus. Nicht nur in diesem spezifischen Punkt weist der Forschungsstand zu Benin eklatante Lücken auf, sondern auch in der grundlegenden Anerkennung innerhäuslicher Heterogenität. In der Palette haushaltsökonomischer Analysen dominieren Haushaltsmodelle, die von gemeinsamen Präferenzen aller Mitglieder ausgehen. Bis heute entstehen Studien, die sich mit der Befragung von (überwiegend männlichen) Haushaltsvorständen zur Analyse lokaler Haushaltsökonomien begnügen (z. B. GABRE-MADHIN 2001, KHERALLAH et al. 2001, INSAE 2004, SCHOPP 2005). Nicht zuletzt innerhäusliche Wohlstandsgefälle bleiben dabei verdeckt, sind jedoch omnipräsent, wie es HILL bereits in den 1970er Jahren zu den benachbarten Hausa in Nigeria schildert:

„A considerable proportion of the wives of the poorest farmers were not as serious a predicament as their husbands (...) which insulated them to some degree from their husband's poverty“ (1972:147).

Ein anderes anschauliches Beispiel stellt die wissenschaftliche Beschäftigung mit Anbaugütern und deren monetärer Veräußerung dar. ADEGBIDI etwa untersuchte im Rah-

men des Hohenheimer SFB 308⁵⁹ die Agrarproduktionen zentralbeninischer Bariba-Bauern. Obwohl er eine fortschreitende Individualisierung von Anbaustrategien konstatiert (1997:27), verweilt seine Analyse auf Haushaltsebene. Adegbidi's Einschätzung von Vulnerabilität, die mit dem Verkauf von Subsistenzgütern zwischen den Ernteperioden steige, schildert zwar anschaulich die Situation des Haushaltsvorstandes. Doch ignoriert wird, dass Frauen durch den Handel häufig über ein ganzjähriges monetäres Einkommen verfügen, das dem Ehemann im Detail nicht bekannt ist. Zwar steigt die Unsicherheit mit Abnahme der Einkünfte des Mannes, doch gehört es zur gängigen Praxis, dass Frauen über interfamiliäre und familienunabhängige Austauschsysteme ‚Durststrecken‘ abfangen, was sich wiederum auf die Vulnerabilität von Haushalt und Individuum (inkl. Haushaltschef) auswirkt. Hier wird nicht nur innerhäusliche Heterogenität missachtet, sondern gleichsam die zentrale und strukturierende Relevanz ausgeprägter Geschlechterdifferenzen. Auch in Studien mit makroökonomischem Fokus liegt teils eine deutliche Vernachlässigung von Geschlechterperspektiven vor. Ein Beispiel stellt eine Studie von VAN DEN AKKER (2000) zu technischen und institutionellen Innovationen innerhalb der beninischen Landwirtschaft dar. Zwangsläufig sollte dieser Fokus einen Blick auf haushaltsinterne Entscheidungsprozesse beinhalten. Doch Bauernbefragungen werden ausschließlich mit „ausgewählten Landwirten“ durchgeführt, also mit Männern. Trotzdem wird dieser methodische Ansatz gleichzeitig als „genderspezifisch“ verortet (ebd.:133).

In der Gesamtsicht muss festgehalten werden, dass die oben beschriebenen Erkenntnisse zur Bedeutungsvielfalt individualisierter innerhäuslicher Strategien in westafrikanischen Haushalten innerhalb der Beninforschung bis dato kaum Berücksichtigung finden. Abgesehen von einigen akteurszentrierten Werken der Frauenforschung (z. B. MANDEL 2001, ONIBON-DOUBOGAN 2001) oder den Arbeiten von ELWERT (1979, 1984) dominieren agrarwirtschaftliche oder sozialwissenschaftliche Studien, die der beninischen Realität einen klassischen Haushaltsansatz ‚überstülpen‘. Dabei wird der Haushalt als Analyseeinheit betrachtet. Mit diesem Ansatz kommen nicht nur haushaltsinterne, sondern auch haushaltsübergreifende Strategien zu kurz. Ein Beispiel: Zwar fließt ein Teil des Ertrages, den viele Frauen aus ihrer Einbindung in translokale Netzwerke ziehen, in die häusliche Existenzsicherung. Sie steuern beispielsweise regelmäßig die Sauce für das gemeinschaftliche Abendessen bei. Wie viel monetäres Kapital sie darüber hinaus erwirtschaften, in die Warenzirkulation von Frauengruppen einspeisen oder für ihre Kin-

⁵⁹ SFB: (Universitärer) Sonderforschungsbereich.

der zur Seite legen, bleibt hingegen ihr Geheimnis. Diese Zusammenhänge sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Beschränken sich Vulnerabilitätsanalysen auf die Haushaltsbilanz (also das, was einzelne Mitglieder zum Haushalt beisteuern), entsteht ein falsches Bild.

Ein weiteres Problem stellt dar, dass systematisch Residenceinheiten (Gehöfte) mit Haushalten gleichgesetzt werden. In Kapitel 3.1.3.1 zu lokalen Residenzformen wird hingegen gezeigt, dass dadurch wichtige Netzwerke unberücksichtigt bleiben. In polygynen Haushalten kommt es beispielsweise mit Anstieg der Frauenanzahl vor, dass eine Frau das Gehöft verlässt und einen eigenen Haushalt gründet. Sie bewahrt jedoch den Status der Ehefrau und ist über zahlreiche Pflichten und Rechte weiterhin in den Haushalt ihres Mannes eingebunden (*foyer éclaté*).⁶⁰ Auch die Kohabitation mehrerer Haushaltsvorstände unter einem Dach bleibt unberücksichtigt. In lokalen Haushaltsdefinitionen taucht dieses Phänomen durchaus auf und bezeichnet das Zusammenleben mehrerer Haushaltsvorstände (z. B. Brüder) mit ihren Familien innerhalb einer Residenceinheit. Als Ergebnis von Free-Listings, Gesprächen und Beobachtungen resultiert für das ländliche Zentralbenin die folgende Haushaltsdefinition: Es handelt sich um einen Haushalt, wenn mindestens zwei der folgenden drei Kriterien zutreffen: Gemeinsamer Speicher, gemeinsame Küche, gemeinsame Felder. Dabei sei betont, dass der Speicher in der Regel ausschließlich vom Haushaltsvorstand verwaltet wird. Frauen besitzen eigene Kochstellen. Das Kriterium ‚gemeinsame Felder‘ schließlich ist darauf limitiert, dass Felder gemeinsam bearbeitet werden.

Bereits an dieser Lokaldefinition von Haushalten zeigt sich, wie unabkömmlich der Blick auf individuelle Strategien, Rechte und Pflichten innerhalb einzelner Haushalte ist. Neben einer ausgeprägten Heterogenität individueller Präferenzstrukturen und Verhandlungsoptionen existieren ethnien- und altersübergreifende Strukturen, die Handeln beeinflussen und durch Handeln ständig neu strukturiert werden. Diese Erkenntnis leitet unweigerlich zu einer tiefergehenden Betrachtung des Habitus-Begriffes von Bourdieu über und erfordert eine Reflexion des Zusammenspiels von Raum, Feld, Struktur und Handlung.

⁶⁰ Der frankophone Terminus *foyer éclaté* legt den Akzent auf die Zersplitterung (*éclat*) des Haushaltes, obwohl es sich meiner Beobachtungen nach eher um eine Abspaltung handelt.

Nichts hatte mich darauf vorbereitet,
die Ökonomie (...) als ein Glaubenssystem zu denken.
Pierre Bourdieu (2000a:15f)

1.2.3. HABITUS, FELD, RAUM UND HANDLUNG

Wie mehrfach angeklungen ist, stellt Pierre BOURDIEUs Theorie der Praxis und insbesondere die enthaltene „Habitustheorie des Erzeugungsmodus der Praxisformen“ (1976:164) ein theoretisches Instrumentarium für zentrale Aspekte der vorliegenden Arbeit dar. Nun war es keineswegs mein ursprüngliches Forschungsziel, lokale Realitäten mit Bourdieus Begrifflichkeiten zu erfassen. Vielmehr drängte sich diese Interpretationslinie erst bei der Endanalyse geradezu auf, da sie entscheidende Erklärungsmomente für spezifische lokale Zusammenhänge bietet, die den praktischen Gehalt des Religiösen in alltäglichen sozialen und ökonomischen Lebensäußerungen betreffen.

Insofern sei betont, dass keine durchgehende Umsetzung seines Gesamtkonzeptes vorliegt, die bereits bei der Datensammlung hätte beginnen müssen.⁶¹ Es galt, das ständig neu (re-)produzierte und doch so deutlich strukturierte Zusammenspiel kohäsiver und destruktiver Elemente zu verorten, die in Bezug auf okkulte Praktiken die gesellschaftliche Praxis in Zentralbenin dominieren. Da es unmöglich (und zudem für die vorliegende Interpretation unnötig) ist, das Lebenswerk eines großen Denkers auf wenigen Seiten zusammenzufassen, erfolgt der vorliegende Einblick in Bourdieus Grundkonzepte Habitus, Feld und Raum ausschnitthaft und in gezieltem Hinblick auf die soziale und ökonomische Praxis im Bereich religiöser Felder.⁶²

Bourdies Reflexionen zur Bedeutung spiritueller Phänomene für die soziale Praxis beginnen bereits in seinem Frühwerk zur algerischen Kabylei (1960er Jahre). Sie finden sich besonders anschaulich in seinen Texten zur Ökonomie des Heilsgeschehens wieder (in denen er vor allem seine Wahlverwandtschaft zu Max Weber reflektiert)⁶³ und speisen die Entwicklung seiner Habitustheorie. Von tragender Bedeutung ist dabei eine Erkenntnis, mit der er an wichtige Vordenker wie Durkheim und Weber anschließt und die mit der vorliegenden Arbeit eine empirische Erweiterung erfährt:

⁶¹ Ein Beispiel für diese Vorgehensweise liefert REHBEIN (2003) mit ihrem Versuch, Bourdieus Konzepte auf die Gesellschaft von Laos zu übertragen. Interessante Beiträge zu praxistheoretischen Erklärungsmodellen zentraler Ausschnitte des Sozialen (z. B. Technik, Wandel) anhand von Bourdieus Theorievokabular finden sich in EBRECHT/HILLEBRAND (2004).

⁶² Zur Theorie der sozialen Praxis siehe bspw. BOURDIEU (1976, 1982, 1987). Als Einführungsliteratur eignet sich bspw. SCHWINGEL (2005), speziell zum Habitus KRAIS/GEBAUER (2002) und als Überblick die knappe, aber prägnante Einleitung in ERBRECHT/HILLEBRANDT (2004).

⁶³ Herausgegeben wurde das Kompendium postmortem von EGGER et al. (2000).

Im Zentrum seiner Idee des praktischen Sinns (*sens pratique*) steht die Überzeugung, dass die geordnete gesellschaftliche Wirklichkeit eine praktische ‚Einverleibung‘ beim Menschen erfahre, die umgekehrt die Totalität aller seiner Lebensäußerungen bestimme. Was der Leib gelernt habe, das besitze man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern „das ist man“ (BOURDIEU 1987:135f). Der Akzent liegt dabei auf der Unbewusstheit und Impliziertheit von Erfahrungen und Wissen, auf dem vermittelten und vermittelnden Verhältnis von Körper und Geist.⁶⁴

Zum Verständnis dieser ‚Einfleischung‘ oder Verkörperlichung (*incorporation*), also der festen Verankerung des Habitus im Körper (leibliche *hexis*) und ihrem tragenden Einfluss auf menschliches Handeln am Beispiel der beninischen Gesellschaft bedarf es zunächst einer Einführung in die Konzepte von Habitus, Feld und Raum. Der vorliegende, an Bourdieu anlehende *praxisorientierte* Zugang zur Sozialität berücksichtigt dabei gleichzeitig die Dynamik und Regelmäßigkeiten der sozialen Welt. Soziale Aktivitäten werden als Konstitutionsprozesse sozialer Praxisformen verstanden, die eine Eigenlogik jenseits theoretisch festgelegter Regelsysteme besitzen. Im Folgeschluss wird davon ausgegangen, dass Handlungen nicht primär durch Rationalität und Intentionalität, sondern durch Anforderungen der Praxis angeleitet werden, wodurch Strukturbildungen in den Fokus rücken. Ich komme weiter unten auf darauf zurück, worin diese Strukturen bestehen können.

Im Gegensatz zur Rollentheorie, die trotz aller Kritik⁶⁵ bis heute in zahlreichen Werken als soziologische Elementarkategorie fungiert (DAHRENDORF 1964:15), legt Bourdieu mit dem Konzept des praktischen Sinns (*sens pratique*) und des Habitus im Aristotelischen Sinne den Akzent auf die Bedeutung der Erfahrung, Gewöhnung, praktischen Erinnerung und Körperlichkeit.⁶⁶ Individuum und Gesellschaft stehen sich dabei nicht als antagonistische Konzepte gegenüber, in deren Wirklichkeit soziale Rollen säuberlich trennbar wären. Vielmehr wird das soziale Subjekt von vornherein radikal als

⁶⁴ Dieses Plädoyer für eine begriffliche Expansion des Kulturellen in das Mentale und Körperliche findet sich vor allem in praxeologischen Kulturtheorien. Zu prominenten Beispielen zählen FOUCAULTs Analyse diskursiver und nicht-diskursiver Praktiken (z. B. FOUCAULT 1973), Max WEBERs Ansätze zur Ökonomie des Heilsgeschehens (1980) oder Judith BUTLER, die Geschlechtlichkeit als eine symbolische Ordnung analysiert und körperliche *Performances* in den psychischen Begehrensstrukturen instituiert (z. B. 1991, 1997).

⁶⁵ Siehe dazu bspw. KRAIS/GEBAUER (2003:67f).

⁶⁶ Aristoteles spricht dem handelnden Individuum Erfahrung (gr. *empeiria*), Können (*techne*) und Wissen (*episteme*) zu. Bei den Menschen entstehe „Erfahrung aus der Erinnerung, denn die wiederholten Erinnerungen schließen sich in der Verfügbarkeit einer einzigen Erfahrung zusammen, wie denn Erfahrung sowohl der Einsicht, wie dem Können ähnlich zu sein scheint“ (ARISTOTELES, 981a, zitiert nach GEHLEN 1977:27f). Allerdings sei betont, dass sich BOURDIEU an anderer Stelle sehr deutlich von Aristoteles abgrenzt, indem er bspw. dafür plädiert, sich „von der typisch aristotelischen Logik des *typologischen* Denkens [zu] befreien“ (EGGER et al. 2000:15).

vergesellschaftet gedacht und konstituiert sich Gesellschaft erst über die Praxis der Subjekte. Was ist damit gemeint? Ein kurzer Blick auf die Entstehung des Habitusbegriffes erleichtert den Zugang zu seinem Verständnis.

Bourdieu verbrachte im Zuge seines Wehrdienstes gegen Ende der 1950er Jahre mehrere Jahre in Algerien und schuf dort im Anschluss sein Frühwerk zu kabyllischen Bauern, denen durch die französische Kolonialisierung ein rasanter Wandel aufgezwungen wurde.⁶⁷ Er wies nach, dass rationales Handeln (des homo oeconomicus) keine universelle Art des Denkens darstellt⁶⁸ und Handeln, das von westlichen Denktraditionen (teils bis dato) als unökonomisch, nicht effizient oder gar irrational bewertet wird, eine eigene Logik und Kohärenz besitzt. In der Beschäftigung mit der Logik der Praxis entdeckte er Zusammenhänge zwischen der inneren Einstellung von Subjekten und dem Ganzen der Existenzbedingungen, unter denen sie leben.

Im bäuerlichen Kabylei-Beispiel zeigt er dies besonders anschaulich an Bezügen zwischen dem an mythisch-rituelle Erfordernisse gebundenen Ethos der Ehre, reziprokem Gabentausch und einem tiefen Misstrauen gegenüber Geld (1976).⁶⁹ Bourdieu sucht nach Erklärungen für die Selbstverständlichkeit und Gewissheit des alltäglichen Denkens und Wahrnehmens. Er begibt sich auf die (lebenslange) Suche nach einem gemeinsamen Erzeugungsprinzip der Praxis durch Betrachtung einheitlicher Züge von Handlungen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen. Wie sich zeigen wird, schließt dies die Betrachtung und Anerkennung gegenläufiger und kreativer Sozialpraktiken keinesfalls aus, darunter individuelle Handlungen, die im Zuge reflektierter Chancenabwägung ablaufen oder Strategien der bewussten Abgrenzung. Strategien sind dabei Produkte des ihnen als „Erzeugungsprinzip“ zugrunde liegenden Habitus (BOURDIEU 1976:165). Sie sind als solche weder regelhaft determiniert noch rational kalkuliert und entspringen dem individuellen oder geteilten sozialen Sinn für das Spiel um die Einsätze innerhalb der Felder. Ein Beispiel für Strategien der bewussten Abgrenzung stellt im beninischen Kontext die von mir höchst selten (nämlich bei genau einer Person) angetroffene Strategie dar, sich nicht und/oder niemals vor Schadenszauber und Hexerei zu schützen.

⁶⁷ Siehe dazu ausführlicher bspw. EGGER et al. (2000:153f), KÖNIG (2003:44f) oder SCHWINGEL (2005:14f).

⁶⁸ Diese utilitaristische Auffassung dominiert bis heute besonders die Wirtschaftswissenschaften. Sie findet sich ansatzweise bereits im 17. und 18. Jh. (z. B. Shaftesbury, Hutcheson, Smith) und wurde von Autoren wie Mill (19. Jh.) nachdrücklich in der ökonomischen Theorie verankert. Zu prominenten neueren Vertretern zählt Gary Becker (z. B. 1974). Zur dazu und zur Genese des homo oeconomicus KÖNIG (2003:12f) oder KIRCHGÄSSNER (1991:23f).

⁶⁹ Mit der Trägheit des Habitus (*hysteresis*) erklärt er dabei u. a. den ungeübten Umgang der Menschen mit dem neuen Gut Geld. „Im Umgang mit Geld wenig erfahren, haben sie dann ihr kleines Kapital oft in kurzer Zeit aufgebraucht, und sahen sich gezwungen, sich als Landarbeiter zu verdingen oder in die Städte zu flüchten“ (BOURDIEU 2000a:39).

Als die zentrale Bedingung sozialer Praxis erkennt Bourdieu den Habitus (Pl.: die Habitus). Dabei handelt es sich um „ein System verinnerlichter Muster (...), die es erlauben, alle typischen Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen einer Kultur zu erzeugen – und nur diese“ (BOURDIEU 1970:143). Damit ist der Habitus ein „Produkt der Einprägungs- und Aneignungsarbeit“ (ebd. 1976:188) des jeweiligen Akteurs. Bourdieu spricht jedem Menschen einen (und nur einen) Habitus zu, der grundlegende Schemata bezeichnet, nicht die jeweilige Ausprägung. Von Geburt an beginnt der Prozess dieser Inkorporation von Erfahrungen, die mit anderen Individuen geteilt werden können (Homologie).⁷⁰ In Übertragung auf die vorliegende Arbeit zählen zu inkorporierten Erfahrungen homologer Ausprägung beispielsweise spezifische Ernährungsmuster, die zentrale Strategie reziproken Gabentausches oder die über Geschichten und/oder Erlebnisse stetig bekräftigte Bewusstwerdung um eine allgegenwärtige Existenz spiritueller Kräfte.

Der Habitus ist dabei nicht das ausschließliche Prinzip allen Handelns, sondern „ein Produktionsprinzip von Praktiken unter anderen“ (BOURDIEU 1989:397). Er schreibt keine konkrete Praxis vor, begrenzt aber durch seine zusammenhangs- und situationsübergreifende Systematik den Spielraum dessen, was möglich ist. Ein Beispiel stellt der Umgang mit Neid und Konkurrenz von Mitmenschen im dörflichen Kontext Benins dar. So kann ein mittelloser Bauer nicht von einem Tag auf den anderen viel Geld akkumulieren, ohne der Gefahr von Neid und resultierenden Ausgrenzungsstrategien oder okkulten Angriffen ausgesetzt zu sein. Im lokalen Wissen ist die Unmöglichkeit, schadlos im Alleingang ohne Umverteilung Geld zu verdienen, fest verankert. Im Folgeschluss wird die betreffende Person sich des ihr zugänglichen Handlungsrepertoires bedienen, um diese Gefahr für Leib und Seele abzuwenden. Zu geläufigen Optionen zählen dabei Redistribution, Reziprozität, Geheimhaltung und/oder finanzielle Investitionen in okkulte Schutzobjekte.

Der Habitus, der diese Optionen verinnerlicht hat, ist „(...) ein sozial konstituiertes System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das durch Praxis erworben wird und konstant auf praktische Funktionen ausgerichtet ist“ (BOURDIEU/WACQUANT 1996:98). Zu Dispositionen zählen beispielsweise spezifische Denkschemata, ästhetische Maßstäbe zur Bewertung kultureller Objekte oder Praktiken (Ge-

⁷⁰ Der Begriff der Homologie zielt auf eine systematische Gleichheit ab. BOURDIEU erstellt dabei enge Bezüge zur ‚Wahlverwandtschaft‘ (Weber) und ‚Strukturaffinität‘ (Saussure). Siehe BOURDIEU (1970:125). Er wirft Strukturalisten wie Lévi-Strauss und Althusser einen Determinismus vor, mit dem soziale Akteure zu blinden Trägern objektiver Strukturen erklärt würden. Die gängige Kritik, Bourdieu verlagere den Determinismus lediglich ins Innere der Akteure ohne ihn zu überwinden, enthebelt bspw. SCHWINGEL mit dem Argument, dass bei Bourdieu „lediglich Grenzen möglicher und unmöglicher Praktiken festgelegt [werden], nicht aber die Praktiken an sich“ (2005:69).

schmack) und Handlungsschemata.⁷¹ So wirkt sich beispielsweise die Ansicht eines Jugendlichen, Operetten seien ‚abartig und etwas für Spießer, Rock-Konzerte hingegen das Größte‘ strukturierend auf sein praktisches Handeln aus, wenn er zu Weihnachten einen Gutschein über einen Konzertbesuch seiner Wahl erhält. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er sich nicht für Rossini, sondern eher für seine Lieblingsgruppe Kiss entscheiden wird.

Dispositionen werden improvisiert, erfunden und kreativ kombiniert. Dauerhafte Gewohnheit wird mit Hilfe körperlicher Prozesse gespeichert, ist zukunftsgerichtet und stellt eine Anlage für künftiges Handeln dar (beispielsweise eine Gänsehaut bei dem Jugendlichen, wenn er zwanzig Jahre später seine alten Kiss-Platten findet und sich entschließt, sie aufzulegen). Man kann sich praktische Dispositionen als Schemata von Zeichen vorstellen, die Urteile, Denken und Wahrnehmungen des Einzelnen gemäß den Anforderungen der Felder organisieren. Theorie, Ethik und Ästhetik sind demnach bei Bourdieu unauflöslich in der Alltagspraxis und den zugrunde liegenden generativen Schemata miteinander verknüpft (vgl. dazu SCHWINGEL 2005:63). Dispositionen entsprechen dabei

„(...) einer je spezifischen Klassenlage als einem Ensemble von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, zugleich auch einer relational definierten Position, einem *Rang* innerhalb der Klassenstruktur und sind mithin immer, zumindest objektiv, auf die an andere Positionen gebundenen Dispositionen gebunden“ (BOURDIEU 1994:382).

Dispositionen sind als Habitus der Akteure abgelagert und bieten ein

„(...) Reservoir an Kombinationsmöglichkeiten, um aus der Wahrnehmung der Welt die *unterschiedlichsten* Urteile und Handlungen ableiten zu können. (...) Sie kombinieren sich gemäß ihrer Möglichkeiten und bringen Urteile, Einstellungen, Gefühle, Bewegung, Praktiken und, schließlich, *Sinn* hervor, gemäß den Anforderungen der Felder oder auch über sie hinaus, die Felder selbst verändernd.“ (SCHÄFER 2004:137).

SCHÄFER (über Bourdieu) bringt hier eine weitere zentrale Erzeugungsebene sozialer Praxis ein: Felder. Im Sinne von Bourdieu resultiert Praxis aus dem Zusammenspiel von Habitus und Feldern (*champs*), die untereinander in dialektischer Beziehung stehen. Bevor der hier fokussierte Aspekt der Verkörperlichung von Erfahrungen und Wissen ausführlichere Beachtung findet, ist kurz auf diese Praxisfelder und ihr Zusammenspiel mit dem sozialen Raum einzugehen.

⁷¹ Theorie, Ethik und Ästhetik sind demnach bei Bourdieu unauflöslich in der Alltagspraxis und den zugrunde liegenden generativen Schemata miteinander verknüpft (vgl. dazu SCHWINGEL 2005:63). Dispositionen entsprechen dabei „einer je spezifischen Klassenlage als einem Ensemble von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, zugleich auch einer relational definierten Position, einem *Rang* innerhalb der Klassenstruktur und sind mithin immer, zumindest objektiv, auf die an andere Positionen gebundenen Dispositionen gebunden“ (BOURDIEU 1994:382).

Wie bereits erwähnt, legt Bourdieu Grundsteine für diese Konzepte bereits in seinen frühen Algerienstudien. Als er anschließend nach Frankreich zurückkehrt, grenzt er sich mit Hilfe von Max Webers historisch angelegter Religionssoziologie vom ökonomischen Determinismus ab, um seinen Erkenntnissen anschließend mit Karl Marx eine materialistische Wendung zu geben und sich „den ‚materialen‘, ökonomischen und sozialen Möglichkeitsbedingungen eines je besonderen ökonomischen Habitus“ zuzuwenden (siehe dazu EGGER et al 2000b:156).⁷² Sein Fokus auf die materiale, soziale Verfassung des Immateriellen und der symbolischen Formen führt ihn zu einem heuristischen Begriff der Praxisfelder als weitere Strukturebene. Sie sind als „historisch konstituierte Spielräume mit ihren spezifischen Institutionen und je eigenen Funktionsgesetzen“ (BOURDIEU 1992a:111) anzusehen. Damit sind sie eigenständig und lassen sich trotz ihrer engen Verflechtung abgegrenzt voneinander betrachten.

Ein Beispiel stellt die Wirtschaft mit eigenen Marktgesetzen dar oder die Religion mit spezifischen Institutionen wie der Priesterschaft. Auch Bildung, Wissenschaft oder Kunst sind (je nach Untersuchungsgegenstand) mögliche Felder. Wie einzelne Habitus sind sie im ständigen Wandel begriffen. BOURDIEU betont allerdings die Abnahme der Flexibilität des Habitus mit dem fortschreitenden Alter. Dies dürfe nicht als biologistische Determination missverstanden werden, sondern erkläre sich über die Verfestigung bestehender Dispositionen. Frühe Erfahrungen würden nicht ersetzt, sondern durch spätere transformiert und spezifiziert (1976:188).

Die Suche nach einer eindeutigen, geschlossenen Bestimmung des Feld-Begriffs würde, wie ENGLER richtig betont, die Absicht dieses Konzeptes verfehlen, nämlich offen zu sein für empirische Forschung (2003:241). Vielmehr bestimmt Bourdieu den mit der vorliegenden Arbeit vertretenen Feldbegriff relational, wie das folgende Zitat verdeutlicht.

„Analytisch gesprochen wäre ein Feld als ein Netz oder eine Konfiguration von objektiven Relationen zwischen Positionen zu definieren. Diese Positionen sind in ihrer Existenz und auch in ihren Determinierungen, denen die auf ihnen befindlichen Akteure und Institutionen unterliegen, objektiv definiert, und zwar durch ihre aktuelle und potenzielle Situation (situs) in der Struktur der Determination der verschiedenen Arten von Macht (oder Kapital), deren Besitz über den Zugang zu den in diesem Feld auf dem Spiel stehenden spezifischen Profiten entscheidet (...)“ (BOURDIEU/WACQUART 1996:127).

⁷² Nicht zuletzt dem strukturalistischen Paradigma der ‚Macht der Regel‘ erteilt er anschließend in Studien zum bäuerlichen Heiratsverhalten in seiner Heimatstadt Béarn eine Absage und dechiffriert so genannte Heiratsregeln als Heiratsstrategien (ebd.).

In diesem Netz nehmen Individuen (je nach Dispositionen und Kapitalzugang) heterogene Positionen ein. Habitus und Feld sind also gewissermaßen die „zwei Seiten der Medaille des Sozialen“ (SCHWINGEL 1995:76), die „Leib gewordene und Ding gewordene Geschichte“ (BOURDIEU 1985a:69).

Felder sind dabei als externe Strukturen zu verstehen, der Habitus vermittelt zwischen ihnen und der Praxis seiner Träger. Zwar bewerte ich vorliegend soziale, ökonomische und auch spirituelle Felder als untrennbar miteinander verflochten. Dies widerspricht jedoch nicht dem Bourdieu'schen Ansatz, wonach sich Felder aufgrund der unterschiedlichen Bereitstellung von Dispositionen und Kapitalarten, auf die ich weiter unten zu sprechen komme, eigenständig betrachten lassen. Oder anders formuliert: Auch wenn Wirtschaft und Soziales in Benin auf das Engste verquickt sind, lassen sich jeweilige Kernstrukturen (z. B. ökonomische Kalküle oder Heiratsstrategien) darstellen. An dieser Überzeugung orientiert sich der Aufbau der vorliegenden Arbeit (siehe Gliederung). Der Feldbegriff wird (anders als bei Bourdieu) in Pluralform verwendet, da keine Identifikation von (Merkmals-)Klassenbildungen der Gesprächspartner/innen vorliegt und somit nicht von *einem* spezifischen sozialen, ökonomischen oder religiösen Feld ausgegangen werden kann.

Bourdieu verdeutlicht die Eigenständigkeit von Feldern anhand der Spiel-Metapher: Ähnlich wie in der Wirtschaft oder Politik gebe es im Fußball oder Schach jeweils spezifische konstitutive Regeln, deren Anerkennung Partizipation voraussetze und gleichzeitig einen hohen strategischen Variationsspielraum für den oder die Einzelnen bereitstelle (vgl. KRAIS/GEBUR 2002:56f). Konsens schließt dabei Konflikte nicht aus. Konkrete Praktiken lassen sich als einzelne Spielzüge begreifen, die auch bei strenger Regelbefolgung nicht vorherbestimmbar sind. Die Funktion des Feldbegriffes resümieren anschauliche EGGER et al.:

„Der Begriff des ‚Feldes‘ dient also nur dazu, jene ‚objektiven‘ Beziehungen zu verdeutlichen, die dem Handeln ‚Sinn‘ verleihen, sich *in ihm zeigen*, ohne notwendig *reale* Beziehungen auszudrücken – eine ‚Wiederholung‘ dessen, was der Habitus als generisches Prinzip eines ‚objektiven Sinns ohne subjektive Absicht‘ bewerkstelligt. Das ‚Feld‘ ist *nicht real*, aber das *Verhalten*, das Wahrnehmen und Fühlen, Denken und Handeln der Menschen geschieht *so, als ob* sie seinen ‚Kräften‘ gehorchten“ (ebd. 2000b:167).

BOURDIEU legt in seiner metaphorischen Rede von „Kraftfelder[n]“ (1985b:74) den Akzent auf die ständige Verhandlung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen.⁷³ Dieser

⁷³ Dies führt in seiner Rezeption häufig zu der bis heute verbreiteten Meinung, es handle sich vorrangig um eine Kulturosoziologie der Ungleichheit. Zum reduktiven Charakter dieser Anschauung siehe ERBRECHT/HILLEBRANDT (2004:7f).

Aspekt ist für die vorliegende Betrachtung religiöser Felder von tragender Bedeutung. Denn immer geht es auch um den Kampf um Positionen, Ansehen und die Auslotung der spezifischen Konstellation von Kapitalarten: „Kampffelder, auf denen um Wahrung oder Veränderung der Kräfteverhältnisse gerungen wird“ (ebd.).⁷⁴ Übertragen auf die Ökonomie magisch-religiöser Felder bietet dieser Ansatz ein taugliches Instrument zum Verständnis von Handlungsstrategien betuchter Seher und Seherinnen, die Strategien wie Geheimhaltung gewinnbringend einsetzen, um ihre mächtige (und lukrative) Position zu legitimieren oder gar zu monopolisieren.

Was nun die im ‚Spiel‘ verfügbaren und eingesetzten Kapitalarten (*enjeux*) anbelangt, so determiniert eine bestimmte Kapitalsorte „gleich Trümpfen in einem Kartenspiel (...) die Profitchancen im entsprechenden Feld“ (BOURDIEU 1985a:10). Kapital und Feld bedingen sich, so „dass es so viele Formen von Arbeit gibt wie Felder und dass man die mondänen Aktivitäten der Aristokraten genauso wie die religiösen Tätigkeiten des Priesters (...) als spezifische, auf Wahrung oder Mehrung spezifischer Formen von Kapital ausgerichtete Formen von Arbeit ansehen muss“ (1992a:112).

Die von Bourdieu unterschiedenen Kapitalarten lassen sich am Beispiel beninischer Mittler/innen zwischen profanen und religiösen Feldern erläutern, deren Spielregeln – so die hier vertretene These – teils hochgradig ökonomischer Natur sind: Die Akkumulation von *ökonomischem Kapital* (Geld, Produktionsmittel etc.) spielt in diesen Kreisen offiziell nur eine sekundäre Rolle. Oft wurde mir mitgeteilt, das Sehen sei eine Berufung und damit Verpflichtung. De facto mehrt sich jedoch der Zugang für Seher/innen zu ökonomischem Kapital mit der Zunahme (und Umsetzung) von Spezialwissen und damit an inkorporiertem *kulturellem Kapital*.⁷⁵ Der Erwerb dieser Fähigkeiten erfolgt beispielsweise über nächtliche Dialoge mit Verstorbenen und erfordert ein hohes Maß an Eigenleistungen. Seine ‚Währung‘ ist investierte Zeit und Energie. Der Preis kann sehr hoch sein: Viele Sehende beschreiben ihre ‚Lernzeit‘ als eine mühselige, einsame und oft entbehrungsreiche und langwierige Phase ihres Lebens. Zur Umsetzung des Wissens und

⁷⁴ Diese stark an Karl Marx anlehrende Sichtweise auf menschliche Interaktion hat viel Kritik hervorgerufen, die m. E. jedoch nicht das Fundament von Bourdieus Ansatz berührt. Zur Erklärung der Entstehung von Kapital und Kämpfen um soziale Positionen hält es REHBEIN für fruchtbarer, „diese Begriffe der Analyse moderner Gesellschaften vorzubehalten und eine allgemeinere Kategorie der ‚Ressourcen‘ einzuführen – die bspw. als Kapital und in Kämpfen eingesetzt werden *können*, aber eben nicht immer so eingesetzt werden *müssen*“ (2003:82). WAGNER kritisiert bspw., eine hinreichende Erklärung von Strategie und Sinn könne erst entstehen, „wenn Bourdieu bei der Krise und nicht bei der Routine ansetzen würde“ (2003:228).

⁷⁵ Bourdieu unterscheidet bzgl. des kulturellen Kapitals (1.) das Inkorporierte (Denk- und Handlungsschemata, z. B. Geschmack, Wissen, Bildung), (2.) das Objektivierte (kult. Güter wie Bücher, Instrumente) und das (3.) für den vorliegenden dörflichen Kontext nicht relevante Institutionalisierte (akademische Titel, Schulabschlüsse etc.). Zu seinem Kapitalbegriff siehe u. a. BOURDIEU (1983).

damit verbundenen Anhäufung ökonomischen Kapitals (Geld) sind Seher und Seherinnen unter anderem auf „Beziehungsarbeit“ (BOURDIEU 1992b:67) angewiesen, also auf die Ausnutzung „eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten *Beziehungen* gegenseitigen Kennens oder Anerkennens“ (ebd:63). Sprich, auf die Akkumulation *sozialen Kapitals*. Denn nicht der Seher geht zum Kunde und bietet dort seine Dienstleistungen an, sondern er wird gerufen oder aufgesucht. Werbung neuer Anwärter/innen für Konsultationen erfolgt nahezu ausschließlich über Mund-zu-Mund-Propaganda. Diese Vernetzungs- und Beziehungsarbeit leisten Personen, die spirituelle Dienstleistungen anbieten, in Westafrika oft über hunderte von Kilometern hinweg.

Zur Legitimation ihrer Machtposition sind Anerkennungsakte nötig, denn wer als Seher oder Seherin keinen kompetenten und seriösen Ruf hat (Angebot), wird wenig Kundenschaft haben (Nachfrage). Die Sicherung von Prestige und Renommee lässt sich auch als Akkumulation von *symbolischem Kapital* beschreiben, als „wahrgenommene und als legitim anerkannte Form der drei vorgenannten Kapitalien“ (1985a:11). Kapitalsorten sind Einsätze (*enjeux*), die in verschiedenen Feldern auf dem Spiel stehen. Ebenso wie der Habitus und das Feld bedingen sich Kapital und Feld gegenseitig. Das Ergebnis: Praxis. Als Formel lässt sich das beschriebene Wirkgefüge wie folgt darstellen:

$$\text{„}[(\text{Habitus}) (\text{Kapital})] + \text{Feld} = \text{Praxis}\text{“}^{76}$$

Auch wenn im Bourdieu'schen Sinne in verschiedenen Feldern unterschiedliche Spielregeln gelten, zeigt das beninische Beispiel, dass sich in sozialen, ökonomischen und religiösen Feldern teils sehr ähnliche Handlungsstrategien finden lassen, darunter Hierarchisierung, Geheimhaltung und die Fortschreibung ausgeprägter Geschlechterdifferenzen. Vorliegend werden Felder deshalb besonders in Hinblick auf ihre unscharfen Grenzen betrachtet. Diese Notwendigkeit belegt das Beispiel ausgeprägter Geschlechterdifferenzen, auf das ich aufgrund seiner tragenden Bedeutung etwas ausführlicher eingehen möchte.

Denn Geschlechterdifferenzen nehmen als ‚Spielregeln‘ in allen untersuchten Feldern eine Schlüsselposition ein. Ihre Konstitution wird durch Ressourcenverfügbarkeiten beeinflusst, ist in Institutionen eingelagert und wird durch Handeln abgesichert. Institutionen sind dabei allgegenwärtige und wandelbare Elemente gelebter Kultur (darunter Normen, Rechte oder Gesetze). Sie „schränken einerseits das Entscheidungsverhalten ein, vermitteln andererseits aber auch Motivationen und Orientierungshilfen für die Überwin-

⁷⁶ BOURDIEU (1994:174).

„dung von Unsicherheiten“ (RÖSSLER 2005:96f).⁷⁷ Ein Beispiel stellt die im gesamten Untersuchungsraum dominierende patrifokale Sozialstruktur dar. Wie einleitend dargestellt, nehmen in der Forschungsregion patrizentrische Bindungen über die Vaterlinie in Erb-, Heirats- und Residenzregeln ein größeres Gewicht ein als matrizenrische Bindungen über die Mutterlinie.⁷⁸ Handeln vollzieht sich im Bourdieu'schen Sinne rekursiv zu Institutionen und (Spiel-)Regeln, in denen Machtstrukturen, Rechtssprechung, Hierarchien, Erbrechte und auch der Zugang zu Land von Männern dominiert werden. Gleichzeitig werden diese Strukturen durch individuelle Interaktion immer wieder neu formuliert.

Den Status der beninischen Frau stuft HEDJI als „den Männern untergeordnet“ ein. Das Bild der männlichen Überlegenheit werde Mädchen früh „eingetrichtert“, die Frau sei ihres Mannes Eigentum (1996:50). Ähnliches konstatiert TURTOE-SANDERS zum benachbarten Nigeria (1998:1). Wie sich im Verlauf der Arbeit zeigen wird, bedeutet Patrifokalität jedoch nicht zwangsläufig, dass Frauen in solchen Systemen untergeordnet oder gar auf Haushaltsebene machtpolitisch marginalisiert sind, wie es die feministische Forschung für patrilineare Systeme lange Zeit hervorhob.⁷⁹ Statusgefüge und Spielregeln existieren, doch sie unterliegen personen- und interaktionsspezifischen Auslotungen und treffen auf individuelle Dispositionen (Habitus). Persönliche Interessen, Präferenzen und biographische Erfahrungen spielen bei ihrer Ausprägung ebenso eine Rolle wie die Verfügbarkeit von Kapitalia wie Prestige und sozialer Kompetenz.

Mit dem Zusammenspiel von Habitus und Geschlecht hat sich BOURDIEU in seinen empirischen Arbeiten zur männlichen Herrschaft als einer der wenigen männlichen Autoren bereits in seinem Frühwerk recht ausführlich beschäftigt (1976).⁸⁰ Auch in späteren Arbeiten zur ‚modernen‘ französischen Gesellschaft rücken Geschlechterdifferenzen in

⁷⁷ Zur Theorie der Institution siehe bspw. DURKHEIM (1965). Institutionen als Untersuchungsfeld rückten besonders im Zuge der Neuen Institutionenökonomik ins Forschungsinteresse. Sie stellt keine einheitliche Denkrichtung dar, sondern eher einen übergreifenden Rahmen. Siehe bspw. ACHESON (1994b, 2002), BATES (1994), BERKES (1989), BROMLEY (1992), ENSMINGER/RUTTEN (1991). Eine umfassende Diskussion liefern KORTE/SCHÄFERS (1998:97f). Im Gegensatz zu Institutionen sind Organisationen „Instrumente zur Erreichung spezifischer Ziele oder Zwecke, d. h. von bestimmten Zuständen oder Ergebnissen, die durch das bewusst geregelte Zusammenwirken von Menschen und die Nutzung von Mitteln erreicht werden sollen“ (ebd.:107), z. B. Schulen, Krankenhäuser oder Firmen.

⁷⁸ Zu matrifokalen Aspekten der patrilinearen Gesellschaft siehe bspw. ROOST VISCHER (1997a) zu den Moose in Burkina Faso.

⁷⁹ Vgl. BOSERUP (1970), FRIEDL (1975), LERNER (1986), ORTNER/WHITEHEAD (1981), ROSALDO/LAMPHERE (1974), SANDAY (1981). Besonders die Forschung zu matrilinearen Gesellschaften förderte eine dualistische Sichtweise zwischen Patrilinearität im Sinne von ‚Patriarchat, Frauenunterdrückung‘ gegenüber Matrilinearität im Sinne von ‚höherer Status und besserer Ressourcenzugang der Frauen‘. Siehe dazu bspw. DI LEONARDO (1991).

⁸⁰ Zur Nutzung der Konzepte von Bourdieu in der Frauen- und Geschlechterforschung siehe bspw. ENGLER (2003). Interessante Perspektiven und Grenzen seines Beitrags zur Soziologie der Geschlechterverhältnisse eröffnet RADEMACHER (2004).

seinen Blickwinkel (z. B. 1997:201). In den *Feinen Unterschieden* (1994:185f u. a.) schließlich dechiffriert er die Kategorie Geschlecht als zentrales Element seines Modells des sozialen Raumes, an das die vorliegende Arbeit anlehnt, ohne andere sozialwissenschaftliche Betrachtungen des Verhältnisses von Raum und Kultur⁸¹ unbeachtet zu lassen. Wie angekündigt, gilt es nun, den hier eingesetzten Raumbegriff zu erörtern.

Besonders mit Entwicklung der Raumanthropologie (BOLLNOW 2004) sind inzwischen unzählige Untersuchungen sozialer, aber beispielsweise auch sakraler Räume entstanden.⁸² Mit der erhöhten Mobilität von Personen und kulturellen Formen über Migration und mit Zunahme globaler Netzwerke, des Konsumkapitalismus und neuer Formen der Telekommunikation erfährt der Ort selbst zunehmend eine Infragestellung. Heterogenität und Offenheit stellen seither die eindeutige Verortbarkeit des Kulturellen in Frage. Im Vorliegenden verstehe ich den Raum nicht als eine Summe abgrenzbarer Orte, die sich in ihrer Ausgedehtheit endgültig fassen lässt, sondern als ein dynamisches und relationales System von Positionen in einer umfassenden, aber nicht endgültig zu definierenden Ausgedehtheit (DICKHARDT 2001:10).

Eine ähnlich heuristische Auffassung von Raum vertritt Bourdieu. Sein multidimensionales Konzept des sozialen Raumes entstand in deutlicher Abgrenzung von Ansätzen, die Gesellschaftshierarchien vorrangig an der Einkommensverteilung messen. Dass dieses letztere Modell für Westafrika nicht greift, zeigt das beninische Beispiel: Hauptfaktoren sozialer Differenzierung resultieren keineswegs nur aus dem unterschiedlichen Zugang zu ökonomischem Kapital. Von zentraler Relevanz ist gleichsam die Verfügung über Handlungsressourcen oder Kapitalsorten wie Prestige und Wissen.

Räume entstehen in der gegenseitigen und dynamischen Bedingung von Struktur und Handeln, die im Bourdieu'schen Sinne von den Akteuren und Akteurinnen konstruiert und gestaltet werden, indem diese Position beziehen.⁸³ Soziale Felder bilden dabei die dynamische Handlungsebene, das „Spielfeld“ innerhalb sozialer Räume (1985b:734). Auf diesem Spielfeld interagieren Personen vor dem Hintergrund sozialstruktureller Handlungsoptionen und persönlicher Vorgaben, Präferenzen und Interessen, wobei „Stel-

⁸¹ Die Liste theoretischer Diskussionen des Verhältnisses zwischen Raum und Kultur ist lang; siehe bspw. BOURDIER/ALSAYYAD (1989), DOUGLAS (1972), OLIVER (1980), RAPOPORT (1982), YATES (1989). Eine interessante grundlagentheoretische Arbeit am Beispiel Fijis liefert DICKHARDT (2001).

⁸² Z. B. FERNANDEZ (2003), siehe auch: DFG-Graduiertenkolleg „Raum und Ritual“ der Johannes Gutenberg Universität Mainz, <<http://www.uni-mainz.de/Organisationen/RaumRitual/forschun.htm>> (14.11.2005).

⁸³ Die Verknüpfung von Raum und Handlung geht übrigens vor das 19. Jahrhundert zurück. Sie setzte spätestens ein durch Schopenhauers supraethische Kritik an Kant und dessen Idee des Raumes als transsubjektive (und objektive) Form jeder möglichen Anschauung. Siehe auch DECHNER (1996:221-238).

lenwechsel und Ortsveränderungen nur um den Preis von Arbeit, Anstrengungen und vor allem Zeit zu haben“ möglich sind (BOURDIEU 1985a:13). Mit DICKHARDT formuliert ist Raum somit „immer nur als konstituierte Räumlichkeit der Praxis und als die Praxis konstituierende Räumlichkeit fassbar (...), nicht aber als eine dauerhaft definierbare Einheit losgelöst von den praktisch tätigen Akteuren und Akteurinnen“ (2001:18). Räume werden vorliegend als Ausdrücke der Konstitutionsleistungen von Subjekten aufgefasst⁸⁴ und erhalten ihre Gestalt erst durch die Sinnordnung, innerhalb derer sie sich generieren. Diese Sinnfunktionen erschließen sich über die Betrachtung verschiedener Felder. Sie lassen sich aufgrund ihrer hohen Dynamik zwar niemals hinreichend beschreiben, es ist aber möglich, ihnen eigene Spielfelder, Strukturmomente und Handlungsmuster zu benennen, die sich zu einer relationalen Gesamtsicht auf soziales und ökonomisches Handeln formieren.

Zu Raum konstituierenden Elementen zählen dabei unter anderem symbolische Formen (im beninischen Fall bspw. Hierarchien und Glaubensvorstellungen) oder lokale Wahrnehmungen des physisch-konkreten Lebensraumes (siehe Kap. 2.2.3). Der Unterschied zwischen Feld und Raum besteht in Bourdieus Konzeption darin, „dass auf einem Feld jeweils *spezifische* Formen des Kapitals und des Handelns (bzw. von Dispositionen) relevant sind“ (REHBEIN 2003:85). Das Konzept des sozialen Raumes hingegen bildet Zusammenhänge zwischen Kapital, sozialen Positionen und den Dispositionen des Handelns ab. Im heuristischen Sinne lässt sich der soziale Raum also als Gesamtfeld sozialer Positionen auffassen.

Die soziale Welt von Individuen gleicht dabei einem relationalen Raum, „dem bestimmte Unterscheidungs- und Verteilungsprinzipien zugrunde liegen; und zwar die Gesamtheit der Eigenschaften (bzw. Merkmale), die innerhalb eines sozialen Universums wirksam sind, das heißt darin ihrem Träger Stärke bzw. Macht verleihen“ (ebd. 1985a:9). Bei der Betrachtung von Feldern und Räumen liegt der vorliegende Fokus eindeutig auf den Modi der Existenzsicherung. Dabei interpretiere ich Bourdieu mit REHBEIN dahingehend, dass „die Momentanschauung, die der soziale Raum bietet, (...) nur als Illustration einer Analyse dienen [kann], die Ressourcen, Habitus und Feld miteinander in Beziehung setzt“ (ebd. 2003:89).

Betont sei schließlich, dass Pierre Bourdieu noch stärker als Max Weber ein genuines Interesse an den Kämpfen im religiösen Feld verfolgt. Im Fokus steht dabei die Konkurrenz um religiöse Macht und um das inhärente Spiel von Interessen und Konkurrenz. Bei

⁸⁴ Vgl. WERLEN (1997:20).

WEBER geschieht dies in ausführlicher Auseinandersetzung mit Gegenpolen wie ‚Kirche versus Prophetie und Laien‘. Ein Priester sei beispielsweise einem Zauberer dahingehend im Vorteil, dass er Misserfolge von sich persönlich auf den Gott abschieben könne (1980:261). Darin spiegle sich die Opposition zwischen der Zauberei als „magischem Zwang“ und der Religion als „Gottesdienst“ wider (ebd.:259). Derlei Anschauungen erweisen sich für das beninische Beispiel als ebenso verkürzt wie Webers (von Bourdieu nicht dementierte) Annahme, Urbanisierung führe zwangsläufig zu einer Rationalisierung und Ethisierung religiöser Praktiken (und damit implizit zur Abnahme von Magie). Dem stehe das bäuerliche Verhaftetsein an der natürlichen Welt entgegen (also die Hinwendung zur Magie).⁸⁵

In Benin können so genannte „Zauberer“ (Seher, Seherinnen) sehr wohl im Dienste übersinnlicher Kräfte agieren (z. B. für Geister) und selbigen dabei eine (Teil-)Verantwortung für ihr Tun zuschreiben (z. B. bei Opferforderungen). Es gibt zahlreiche weitere Akteure und Akteurinnen wie Schutzgeister oder Widergänger/innen und trotz einer regen Konjunktur von Sekten und Prophetien in den Städten sind Christentum, Islam und okkulte Glaubensformen im ländlichen *und* städtischen Raum gleichermaßen und in allen Gesellschaftsschichten eng konvergierend vertreten.

Was nun den Bourdieu’schen Aspekt einer Verkörperlichung der menschlichen Praxis anbelangt, so lässt er sich am Beispiel okkultur Praktiken in Zentralbenin radikalieren. Vergleichbar seinem Beispiel der alltäglichen Handlungsrelevanz des kabyllischen Agrarkalenders finden spirituelle Riten auch in Benin „(...) nur deshalb statt, weil ihre raison d’être in den Existenzbedingungen und in den Dispositionen der Individuen gründen“ (BOURDIEU 1976:257). Handlungsoptionen wie der Einsatz ökonomischen Kapitals (Geld) zur Prävention oder Bekämpfung von Schadenszauberei und Hexereiangriffen sind nicht nur von Kindheit an im Habitus handelnder Individuen verankert und damit inkorporiert. Sie gehen darüber hinaus mit einem oftmals vehementen Eingriff habituel-ler Strukturen in das Physische einher, der weit über die Bourdieu’schen Beispiele (Essgewohnheiten, Geschmack, Körperhaltung etc.) hinausgeht.⁸⁶ Dabei handelt es sich um Eingriffe von hochgradiger Physis, die von Körperveränderungen bis zur Herbeiführung des Todes reichen. Die Beispiele hierfür sind zahlreich und durchlaufen die vorliegende

⁸⁵ Siehe dazu BOURDIEUs Interpretation der Religion nach Max Weber (2000b:49f).

⁸⁶ Siehe dazu vor allem die *Kritik der feinen Unterschiede* (1994). U. a. behandelt er darin dezidiert (klassen- und schichtspezifische) Unterschiede in: Luxus- und Notwendigkeitsgeschmack (285f), Mimik und Körpersprache (288), Nahrungsmittelkonsum und Essverhalten (288f), der Art zu Sprechen und Körperhaltung (308f), Körperkorrekturen wie Kosmetik oder Frisuren (310f), Kleidung (323f) oder in der Wahl von Sportarten (332f).

Arbeit, um sich in Teil 4 zu bündeln. Der habituelle Schutz vor schadensbringenden Angriffen geht beispielsweise mit dem Aufwand physischer Kraft beim Vergraben von Schutzobjekten unter Häusern einher. Menschliche Körperteile dienen zur Herstellung von Schutzobjekten. Diese werden geschluckt, in den Körper eingeritzt oder an ihm getragen. Verbindungslinien zwischen der sozialen Realität und religiösen Feldern weisen somit eine starke Physis auf, die sich durch ihre vehemente Verkörperlichung im unmittelbaren Alltag der Menschen niederschlägt. Berichtet wird von Heiraten und Geschlechtsverkehr zwischen Menschen und Geistern, aus denen leibhaftige Kinder hervorgehen. Menschen trinken das Blut eines Mediums (z. B. eines Opfertiers), um den Dialog zu Ahnen oder Geistern herzustellen. Geisteraustreibungen sind verbunden mit der Veränderung von Bewusstseinszuständen und die Diagnose eines Hexereiangriffes geht häufig mit gravierenden Krankheiten wie Anämie und Lähmung oder gar dem Tod eines Kontrahenten einher. Hexer und Hexen ‚essen‘ das menschliche Doppel von Menschen oder benutzen menschliche Organe wie den Penis zur Durchführung ihrer Machenschaften. Sie bewegen sich nachts im entmaterialisierten Zustand und nehmen gleichzeitig des Tags als profane Dorfbewohner/innen am sozialen, politischen und ökonomischen Alltag teil.

Wie gezeigt wird, macht die ‚Gefangenheit‘ im eigenen Habitus (der wie betont kein starres, sondern kreatives Gebilde darstellt) eine Loslösung von „strukturierenden Strukturen“ (BOURDIEU 1994:279) innerhalb religiöser Felder für die meisten Menschen in Benin nahegehend unmöglich. Sich gänzlich freimachen von dem (erworbenen) Bewusstsein der Existenz dessen, was da ‚durch den Raum geht‘ (z. B. die Materie des Hexenwesens) und sich damit seiner doppelten Verkörperlichung (Inkorporation von Erfahrung und Materialisierung von Interaktion) zu entziehen, kommt nicht nur einer Absage an alles Erlernte gleich. Es beinhaltet auch einen Bruch mit herrschenden Spielregeln, ergo mit der sozialen Praxis, die das jeweilige Individuum umgibt.

Wie oben erwähnt, begegnete mir in allen Beninaufenthalten nur eine einzige Person, die angab, sich den in religiösen Feldern herrschenden Spielregeln von Angriff und Schutz gänzlich zu entziehen und die damit im Bourdieu’schen Sinne jenseits der geschilderten strukturierenden Bezüge zu leben schien. Diese wohlhabende Geschäftsfrau, auf die ich noch ausführlich zu sprechen komme, negiert dabei keinesfalls die Existenz okkulten Kräfte, sondern verwehrt sich lediglich des ‚Mitspielens‘. Der Preis dafür ist hoch, wie in Kapitel 4.2 beschrieben wird.

Zusammenfassend schließt sich die vorliegende Arbeit somit nicht nur dem Bourdieu'schen Plädoyer für eine begriffliche Expansion des Kulturellen in das Mentale und Körperliche an, sondern verweist mit der vorgestellten Datenlage auf deren zwingende Dringlichkeit. Wie sich zeigen wird, sind religiöse, soziale und ökonomische Felder auf das Engste durch übergreifende Handlungsstrategien der Existenzsicherung verbunden. Das Spielfeld des Okkulten lässt sich dabei als Ökonomie beschreiben und weist gleichzeitig extreme Merkmale der Verkörperlichung auf. Die praxeologische Denkweise dient vorliegend als Instrumentarium zur Betrachtung des Zusammenspiels sozialer, wirtschaftlicher und okkultur Praktiken. Er erlaubt Einblicke in ‚strukturierende und strukturierte Strukturen‘ (siehe oben) und damit Aussagen über verhandelbare Bezugspunkte einzelner Akteure und Akteurinnen.

Ein Beispiel stellt die radikale physische Einverleibung handlungsweisender okkultur Praktiken dar. Es geht um Strategien und dahinter liegende Strukturen, um Bezugspunkte, die sich in der Funktionsweise einzelner Felder verorten lassen. Wie einleitend (Kap. 1) erwähnt, sehe ich mit BOURDIEU Strategien als Produkte des ihnen als „Erzeugungsprinzip“ zugrunde liegenden Habitus an (ebd.:1976:165). Sie sind als solche weder regelhaft determiniert noch rational kalkuliert und entspringen dem individuellen oder geteilten sozialen Sinn (*sens pratique*) für das Spiel und die Einsätze innerhalb eines Feldes. Genau diese Spielregeln und Einsätze gilt es zu ergründen. Die Tatsache, dass übernatürliche Phänomene dabei eine gewichtige Rolle spielen werden, erfordert im nächsten Schritt eine terminologische Klärung verwendeter Konzepte wie Magie, Schadenszauber oder Hexerei sowie eine Positionierung in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit magisch-religiösen Phänomenen.

Witchcraft is not simply an imaginative 'idiom'. It is chillingly concrete, its micropolitics all-too-real.

(Comaroff/Comaroff 1993:xxvii)

1.2.4. HEXEREI-DEBATTE

Vorliegend wird der Terminus Magie als Oberbegriff für den Einsatz geistig-intuitiver Fähigkeiten zur Herbeiführung von Veränderungen im Diesseits oder so genannten Jenseits verwendet. Wie einleitend erwähnt (Kap. 1), erfolgt die Verwendung des Begriffes ‚okkult‘ synonym zu ‚magisch‘. Er akzentuiert darüber hinaus den lokalspezifisch hohen Grad an Geheimhaltung (v. lat. *occultus*: verborgen, geheim). In der untrennbaren Verwobenheit religiöser Überzeugungen und magischer Praxis liegt die Verwendung des Begriffes ‚magisch-religiöse Praktiken‘ begründet. Sie gehen mit dem Einsatz verschiedener Techniken einher, darunter die Veränderung von Bewusstseinszuständen, Geisterbeschwörungen, Blicke in die Zukunft und Vergangenheit, Weissagungstechniken oder Trance. Die Ausübung von Ritualen zu magisch-okkulten Zwecken (Ritualmagie) findet häufig im Kontext von Zeremonien statt (Zeremonialmagie). Zu zentralen Weissagungstechniken gehören im lokalen Kontext die Hydromantie (griech.: Wahrsagekunst aus dem Wasser), die Arithmomantie (Zahlenorakel), die Chresmomantie (Orakellesungen aus dem Stammeln einer Person in Ekstase) und vor allem die Sciomantie (Befragung von Geistern). Häufige Umsetzung fanden zudem die Geomantie (Deutung von Sandformen, -malereien), die Halomantie (Weissagung durch Streuen von Salz in Feuer) und schließlich die Oneiromantie (Deutung von Träumen und nächtlichen Visionen).

Anlehnend an die Yom-Sprache unterscheide ich (1.) zwischen Personen, denen hexerische Praktiken (*soyu*) zugeschrieben werden und (2.) solchen, die sich selbst als Seher oder Seherinnen (*taara*) bezeichnen und zwischen der profanen und sakralen Welt über den Einsatz von Glücks- und Schadenszauber vermitteln. Seher und Seherinnen bieten im Gegensatz zu Hexen und Hexern (Pl.: *soowa*, Sg.: *soora*) Konsultationen an (zu genaueren Unterschieden zwischen Hexerei und Glücks- bzw. Schadenszauberei siehe Teil 4). Zwischen diesen Akteursgruppen breitet sich eine weite Pufferzone aus. In ihr traf ich beispielsweise Personen, die sich *beerta* (Heiler, Heilerin) nannten und damit betonten, dass sie ausschließlich „von Gott gesandte“ Krankheiten behandeln. Gleichzeitig wurden einige unter ihnen von anderen Personen als *taara* (Seher, Seherin) bezeichnet in Referenz an ihre magischen Kräfte. Die Zuschreibung *merabwa* wiederum legt den Akzent auf Akte der Schadenszauberei.

Prinzipiell handelt es sich bei Termini zu unheilvollen Kräften um Fremdzuschreibungen, die je nach Sprecher/in variieren. Zudem lässt sich festhalten, dass es Personen gibt, die zugleich heilen und schädigen können und denen zum Teil auch hexerische Kräfte zugesprochen werden. Der starke Prozesscharakter okkulten Praktiken steht übergreifenden Kategorisierungen entgegen, weshalb ich Benennungen ausschließlich bezogen auf punktuelle Praktiken vornehme.

Beispielsweise bezeichne ich einen Mann als Seher, weil er mir seine Techniken der Glücks- und/oder Schadenszauberei⁸⁷ beschreibt und schließe dabei nicht aus, dass er über hexerische Fähigkeiten verfügt. Ich benenne die Person in Entsprechung ihres Aktes, den sie vollzieht oder dessen Durchführung ihr zugesprochen wird. Dies erweist sich besonders vor dem multiethnischen Hintergrund des Dorfes Bougou als der einzig sinnvolle Zugang, da im Alltag verschiedene Konzepte aufeinandertreffen. Insgesamt spiegelt die starke Heterogenität in den Begriffsbestimmungen die Verschleierung wider, die mit dem beschränkten Zugang zu okkultem Geheimwissen einhergeht. Seher und Seherinnen (*taara*) fungieren dabei als Mittlerpersonen zwischen Laien und spirituellen Wesenheiten. Sie nehmen Kontakt mit Geistern auf, können diese als Helfer oder Helferinnen gewinnen, Freundschaften schließen oder sich mit ihnen geschlechtlich vereinigen. Hexer und Hexen hingegen bieten yomsprachigen Personen zu Folge keine Konsultationen an und ihr Handeln ist ausschließlich an Opfernamen ausgerichtet.

Magische Praktiken stellen Optionen der Bemächtigung und Machterweiterung des Einzelnen bereit. Auf diesen Aspekt wird ausführlich in Kapitel 4 eingegangen, denn er beinhaltet die Genese von Strategien und Handlungsformen, die einen deutlichen marktökonomischen Charakter aufweisen. Okkultismen gehen im Untersuchungsraum mit einer Spiritualität einher, die bei Menschen beispielsweise durch Anrufungen von Ahnen und Ahninnen oder Geistern erwacht. Weite Bereiche an Fähigkeiten und Techniken sind Uneingeweihten bestenfalls in verschlüsselter Form zugänglich oder aber werden gänzlich im Verborgenen eingesetzt. Eine kategorische Trennung von ‚weißer‘ und ‚schwarzer‘ Magie erweist sich meines Erachtens als unangemessen. Denn dieser Dualismus steht dem starken Prozesscharakter entgegen, der den Ablauf okkulten Praktiken in Benin kennzeichnet. Zu Beispielen zählen plötzliche Wendungen der Zuschreibung von gut und böse, das Auftreten alternativer Handlungsoptionen und vor allem die Tatsache, dass Einzelpersonen verschiedenste magische Kräfte zugesprochen werden können.

⁸⁷ Auch im deutschen Sprachgebrauch sind eindeutige Abgrenzungen schwierig. In der frühneuzeitlichen christlichen Hexenlehre galt bspw. Schaden, der aus der Kooperation zwischen Hexenmeistern und -meisterinnen und dem Teufel resultierte, als „Schadenszauberei“.

Neben magischen Praktiken mit positiver Wirkung für die Akteure und Akteurinnen (z. B. Potenz, Prosperität, Glück) oder mit Schutzfunktion (Glücks- und Schutzzauber) treten im Bereich der Ritualmagie Phänomene wie der Analogiezauber auf, bei dem eine Substanz durch ein verbindendes Ritual den Zustand einer anderen Substanz (bzw. Person) beeinflusst. Als Medien dienen bei diesem Prozess häufig Tiere, aber auch Objekte. Entscheidend ist, dass es sich bei magischen Praktiken im lokalspezifischen Kontext um Prozesse handelt, in denen verschiedene Techniken, Motive und Kräfte parallel oder abfolgend eingesetzt werden können. Darüber hinaus ist es eine Frage der Perspektive, ob der Ertrag als schadens- oder nutzbringend anzusehen ist. Begriffliche Unterscheidungen sind in Anbetracht der phänomenologischen Vielfalt also einerseits nötig, andererseits handelt es sich um keine starren Gebilde, sondern um fallspezifisch verwobene Praktiken und Motive.

Hexerei und Schadenszauberei sind keine Glaubensfrage, sondern in ihren Auswirkungen eine soziale Realität. Auf dem afrikanischen Kontinent findet die Angst vor Menschen, die übernatürliche Kräfte für ihre Zwecke einsetzen und/oder Schadenszauber ausüben, weite Verbreitung quer durch alle Altersgruppen, Schichten, Regionen, Religionen und Ethnien. Diese Phänomene existieren nicht nur in den Köpfen, sondern sie manifestieren sich als integraler Bestandteil des magischen Universums im alltäglichen sozialen, politischen und ökonomischen Entscheidungshandeln der Menschen. In Benin berichten Zeitungen regelmäßig von Hexereivorfällen, Organhandel, Kinderhexen oder Satansaustreibungen.

Hexerei und Schadenszauber stellen in der Wahrnehmung der Befragten eine alltägliche und konkrete Bedrohung dar. Kinder verschwinden, deren Organe über geheime Netzwerke ins südliche Nigeria gelangen, wo Yoruba-Priester und Hexer sie teuer bezahlen und zu rituellen Zwecken nutzen – ein weiteres Beispiel für den im vorherigen Kapitel geschilderten Aspekt der Verkörperlichung sozialer Praxis. Politiker fahren für die nächste Wahlkampagne bis nach Ghana, um sich durch okkulte Spezialisten für viel Geld Erfolge für den anstehenden Urnengang zu sichern. Reisende lassen sich teure *gris-gris* (siehe Kap. 1.2) anfertigen, um sich vor Unfällen zu schützen. Magie wird eingesetzt, um den ökonomischen Wohlstand des Bruders oder der Nebenfrau zu bremsen, aber auch zur Wiederherstellung von Gesundheit, Prosperität oder sozialer Kohäsion im Konfliktfall. Magie kostet Geld. Was der nigerianische Religionswissenschaftler AWOLALU schreibt, gilt auch für die Bevölkerung des benachbarten Benin:

„(...) no belief [is] more profoundly ingrained than that of the existence of witches (...). To the Yoruba as well as other ethnic groups in Africa, witchcraft is a reality. It is a belief very prevalent among literates and illiterates, among the high and the low in the society” (1979:81).

Die Praxisrelevanz des okkulten Glaubens betrifft in weiten Teilen Afrikas nicht nur Ethik, Denken und Handeln des Einzelnen. Sie findet ihre Instrumentalisierung auch im politischen Machtpoker auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene, wie es unter anderem KOHNERT (1997) überzeugend für verschiedene afrikanische Länder darstellt. Hexenglaube diene als Stützpfeiler unterschiedlicher Formen legitimer Herrschaft in verschiedensten afrikanischen Ländern. KOHNERT verweist darauf, dass okkulte Glaubenssysteme ein integraler Bestandteil legitimitätsstiftender Strukturen in Staats- und Lokalpolitiken seien und der Kampf um die Kontrolle von Hexerei und okkulten Mächten aus der Sicht vieler Afrikaner ein Kernproblem politischer Herrschaft darstelle (ebd.:26f).⁸⁸ Diese untrennbare Verknüpfung okkulten und profanen Macht findet in den Sozialwissenschaften seit Ende der 1980er Jahre zunehmende Beachtung, was nicht für die Praxis der Entwicklungszusammenarbeit zutrifft.⁸⁹

Die Brisanz des Themas begünstigte in den 1990er Jahren eine neue Welle zahlreicher Studien zu Hexerei (*witchcraft, sorcellerie*) in Afrika. Im Zentrum des Interesses standen und stehen vor allem Praktiken, die zur Schädigung und/oder Bereicherung von Menschen führen. Es ist das Böse, das fasziniert, und weniger die enge Verflechtung schadensbringender Okkultismen (z. B. Hexerei) und positiv belegter Praktiken (z. B. Glückszauberei). Anders als in Europa streben Magie-Betreibende in Benin weniger eine individuelle Erleuchtung und Vervollkommnung an. Im Vordergrund steht eher der Versuch einer Manipulation innerer und äußerer Gegebenheiten (z. B. Einflussnahme auf Krankheitsverläufe oder Regenfälle). Ein zentrales Moment stellt dabei die Überzeugung dar, dass es außerhalb des Diesseits real existierende Wesenheiten mit eigener Individualität gibt (z. B. Geister) sowie Mitmenschen, die übernatürliche Kräfte besitzen und diese für ihre Zwecke einsetzen können.

⁸⁸ Vgl. FISIY/GESCHIERE (1990:148) für Kamerun. Ein Beispiel für Legitimierung durch Sanktion und Vergeltung stellen im Nachbarland Togo Deportationen von Menschen in „Hexenkonzentrationslager“ dar. Diese Lager wurden unter Präsident Eyadéma errichtet und galten als Aushängeschild seiner politischen Macht. Eines der größten Lager (*Mandouri*) nahe der beninischen Grenze wurde 1991 auf Initiative der Nationalen Menschenrechtskommission Togos geschlossen (vgl. KOHNERT 1997:43).

⁸⁹ Zur politischen Dimension okkulten Glaubenssysteme siehe u. a. COMAROFF (1993), FISIY/GESCHIERE (1990), GESCHIERE (1995, 1996), KOHNERT (1983, 1996, 1997), NIEHAUS (1993), SCHATZBERG (1993).

Viele Studien der Hexereiforschung sind dahingehend zu kritisieren, dass verschiedenste magische Phänomene unter dem Sammelbegriff ‚Hexerei‘ behandelt werden, obwohl dieser in lokalen Sprachen häufig eine rein negative Konnotation erfährt.

Was die Entwicklung des Forschungsstandes anbelangt, so wurden okkulte Riten nach Erscheinen von EVANS-PRITCHARDS Pionierstudie zu Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande ([1937] 1988) vornehmlich in so genannten ‚traditionellen‘, ländlichen Gesellschaften verortet und ihre Funktion über die Wahrung sozialer Harmonie und Kohäsion erklärt (z. B. DOUGLAS 1970, MIDDLETON 1967, NADEL 1960). Mit strukturfunktionalistischer Ordnungsliebe presste man okkulte Phänomene in feste Kategorien und radikale Oppositionen wie ‚weiße versus schwarze Magie‘.

Nicht nur die so offensichtliche Vielschichtigkeit und Ambiguität von Okkultismen und Hexereidiskursen, auch der häufig prozesshafte Charakter von Gut und Böse innerhalb konkreter Fallgeschichten wurden verkannt. Die Domäne erfuhr nach den afrikanischen Unabhängigkeitsbewegungen zum Ende der Kolonialzeit in den 1960-70er Jahren eine wissenschaftliche Marginalisierung und wurde besonders von afrikanischen Intellektuellen als ‚Primitivisierung‘ eines Kontinents im Aufbruch angesehen. Erst in den letzten fünfzehn Jahren ist die Hexerei-Debatte zu Afrika neu erblüht und hat den öffentlichen Raum über Medien, *Radiotrottoire*⁹⁰ und unzählige Publikationen erobert.

Von vielen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen wurde (und wird) *witchcraft* nun im Kontext der so genannten Moderne⁹¹ betrachtet, vor allem durch Autoren und Autorinnen wie GESCHIERE (1995) oder COMAROFF/COMAROFF (1993, 1999a, 1999b). Im Zentrum steht dabei die brisante Relevanz von Okkultismen innerhalb der Globalisierung und ihre Vitalität auch in den ‚modernsten‘ afrikanischen Organisationen wie Parlamenten, Presse oder Bürokratien. Okkultes Kapital wird als allgegenwärtige Ressource angesehen. Es entstehen komparative Bezüge zwischen weltweit verbreiteten Okkultismen, zwischen afrikanischen Besessenheitskulten in Pfingstkirchen, der Blüte des westlichen Paganismus⁹² oder auch amerikanischen Tele-Evangelisten, die zum

⁹⁰ *Radiotrottoire* (frz. Radio, Bürgersteig) ist ein umgangssprachlicher frz. und frankophoner Begriff, der mündlich vermittelte Informationen umschreibt.

⁹¹ GESCHIERE gebraucht den Moderne-Begriff „(...) dans le sens d’un idéal ou même d’un mythe jamais réalisé dans lequel l’autonomie de l’individu, une approche scientifique qui rend le monde de plus en plus transparent, mais aussi l’accès à la technologie nouvelle et aux biens de consommation industrielle, sont des éléments récurrents“ (2000:18).

⁹² GREENWOOD verortet den Paganismus als „(...) a Western magico-spiritual counter-culture. (...) Paganism is an umbrella term for a number of diverse groups and practices, and ranges from various forms of high magic (...) through witchcraft or wicca, druidry, and the Northern magical traditions of the Scandinavian and Germanic peoples, to chaos magick“ (2000:1).

Kampf gegen nicht-konvertierte Kinder des Satans aufrufen.⁹³ Okkultismen finden ihre Berücksichtigung in Analysen zu aktuellen Themen wie etwa der *marchandization*,⁹⁴ Unsicherheit und Globalisierung. Auch außerhalb der akademischen Kreise hat sich das Diskussionsfeld in Internetforen zum beliebten Spielball entwicklungshistorischer und globalisierungskritischer Debatten etabliert. Doch so undurchsichtig das untersuchte Phänomen, so vage bleiben die Erklärungsmodelle und Begrifflichkeiten.⁹⁵ Reißerische Thesen haben Konjunktur wie etwa SIGNERs krude Theorie, in der magisch-religiöse Komplexe auf „Hexerei“ reduziert werden, die einhergehend mit Neid in „der afrikanischen Gesellschaft“ jede Entwicklung des Einzelnen und der Gesellschaft verhindere (2005:1). In seriöseren Studien wie von GESCHIERE (1995, 2000a) hingegen wird gerade die enorme Komplexität und Vielschichtigkeit zeitgenössischer Okkultismen hervorgehoben.

In der Gesamtsicht herrscht weitestgehender Konsens über die enge Verbindung zwischen der ambivalenten *modern witchcraft* mit Macht und ihrer Position als Angelpunkt zwischen so genannten traditionellen und modernen Werten. In Anbetracht ihrer regen Verbreitung (oder auch Zunahme) debattiert man, ob Hexerei als Manifest des Ausbruches der afrikanischen Moderne zu bewerten sei oder eher als Symptom einer regressiven und defensiven Rückkehr zu ‚traditionellen‘ Mustern. Leider gehen beide Erklärungsansätze bislang nicht mit einer nennenswerten Zunahme an konkreten empirischen Daten zu okkulten Praktiken einher, welche die Rolle des Okkulten innerhalb der Existenzsicherung beleuchten – etwa durch eine Analyse ihrer faktischen Belastung lokaler Haushaltsbudgets oder ihrer direkten Auswirkungen auf ökonomische Handlungsentscheidungen. Vielleicht, weil der Zugang zu diesen Realitäten mühselig und nicht ungefährlich ist. Vielleicht auch, weil ein derart vielfältiger Komplex wie das Magisch-Religiöse zur Theoretisierung verleitet, setzt die Existenz magischer Kräfte doch seit jeher in ihrer Juxta-

⁹³ Die Literaturliste hierzu ist sehr lang; einige Beispiele sind: RADFORD (1997). *Satanic Ghoul in Baby Sacrifice Horror*. *News of the World*, August 24:30-31 (England); GREENE (1997). *Medical Appropriation, Embodied Economies, and Political Consciousness among the Awajun-Jivaro of Lowland Peru*. University of Chicago (Peru); HULBERT/WEEMS ([1905] 1962). *Hulbert's History of Korea*, Vol. 2. New York: Hillary House (Korea); BOHLEN (1997). *Albanian Parties Trade Charges in the Pyramid Scandal*. *New York Times*, 29. Jan: 3 (Albanien); LA FONTAINE (1997). *Speak of the Devil: Allegations of Satanic Child Abuse in Contemporary England*. Cambridge: Cambridge University Press (England).

⁹⁴ Frz. *marchandisation*, dt. *Marchandisierung*; der Begriff designiert die steigende Bedeutung von Einflüssen der globalen Marktwirtschaft auf das Leben des Einzelnen (Verwandlung aller Dinge in Ware) und wurde u. a. bekannt durch Slogans von Anti-Globalisierungsbewegungen wie „Die Welt ist keine Ware“ oder „Ihr könnt nicht unsere Seelen kaufen.“

⁹⁵ Zur Kritik des „Hexerei-Moderne-Ansatzes“ siehe vor allem Blair RUTHERFORD (1999:89-109), der darin lediglich eine Fortschreibung funktionalistischer Exegesen sieht, nur dass jetzt nicht die soziale Ordnung, sondern die Moderne das wissenschaftlich imaginäre Bezugssystem darstelle. Siehe zudem ENGLUND/LEACH (2000:225-248), die „Moderne“ als eine „*meta-narrative*“ ansehen und ihren theoretisierenden Bezug zur Hexerei als eine Blockade der Produktion ethnographischen Wissens.

position zur rationalen Wissenschaft faszinierende Denkspiele frei. Besonders dürftig gestaltet sich der Forschungsstand zu Benin. Obwohl das Land von vielen Westafrikanern und -afrikanerinnen als „Wiege der Hexerei“ bezeichnet wird und okkulte Praktiken einen integralen Bestandteil des beninischen Alltags darstellen, dominiert in der westlichen Fachliteratur Schweigen, solange es nicht um magische Praktiken im Kontext der vielfach untersuchten Vodoun-Religion geht oder darum, „Hexerei“ randständig zu erwähnen.⁹⁶ Letzteres geschieht beispielsweise bei FREY-NAKONZ, die in ihrer Fallstudie zur Integration südbeninischer Frauen in die Marktwirtschaft bereits in den frühen 1980er Jahren darauf verweist, dass das „Problem der ökonomischen Implikationen des religiösen Bereiches“ mehr Beachtung verdiene (1984:121). Sie selbst begnügt sich mit einem kurzen Unterkapitel, in dem es an konkreten Beispielen und Einblicken in spirituelle Zusammenhänge fehlt.

Ihr wichtiger Fingerzeig blieb von folgenden Generationen der Forschung zu und in Benin unbeachtet. In Werken zu politischen Arenen etwa finden Okkultismen keine nennenswerte Berücksichtigung.⁹⁷ Reichhaltiger gestaltet sich das Feld universitärer Publikationen vor Ort. Das Material ist für die vorliegenden Betrachtungen weitestgehend unbrauchbar, da *sorcellerie* vornehmlich ohne ethnographische Ansprüche diskutiert wird.⁹⁸ Explizite Studien zu okkulten Praktiken im Norden des Landes ließen sich nicht finden. In Präsenzbibliotheken christlicher Geistlicher liegen schriftliche, theologisch orientierte Auseinandersetzungen vor, die Divinität und *sorcellerie* sehr unsystematisch als Schwerpunktthema behandeln.⁹⁹

Wie der beninische Exorzist Charles WHANNOU gehe ich davon aus, dass in Benin magisch-okkulte Praktiken zum Lebensalltag gehören und damit „ein Faktum darstellen“ (2002:44); ein Faktum, das (finanzielle) Opfer fordert, soziale und ökonomische Handlungsentscheidungen des Einzelnen beeinflussen kann und darüber hinaus zu institutionalisierten Praktiken führt wie beispielsweise zur Weiterleitung von Patienten und Patien-

⁹⁶ Zu Bezügen zwischen Vodoun und *sorcellerie* siehe u. a. SULIKOWSKI (1993) oder TALL (1995). ELWERT-KRETSCHMER (1995) untersucht die ökonomische Dimension von Praktiken innerhalb des Vodoun.

⁹⁷ Zumindest Erdmute ALBER (2001) beschreibt einen Fall gewalttätiger Selbstjustiz, in dem die Rolle von Hexereivorwürfen bei lokalen Konfliktregelungen deutlich hervortritt.

⁹⁸ Siehe bspw. BADJAGOU (1985), EDAH (1992) oder die Reihe *Sillon Noir* (1991, 1992a, 1992b) zur Inkulturation der evangelischen Kirche und ihrem Dialog mit so genannten traditionellen Religionen.

⁹⁹ Eine Ausnahme stellen einige Artikel in Band 1 von *La sorcellerie en Milieu Africain* der Pfarrgemeinde St. Gall dar (LA VOIX DE St. GALL 2002). Zu Zeugnissen der frühen Entwicklungszusammenarbeit und Missionsarbeit siehe bspw. *Noch herrschen Fetisch und Phantom* (MAIWALD 1971). Die dürftigen Beschreibungen nicht-christlicher Glaubensformen beschränken sich hier auf „Phantome“ der Vodoun-Religion (die als solche aber nicht benannt bzw. erkannt werden) sowie nicht näher interpretierte „Fetische“.

tinnen aus Krankenhäusern an Seher/innen (siehe dazu DAGNON 1999:75).¹⁰⁰

Im Folgenden wird nicht zuletzt die Frage beantwortet, welche faktischen Konsequenzen die kostenträchtige Praxis okkultur Handlungen auf lokale Existenzsicherungsstrategien des Einzelnen haben kann. Magisches Handeln wird dabei ebenso als intentionales Handeln angesehen wie das sorgsame Ausstechen von Saatlöchern, um eine gute Ernte zu erzielen. Dabei gehe ich mit VERNE davon aus, dass ritualisierte Verhaltensweisen verstanden werden können als alltägliche Formen des Handelns (1999:27). Auch ohne die Suche nach unbewussten Handlungsmotiven wie einer Retraditionalisierung im Angesicht des Kapitalismus lassen sich Aussagen zu Motiven machen, sofern die Akteure und Akteurinnen danach gefragt wurden. Es ist auch nicht zwingend ein symbolischer Ritualbegriff nötig, um über abstraktere Ziele und Einflüsse magischen Handelns zu sinnieren, solange diese Reflexionen unmittelbar an diesbezügliche Diskussionen mit den Gesprächspartnern und -partnerinnen anlehnen.

Wenn vorrangig Konsequenzen magischen Handelns auf das alltägliche Zusammenleben und -arbeiten betrachtet werden, so erscheint es mir legitim, mich in der Interpretation einhergehender Motive auf das zu beschränken, was die Personen selbst berichten. Denn sie wissen sehr wohl und sehr konkret, wo kontextgebundene Gründe für Hexereiverdächtigungen liegen, was der genaue Sinn und wie hoch der Preis einer Abwehr von Schadenszauber ist oder weshalb fallspezifisch die Herstellung eines Schutzobjektes nötig war. In den von mir besuchten Konsultationen und rund sechzig aufgezeichneten Interviews zum Thema traten keinerlei Andeutungen darauf auf, dass die geschilderten oder vollzogenen Praktiken als Instrumente fungieren, die Personen dazu dienen, ihre koloniale Vergangenheit oder das Vordringen kapitalistischer Wirtschafts- und Lebensweisen zu bewältigen, wie es etwa COMAROFF/COMAROFF (1993, 1999a) annehmen.

Was meine Positionierung innerhalb der Hexerei-Debatte anbelangt, so scheue ich mich vor einer Überinterpretation, wie sie geschehen kann, wenn vorschnell und abstrahierend von Handlungen auf Intentionen von Menschen geschlossen wird (siehe dazu auch OLIVIER DE SARDAN 1993). Evidenter erscheint hingegen die Emergenz direkter Bezüge zwischen der Materialisierung des Irrationalen und Handlungsentscheidungen (vgl. Kap. 1.2.3).

¹⁰⁰ Der Pfarrer DAGNON bezeichnet sich selbst als der „erste offizielle christliche Exorzist“ in Cotonou (1999:127) und praktiziert seit 1982. Zur Frage nach „faktischen Zeugnissen“ zu Hexerei-Diskursen führt er zahlreiche Beispiele auf, darunter das gleichzeitige Ableben von Hexe und getötetem Medium oder chirurgische Eingriffe, bei denen Yam und ähnliche Objekte in Menschen gefunden wurden.

Vor dem Hintergrund, dass es zu diesem Bereich innerhalb der Forschungsregion kein nennenswertes Material gibt, geht es vorliegend um eine erste ethnographische Beschreibung konkreter okkultur Handlungen und ihre Einbettung in den sozialen und ökonomischen Alltag. Im Rahmen der Beschäftigung mit Aspekten der Existenzsicherung wird der Fokus dabei auf Investitionskosten gelegt, die von praktischer Relevanz sind (Ausgaben für magische Handlungen) und sich darüber hinaus in ein abstraktes Repertoire marktökonomischer Züge des Okkulten einfügen (Ökonomie des Okkulten).

Schlussendlich werden von Akteuren und Akteurinnen geschilderte Zwänge und Restriktionen zum Anlass genommen, Bezüge zwischen den untrennbar verflochtenen sozialen, ökonomischen und religiösen Feldern zu erstellen. Ein Bindeglied stellt dabei die starke Heterogenität individualisierten Entscheidungshandelns dar.

Ohne eine mehrperspektivische Analyse bleibt jede (...) Untersuchung gesellschaftlicher Positionen und (...) Funktionen einseitig.
(Norbert Elias 1993:137)

1.3. METHODEN UND FELDFORSCHUNGSREALITÄTEN

Wie alle Zeitzeugnisse sind Forschungsarbeiten Momentaufnahmen, die zahlreichen subjektiven Selektionen unterliegen – ob bei der Wahl von Untersuchungsräumen und Zeitpunkten, bei der Konzeption des Forschungsdesigns oder im Verlauf der Dateninterpretation. Aus dieser Tatsache resultiert der Anspruch des folgenden Kapitels, Methoden und Feldforschungsrealitäten relativ ausführlich möglichst intersubjektiv darzulegen. Dies erfolgt einerseits durch Reflexionen zu Rahmenbedingungen der subjektiven Rolle als Forscherin (Kap. 1.3.1), andererseits durch eine ausführliche Vorstellung des Forschungsdesigns (Kap. 1.3.2).

1.3.1. RAHMENBEDINGUNGEN UND ROLLE DER FORSCHERIN

Wissenschaftlichkeit hängt in Fächern wie der Ethnologie und Soziologie nach Bourdieus Auffassung davon ab, dass Forschende ihre eigene Beteiligung an der sozialen Welt erkennen – ihre Einbindung, Interessen, Emotionen und Sichtweisen, und sich damit selbst zu einem wissenschaftlichen Gegenstand machen (vgl. KRAIS/GEBUR 2002:13). Diese Unerlässlichkeit des Einbezuges der Subjektivität von Forschenden stellt eine vieldiskutierte Thematik dar¹⁰¹ und ist Gegenstand der folgenden Unterkapitel. Dabei wird Ausführungen zur Entwicklung des methodischen Forschungsdesigns ein Einblick in subjektive Rahmenbedingungen vorangestellt, die jede empirische Arbeit begleiten. Ausgewählt wurden zentrale Bereiche, die den Forschungsverlauf meines Erachtens deutlich beeinflussten: Neben dem zeitintensiven ‚Spagat‘ zwischen Projektanforderungen und der tatsächlichen Themenentwicklung, der bereits beschrieben wurde, zählen dazu besonders Statuszuschreibungen der Dorfbevölkerung an mich als ‚weiße‘, verheiratete Frau, das Problemfeld einer multilingualen Forschung und Einflüsse auf Datenerhebungen durch Emotionen und andere Hemmnisse.

¹⁰¹ Siehe bspw. REICHMAYR (1995) oder FUCHS/BERG (1993).

1.3.1.1. ‚WEIß‘, WEIBLICH, VERHEIRATET

Persönliche Vorgaben, die im Dorf meinen Status ausmachten, lassen sich in folgender Rangfolge resümieren: ‚weiß‘,¹⁰² weiblich, verheiratet mit einem Moslem, kinderlos und Christin. Besonders meine Hautfarbe machte mich zunächst zur Außenseiterin, was sich unter anderem dadurch ausdrückte, dass ich anfangs beim familiären Abendessen eine Schale für mich allein erhielt. Dieses Muster löste sich erst später auf, als ich durch Tätigkeiten wie Waschen, Spülen, Mitarbeit bei Aussaat und Ernte oder Säuglingsbetreuung zunehmend den Status einer ‚erwachsenen Frau‘ erwarb. Der Umstand, dass ich bei glühender Hitze durch das Dorf lief und Notizen machte, diverse Assistenten und Assistentinnen anstellte, oft stundenlang herumsaß und zudem einen alten Dienstwagen fuhr, entfernte mich aber sicherlich immer wieder vom lokal verbreiteten Bild der Frau.

Im Feldforschungsdorf Bougou limitierte sich in den letzten zwanzig Jahren der Kontakt mit ‚weißen‘ Personen auf vereinzelte, flüchtige Stippvisiten von Vertretern und Vertreterinnen der Entwicklungszusammenarbeit oder religiöser Missionen. Deshalb war es immer wieder nötig, den Nutzen meiner rein wissenschaftlichen Tätigkeit zu begründen. Ich verglich die von der Bevölkerung erhofften Hilfeleistungen mit einem Baum. Meine Rolle sei es lediglich, möglichst solide Wurzeln des Verstehens zu schaffen, sie der Bevölkerung zu vermitteln und abschließend in einem Buch niederzuschreiben, das im Idealfall als Anregung für lokale Hilfsprojekte dienen sollte.¹⁰³

Von großem Vorteil war sicherlich die Tatsache, dass ich als Frau eines maghrebini-schen Moslems von selbigem in der Einstiegswoche ins Dorf begleitet wurde. Er fand einen ungleich schnelleren Zugang zu den Männern und wurde von den islamisierten dörflichen Honoratioren besonders für seine arabische Muttersprache geschätzt. Unsere Kinderlosigkeit fand zwar offen bekundetes Bedauern und Mitleid, doch verlieh mir zumindest die anfängliche Präsenz eines Ehemannes von Beginn an einen eigenen sozialen Kontext, der mich, wie meine spätere Dolmetscherin Adjara den Dorfklatsch resümierte, „menschlicher machte“.¹⁰⁴

¹⁰² Der Ausdruck *Les Blancs* (die Weißen) referiert auf die emisch geläufige Bezeichnung hellhäutiger Personen aus dem Westen und nicht an einen reduktiven Schwarz-Weiß-Dualismus, der nicht zuletzt in Anbetracht der Vielfalt an Hautfarben im Untersuchungsraum als stark verkürzt zu bewerten wäre.

¹⁰³ Später übernahm ich häufig ein Sprichwort, mit dem ein Mitglied des Weisenrates diese Metapher resümierte: „Ohne guten Samen keine ertragreiche Ernte“ (Souleyman, BG, 010116). Ich möchte betonen, dass ich mich mit dieser notdürftigen Begründung nie recht zufrieden geben konnte, da die „ertragreiche Ernte“ (etwa in Form einer nachhaltigen Umsetzung vorliegender Erkenntnisse im Kontext entwicklungspolitischer Maßnahmen) ein höchst vages Ideal darstellt.

¹⁰⁴ Auf mein zaghafte Lächeln hin fügte sie bekräftigend hinzu: „Zur richtigen Frau wird man als Afrikanerin eigentlich erst, wenn man Kinder hat. Aber verheiratet sein, das zählt schon mal eine ganze Menge“ (Adjara, BG, 010210).

Die in der Anzahl dominanten Muslime und Musliminnen zollten dem Umstand, dass ich trotz Heirat mit einem Moslem Christin bin, verwundertes Unverständnis. Einige Christen und Christinnen hingegen lobten mich dafür, am eigenen Glauben festzuhalten. Wie später gezeigt wird, stellt religiöse Zugehörigkeit jedoch keine unabhängige, sondern eine flexible Variable dar, so dass das Thema keine größere Relevanz hatte (zur ‚Konvertierfreude‘ siehe Kap. 4.1.1).

Den einjährigen Dorfaufenthalt verbrachte ich in einer polygynen Gastfamilie. In Bougou kommt es häufig vor, dass Lohnarbeiter, Nomaden und Händler/innen über längere Zeiträume Einkehr halten. Wer in keinem Arbeitsverhältnis zur Gastfamilie steht, bezahlt für ein kleines Zimmer und die Teilnahme am Abendessen monatlich rund 1.000 CFA (1,50 €). Da meine Gastfamilie eine Barzahlung verwehrte, beglich ich diese Summe durch begehrte Gaben aus der Stadt (Brot, Bonbons, Früchte). Zum Schutz der Familie vor Neid (Yom: *nyəntəryu*) und dessen potentieller Eskalation in Schadenszauberei achtete ich sehr genau darauf, bei der Bezahlung nicht oder nur unwesentlich über dem lokal üblichen Betrag von 1.000 CFA (1,50 €) zu liegen.

Bezahlte Dienstleistungen bot ich im Dorf ausschließlich Dolmetschern, Dolmetscherinnen, Assistenten und Assistentinnen an, was sich als zuträglich erwies: Indem ich selbst am Brunnen Wasser holte und Wäsche wusch, stieg mein Ansehen bei den Frauen sicherlich mehr, als wenn ich (wie in den Städten üblich) als ‚weiße‘ Arbeitgeberin eine Einzelperson dazu beauftragt hätte.¹⁰⁵ Eine weitere Strategie wäre gewesen, sich eine eigene Feuerstelle einzurichten, was ein Kriterium für den Status einer ‚ganzen Frau‘ darstellt. Da ich im Hof aufgrund meiner eingeschränkten Kochkünste lokaler Rezepte damit jedoch unweigerlich eine Sonderrolle eingenommen hätte, entschied ich mich dagegen. Dies erwies sich als vorteilhaft, da das gemeinsame Abendessen nicht nur spannende Anekdoten zu Tage förderte, sondern mir auch den nötigen emotionalen Rückhalt bot. Besonders gefördert wurde er durch die tägliche Kohabitation und enge Vertrautheit mit den Kindern der Familie. Immer wieder wendeten sie aufkeimende Einsamkeit durch Spielangebote, ertragreichen Sprachunterricht und emotionale Zuwendungen ab.

¹⁰⁵ In urbanen Zentren könnte dieses Verhalten zu Ablehnung und Konflikten mit der Nachbarschaft führen: Wer sich als Weiße/r in einer westafrikanischen Stadt niederlässt, bezieht in der Regel ein Haus und wird gleichsam dazu angehalten, bezahlte Dienstleistungen für Nachtwächter, Koch und Wäscherin anzubieten. Ein Bekannter aus der Stadt brachte dieses Phänomen auf den Punkt: „Ihr seid willkommen, aber wer Geld hat, muss es auch unter die Leute bringen, das ist ein ungeschriebenes Gesetz“ (Sabirou, DJ, 010320).

Westafrika-Reisende thematisieren häufig die Schwierigkeit, keinen eigenen Raum zu haben und unter ständiger Beobachtung zu stehen. Die regelmäßige Teilnahme am Hofalltag lehrte mich schnell, dieses Problem als abwendbaren Mythos zu identifizieren: Es kam sehr wohl vor, dass sich die anderen sechs Frauen im Hof (vier Ehefrauen und zwei Schwestern des Haushaltsvorstandes) in ihr Zimmer zurückzogen und zuvor signalisierten, dass sie nicht gestört werden wollten. Somit war es auch mir durchaus vergönnt, mich nach kurzem Wink an eine der Frauen hinter angelehnter Tür zurückzuziehen.

In dem idealistischen Versuch, mich maximal einzuordnen, begann ich erst sehr spät, eigene Vorlieben und Bedürfnisse zu formulieren – im Nachhinein betrachtet ein Fehler: Die Zurschaustellung kleiner Eigenheiten wirkte sich positiv auf die eigene Positionierung in Familie und Gesellschaft aus, indem sie Austausch und Interaktion förderte – lieber kalt als warm duschen, sich die Zähne mit Zahnbürste statt mit Holzstab putzen, beim Schreiben einen Tisch benutzen, eine Schwäche für Haustiere haben - all dies wurde belustigt und wohlwollend beobachtet und verschaffte mir ein greifbareres Profil als eigenständige Person.¹⁰⁶

1.3.1.2. PROBLEMFELD MULTILINGUALER FORSCHUNG

Als zuträglich erwiesen sich meine Vorkenntnisse zu Westafrika durch Reisen und mein Afrikanistik-Studium, als unabkömmlich die Beherrschung der französischen Sprache in Wort und Schrift. Dem Anspruch des perfekten Erlernens *der* lokalen Sprache stehen in Benin geolinguistische Besonderheiten entgegen: Wie bereits angedeutet, ist der Norden des Landes durch eine enorme Heterogenität vertretener Ethnien und Sprachbeziehungsweise Dialektgruppen gekennzeichnet. Wie bereits erwähnt, wurden allein in Bougou in 402 Gehöften 23 verschiedene ethnische und damit sprachliche Zugehörigkeiten der Haushaltsvorstände identifiziert (Kap. 1.1.1). Allein in meiner Gastfamilie wurden drei Sprachen gesprochen.

Erlernt man als Wissenschaftler/in in einem derart heterogenen Dorf nur eine Sprache, grenzt man sich damit zwangsläufig von anderen Bewohnern und Bewohnerinnen ab, denn natürlich existieren versteckte oder deutliche Spannungen und/oder Scherzbeziehungen zwischen einzelnen Gruppen. In der Forschungsregion trifft dies besonders auf das zum Teil recht gespannte Verhältnis zwischen machtpolitisch dominanten Yom und später immigrierten Lokpa zu. Im Folgeschluss führte der Umstand, dass ich die Begrü-

¹⁰⁶ Meine Schwäche für Hunde etwa führte dazu, dass mir meine Familie den jungen Hofhund als Abschiedsgeschenk überreichte. Noch heute erkundigt man sich im Briefverkehr nach dem Wohlbefinden des *„chien immigré“*.

ßungsformeln anfangs auf Yom praktizierte, bei einigen Lokpa zu Bemerkungen mit der deutlichen Botschaft, ich sei wohl „parteiisch“ und „die Yom seien mir, scheint's, lieber“. Das Erlernen verschiedener Sprachgrundkenntnisse und der Einsatz lokaler Sprachmittler/innen erwiesen sich somit als unerlässlich, zumal der Großteil der ländlichen Bevölkerung nur wenig oder gar kein Französisch beherrscht. Ein hinreichendes Erlernen des Yom zur Durchführung von Tiefeninterviews konnte nicht erreicht werden. Durch die Erstellung von Übersetzungstabellen ins Französische und Transkriptionen der Texte in Yom, Lokpa und Kotokoli mit Muttersprachlern und sprachlerinnen wurde versucht, einhergehende Erkenntnisverluste zumindest zu begrenzen.

Mit dem Einsatz lokaler Sprachmittler/innen gehen zwangsläufig Bedeutungsverluste, Risiken und Nachteile einher, deren Existenz man besonders bei der Auswertung offener, nicht transkribierter Gespräche berücksichtigen muss. Sie betreffen den Zeitfaktor (jedes Gespräch dauert doppelt so lang), Inhalte (Verluste, Verzerrungen), eine Störung der Intimsphäre (ständig ist ein Dritter bzw. eine Dritte anwesend) und geschlechtsspezifische Einschränkungen (Angewiesenheit auf männliche *und* weibliche Mittlerpersonen besonders bei Tiefeninterviews). Der Einsatz von Dolmetschern und Dolmetscherinnen belastet die Finanzen, die Logistik (Probleme wie Krankheit, spontane Abwesenheit usw. summieren sich mit steigender Anzahl der Mitarbeiter/innen). Darüber hinaus erschwert Sprachvermittlung die Etablierung persönlicher Beziehungen zu Interviewten (Verluste an Spontaneität, Vertrautheit und Humor). Während sich diese Probleme in anderen Feldforschungssituationen auf die Anfangsphase beschränken, in der man eine Sprache lernt, begleiten sie eine Forschung im multilingualen Kontext fortwährend. Man bewegt sich in interethnischen Spannungsfeldern und die Sprachvielfalt macht es unmöglich, komplexere Alltagsgespräche zu verfolgen, was wiederum Teilnahme hemmt und wichtige Verständnisebenen ausblendet. Davon abgesehen hat die Arbeit im Team aber auch Vorteile: Kontakte werden schneller geknüpft, Höflichkeitsformen leichter gewahrt, Tabus eher vermieden. Oft reflektierten wir Gespräche im Anschluss gemeinsam. Besonders mit meiner Dolmetscherin und auch mit Yacoubou, der meine Erhebungen zur Magie begleitete, entstanden Freundschaften, die bis heute fortbestehen.

Den oben genannten Schwierigkeiten begegnete ich mit folgenden Strategien: Der Acquire und vor allem der Ausbildung von Assistenten und Assistentinnen sowie Dolmetschern und Dolmetscherinnen wurde viel Zeit gewidmet. Zu allen zentralen Variablen wurde Daten- und Methodentriangulation vollzogen. Das zugrunde liegende Prinzip der Triangulation wird hier definiert als „(...) die Einnahme unterschiedlicher Perspektiven

auf einen untersuchten Gegenstand oder allgemeiner: bei der Beantwortung von Forschungsfragen“ (FLICK 2004:12) und wird im folgenden Kapitel näher erläutert. Einhergehende, standardisierte Erhebungsverfahren (Fragebögen, Surveys) entstanden nach einem 3-Phasen-Prinzip: a) Entwurf in Französisch, b) Übersetzung durch lokale Sprachmittler/innen in die Ausgangssprachen, c) Rückübersetzung durch andere lokale Sprachmittler/innen ins Französische.

Tausche eiskalte Wassermelone gegen
zwölf Stunden ganz normalen Alltags.
(Tagebuchauszug, 010224)

1.3.1.3. ‚DORFKOLLER‘ UND ANDERE HEMMNISSE

Persönliche Empfindungen, Gesundheitszustände und Präferenzen prägen jeden Forschungsverlauf. Grenzen der eigenen Belastbarkeit lassen sich am Besten über das Tagebuch und Briefe nachspüren. Bei der Datenauswertung erwies sich ein paralleles Nachschlagen in diesen ‚Befindenstexten‘ als höchst ertragreich. Zwar wurde im Notizbuch jedes Interview mit Randbemerkungen zu Gesprächsbedingungen versehen. Doch nicht nur Regenfälle, Verspätungen oder eine Indisposition des Gegenübers beeinflussen die Aussagekraft von Daten. Ebenso wichtig sind persönliche Empfindungen, Beziehungen und Dispositionen wie die physische Gesundheit. Im Rückblick resümierten meine Kollegin Tamar Klein und ich, dass kaum ein Monat verging, in dem wir gänzlich gesund waren.¹⁰⁷ Zu den regelmäßigsten Krankheiten zählte Durchfall durch Amöben und Würmer. Darüber hinaus erkrankte ich vier Mal an Malaria, erlitt in der Trockenzeit eine bakterielle Lungenentzündung und hatte 2002 einen Autounfall, dessen Folgen mich bis heute begleiten und in Deutschland zu vier Operationen und einer sechsmonatigen Krankenschreibung führten. Auch Schlafmangel und resultierende Müdigkeit machten mir streckenweise zu schaffen. Da teilnehmende Beobachtung nie endet, hatte ich oft das Gefühl, einen 24-Stunden-Job zu vollziehen. Viele Datensätze erforderten einen termingerechten Arbeitseinsatz, der nicht zuletzt eine tägliche Assistentenbetreuung mit sich zog. Allabendlich wurden Budgetdaten aufgezeichnet, die Markttage mussten für Erhebungen genutzt werden, die Beobachtungsreihe von Tätigkeiten noch vor Ende eines Monats abgeschlossen sein. Diese Arbeitsbedingungen und die Teilnahme an der Baumwollernte führten dazu, dass ich abends körperlich oft ‚fix und fertig‘ war. Besonders die regelmäßigen *fêtes de village*, die vor meinem Fenster auf dem Dorfplatz stattfanden, sorgten in

¹⁰⁷ Als Beispiel sei auf ihre Auflistung von persönlichen Krankheitsfällen im Jahr 2004 verwiesen (KLEIN 2005:52).

den frühen Morgenstunden für so manchen sarkastischen Eintrag ins Tagebuch, wie folgendes Beispiel zeigt.

Plädoyer auf Gehaltserhöhung. An die Frösche, zeigefingergroßen Kakerlaken und den unendlichen Gestank der Latrine hab ich mich wohlwollend gewöhnt, und auch an Schlangen vor der Haustüre und die Mäusefamilie im Bücherregal. Im Hof drapierte, frisch erlegte Affen sorgen dann schon eher für Anzeichen innerer Unruhe, geprügelte Hunde und gesteinigte Katzen drehen mir an den Herzkammern. Jeder zu Hause kann bezeugen, dass das Folgende aber nun wirklich an meine Grenzen stößt: Wenn *ich* sage, ich brauche mehr Schlaf, dann hab ich meine Grenzen erreicht.

Langsam würd' ich einfach gerne das ein oder andere Auge zutun, schließlich ist es 3h und gleich ruft schon wieder der Muezzin. Erst darf ich mich vom Dorffest zurückziehen (*avec plaisir*, dieser Aufforderung von der dritten Mutter bin ich gern nachgekommen), und dann das. Direkt vor meinem Fenster die diskret mit grellem Neonlicht ausgelotete Tanzfläche, Hirsebiehalse grölen störrisch den Mond an, vor meiner Holztür spielt grell ein vergessenes Transistorradio und die Menge brodeln gemächlich und teigig vor sich hin, während irgendwo ein verlorener Sohn die Chora zupft. Von dieser Geräuschkulisse zart beflügelt und bei einer beschwingenden Kalebasse warmen Brunnenwassers im Kerzenschein frage ich mich, ob ich dafür eigentlich adäquat bezahlt werde. Ich würde ja aus dem Fenster springen, aber dann lande ich direkt auf der Tanzfläche. Und wenn sich dann morgen Mittag alle ausruhen, sitze ich schon wieder im Auto, um pünktlich zur Projektsitzung in Parakou zu erscheinen“ (BG, 010520).

An anderen Tagen machten mir die zum Teil recht harten Lebensbedingungen zu schaffen. Ich sehnte mich in der Trockenzeit nach Obst und abends nach Menschen, die meinen Humor und meine Codes teilen. Erst durch den wohltuenden, zweiwöchigen Besuch einer guten Freundin wurde mir klar, wie lustig es sein konnte, Unverständliches zu verarbeiten. Derartige Gemütsverfassungen dürften die Interviewführung manchmal getrübt haben, wie es beispielsweise auf ein abendliches Gespräch mit dem Bürgermeister von Bougou zutraf. Erst bei der Datenanalyse wunderte ich mich darüber, warum ich trotz der Länge kaum brauchbare Antworten auf meine zu abrupt gestellten Fragen enthielt. Antworten lieferte mir erneut mein Tagebuch, in das ich am Nachmittag zuvor folgendes geschrieben hatte:

„Da bin ich wieder, müde und durstig nach einer Woche Arbeitsausfall durch eine nette kleine Malaria Tropica. Draußen die knüppeltrockene Landschaft und gähnend leere Marktstände. Meine Hütte nach nur einwöchiger Abwesenheit trotzdem ein Feuchtbiotop. Nachdem ich Schimmel und eine tote Maus mit stinkenden, fettleibigen, aus ihrem Gedärm herausquellenden Würmer-Truppen entfernt habe, verscheuche ich die mittelfingerlangen, trägen Kakerlaken und drapiere die Frucht-Ausbeute meines Markspaziergangs: Fünf schrumpelige, bittere Orangen. Nur warmes Brunnenwasser wäre schöner, aber das zu holen fehlt mir die Energie, weil es an Markttagen einem Bühnengang mit unzähligen Schaulustigen gleicht. Heute ist so ein Tag, an dem ich mich am liebsten gleich wieder ins Auto setzen würde, um nach Djougou zu tuckern und dort meinen Kopf in irgendeinen Kühlschrank zu halten. Wäre wenigstens jemand da, mit dem man drüber lachen könnte ... stattdessen muss ich gleich zum Interviewtermin mit dem Bürgermeister, hoffentlich geht es schnell, ich bin so müde“ (BG, 010302).

Während ich zeitraubende Eigenarten des sozialen Alltags wie den gegenseitigen Gabetausch freudig ‚in Kauf‘ nahm, fiel mir die Wahrung von Höflichkeitsregeln manchmal schwerer. Ein Beispiel stellt der Umgang mit der Tatsache dar, dass nachhakendes Fragen gegenüber Älteren häufig als aufdringlich empfunden wird. Auch musste ich mich manchmal regelrecht zum ‚Herumsitzen‘ zwingen und ertappte mich besonders anfangs häufig bei der Flucht vor geduldigem Abwarten.¹⁰⁸

Vor allem zu den (im Forschungsverlauf insgesamt 16) Assistenten und Assistentinnen entwickelte sich ein unkomplizierter und teils sehr persönlicher Umgang. Die von anderen Projektmitgliedern vielfach beschriebene Unzuverlässigkeit oder gar Korruption dieser Personengruppe begegnete mir in Bougou nicht. Doch natürlich traten auch Schwierigkeiten auf, etwa als ein Assistent im Rahmen der qualitativen Zeitallokationsstudie nicht erschienen war, weil ihn sein Vater mit einer *comission* (Botschaft) in ein anderes Dorf geschickt hatte. Der Erhebungstag war verloren und ich reagierte wütend, obwohl ich wusste, dass die Pflichterfüllung für ihn mehr wog als das Risiko, seinen Job zu verlieren.

Später erklärte man mir, es sei meine Pflicht als Arbeitgeberin, Verständnis aufzubringen, auch wenn sich der Assistent nicht abgemeldet habe. Man erzählte mir die Geschichte von Alidou, einem Dorfbewohner mit einer Art Lieferunternehmen. Er habe sich unbeliebt gemacht, weil er einem Angestellten nach dem oben geschilderten Ereignis gekündigt habe. Kurze Zeit später sei er verhext worden, was sich durch eine schwere Krankheit geäußert habe (Junes, BG, 011122). Ich entging dieser Folgekette und lernte daraus, bei der Einstellung zumindest darauf zu bestehen, dass man sich bei Ausfall abmelden solle. Gleichzeitig führte die Entlassung eines Sohnes des Weisenrates, der in den ersten Monaten der Forschung offensichtlich sechs Umfragebögen zur Baumwollproduktion selbst ausgefüllt hatte, zu einer einschneidenden Kehrtwende im Pflichtbewusstsein meiner Mitarbeiter/innen. Die Einschätzung seines Handelns als grobes Fehlverhalten wurde von den Ältesten geteilt, seine Wiedereinstellung nach einigen Monaten als adäquate Beendigung des Konflikts eingestuft. Dies war die letzte Begebenheit, bei der ich Unzuverlässigkeiten zu beklagen hatte.

¹⁰⁸ Weniger Zeit ‚raubten‘ die anderorts sehr zeitaufwendigen Begrüßungszeremonien von Yom-Sprechern bzw. Sprecherinnen. Je nach Rang des Gegenübers geht man bspw. in die Hocke, berührt mit dem Zeigefinger den Boden und vollzieht einen minutenlangen Austausch wohl definierter Höflichkeitsbekundungen. In dem multiethnischen Dorf Bougou beschränkt sich diese Begrüßungsform auf innerfamiliäre Besuche und Begegnungen mit Oberhäuptern.

Insbesondere bei den quantitativen Erhebungen kam es trotzdem oft zu Missverständnissen und unvorhersehbaren Ereignissen. Die zeitaufwendige Wasserverbrauchsstudie etwa verlangte präzises und termingerechtes Arbeiten.¹⁰⁹ Bei einem nachmittäglichen Kontrollgang traf ich im Hof zwar zahlreiche Menschen an, doch keinen einzigen Assistenten. Mit einer Mischung aus Wut und Resignation spürte ich schließlich einen von ihnen zu Hause auf. „Was ist bloß los, wieso seid ihr nicht bei der Arbeit?“ Strahlendes Lächeln: „Ja hast du das denn nicht mitgekriegt? Es hat angefangen zu regnen!“ Wir hatten zwar betont, dass auch die kürzeste Unterbrechung eines Erhebungstages das Tagesmaterial zunichte mache, doch wir hatten vergessen, den Umgang mit Wetterschwankungen und Regenwasser festzulegen. Besonders der Wunsch nach hoher Präzision verlangte zeitintensive Schulungen, tägliche Kontrollen und abendliche Sitzungen, in denen Fehlerquellen diskutiert wurden. Insgesamt überzeugten mich die Assistenten und Assistentinnen (nicht zuletzt bis kurz vor Fertigstellung der Arbeit durch Hypothesenvalidierungen per schriftlichem Briefwechsel) immer wieder in ihrer Selbständigkeit, Zuverlässigkeit und engen Partizipation durch lehrreiche Vorschläge und Anregungen.

Bezüglich der Etablierung eines respektvollen und konstruktiven Arbeitsverhältnisses sei besonders auf den Wert langer Aufenthalte und des Wiederkehrens verwiesen. Meine beiden Abwesenheiten durch Heimreisen verstärkten nach jeder Rückkehr das gegenseitige Vertrauen. Beide Male war ich froh, wieder da zu sein, denn die Kurzaufenthalte in Deutschland verliefen nicht unbeschwert und ließen mich vieles wertschätzen, was mir in meiner Heimat auf einmal gefehlt hatte. Dieser Elan machte sich selbstredend auch im Gehalt der Interviews bemerkbar. Besonders meine Rückkehr im Jahr 2004 nach zweijähriger Abwesenheit öffnete mir neue Türen und ermöglichte Tiefeninterviews der Datenvalidierung, deren Niveau vorher nicht erreicht worden war.

1.3.2. FORSCHUNGSDESIGN

Begünstigt wurde die große Menge quantitativer Erhebungen nicht nur durch die Bereitstellung nötiger Gelder durch den Projekträger, sondern vor allem durch diese positiven Erfahrungen mit meinen Assistenten und Assistentinnen. Die resultierenden Datensätze sind Bestandteil einer Kombination verschiedener Verfahren, aus denen sich das vorliegende Forschungsdesign zusammensetzt. Als erster Überblick findet sich in der folgenden Abbildung eine Zusammenstellung aller größeren Datensätze.

¹⁰⁹ Die Studie findet vorliegend keine nähere Beachtung und wurde mit zwei Kolleginnen im Projektrahmen durchgeführt, siehe HADJER et al. (2004).

	Datensatz	Wesentliche Themenkomplexe	Ort	Fokusgruppen	Verlaufszeit (nicht chronol.)
Vorarbeiten	Teilstrukturierte Interviewreihe	Arbeit, Produktion, Ressourcen, Sozialstruktur	7 Dörfer	Dorfvertretungen	1 Woche
	Strukturierte Umfrage	Arbeit, Hierarchie, Land, Markt, Migration, Produktion, Sozialstruktur	30 Dörfer	Dorfvertretungen	2 Monate
	ECRIS	Arbeit, Hierarchie, Kapital, Konflikt, Konsumtion, Land, Markt, Migration, Produktion, Sozialstruktur	5 Dörfer	Strategische Gruppen	2 Wochen
Eintritt ins Dorf	<i>Mental Maps</i>	Räumliche Ordnung, Perzeption	Fokusdorf (Bougou)	Strategische Gruppen	1 Woche
	Zensus, Sample	Räumliche Ordnung, Sozialstruktur	Fokusdörfer (Bougou, Pélébina)	Alle Haushaltsvorstände (Sample 402)	2 Monate
	Haushaltssurvey	Arbeit, Produktion, Normen und Werte, Kapital, Sozialstruktur, Wasser, Wohlstand	Fokusdorf (Bougou)	Alle Haushaltsvorstände (Sample 52)	1,5 Monate
Datensätze	Lebensgeschichten	Arbeit, Familie, Hierarchie, Kapital, Konflikt, Magie, Migration, Produktion, Ressourcenzugang, Sozialstruktur, Status, Verwandtschaft u. a.	Fokusdorf (Bougou)	10 Frauen, 5 Männer	7 Monate
	Baumwollstudien	Kapital, Perzeption, Produktion, Risikostrategien	Fokusdorf (Bougou), Städte	1 Anbaugruppe (diachron), 203 Produzenten (synchron), Experten	1 Jahr
	Einnahmen, Ausgaben: Verlaufsstudie	Kapital, Distribution, Konsumtion, Produktion	Fokusdorf (Bougou)	20 Paare (Frauen, Männer)	1 Jahr
	<i>panel design study</i>	Arbeit, Kapital, Distribution, Konsumtion, Markthandel, Produktion, Zeit	Fokusdorf (Bougou)	20 Paare (Frauen, Männer)	6 Monate
	Magie-Studie	Kapital, Sozialstruktur, Religiöse Felder, Okkulte Ökonomie, Risikostrategien	diverse	diverse	8 Monate
	Regionalsurvey (Hadjer/Klein / Singer 2004)	Arbeit, Distribution, Gesundheit, Kapital, Konsumtion, Produktion, Ressourcen, Risikostrategien, Sozialstruktur	8 Gemeinden	839 Frauen und Männer	4 Monate

Tab. 1 Forschungsdesign und Datensätze

Folgend werden die Datensätze nach einer Betrachtung methodologischer und methodischer Grundlagen näher vorgestellt. Die verschachtelte und parallele Durchführung der Studien ging mit kontinuierlicher dichter Teilnahme, offenen Gesprächen und begleitenden Interviews und Gesprächen einher.

1.3.2.1. METHOD(OLOG)ISCHE GRUNDLAGEN

Die Kombination unterschiedlicher Verfahren sorgt in laufenden Methoden-Debatten immer wieder für Sprengstoff, da die Verbindung qualitativer und quantitativer Erhebungsverfahren zahlreiche Fragen der Reliabilität, Plausibilität und Validität aufwirft. Das vorliegende Forschungsdesign ist an drei grundlegenden Prinzipien ausgerichtet: Mit einer (1.) multiperspektivischen Herangehensweise wird (2.) vornehmlich akteurszentriert vorgegangen und dazu das Instrument (3.) einer multiplen Triangulation von Daten und Methoden eingesetzt. Was ist damit gemeint? Als multiperspektivische Arbeiten werden hier Ansätze verstanden, die Erkenntnisgewinn durch die Nebeneinanderstellung und Konfrontation verschiedener Sichtweisen anstreben.¹¹⁰

Einen möglichen Zugang bietet dabei der akteurszentrierte Fokus, der die subjektive Rationalität handelnder Individuen zur Ursache von Entscheidungshandeln erhebt, wodurch die Sicht des Einzelnen in den Vordergrund rückt (HADJER 2003:8). Er schließt weder die Berücksichtigung sozialstruktureller Einflüsse und Rahmenbedingungen aus, noch den Einsatz quantitativer Verfahren. Im Gegenteil: Wie einleitend betont, sind Strukturmomente keine rigiden und unumstößlichen Fundamente, sondern verhandelbare Bezugspunkte einzelner Akteure und Akteurinnen. Sie werden beständig durch Handeln reproduziert, andererseits beeinflussen Strukturen ständig das Handeln (vgl. diverse Werke von BOURDIEU, Kap. 1.2.3). Insofern erfordert die Suche nach übergreifenden Mustern bei Wahrung der Heterogenität individueller Interessen und Präferenzen zum einen den akteurszentrierten und praxisorientierten Ansatz, zum anderen einen Methodenkatalog, der vergleichbare Daten bereitstellt (z. B. durch quantitative Studien).

Der Einsatz verschiedener Erhebungsverfahren im Rahmen ein und derselben empirischen Studie provoziert die Frage, in welchem Verhältnis sie zueinander platziert wurden. Zunächst gehe ich mit KÖCKEIS-STANGL davon aus, dass verschiedene Metho-

¹¹⁰ Ein extremes Beispiel ist BOURDIEUs berühmtes Werk *Das Elend der Welt* (1998). Durch die bloße Zusammenstellung von Interviews mit Menschen, die sonst nicht zu Wort kommen, werden hier eindimensionale Bilder von gesellschaftlichen Räumen durch eine mehrdimensionale Vorstellung ersetzt, „die auf der Äußerung derselben Realitäten in unterschiedlichen, manchmal unvereinbaren Diskursen gründet“ (ebd.:17). Das Endprodukt ist ein komplexes und vielschichtiges Bild der französischen Gegenwartsgesellschaft.

den unterschiedliche Aspekte einer untersuchten Realität erfassen können und dabei „kein einheitliches, sondern ein kaleidoskopartiges Bild“ liefern (1982:363), das zur Erweiterung von Erkenntnismöglichkeiten und Perspektiven führen kann. Durch die Verknüpfung verschiedener methodischer Zugänge einerseits (z. B. qualitative oder quantitative) und verschiedenen methodischen Perspektiven andererseits (subjektive Einstellungen, Strukturanalysen etc.) wird eine Synthese aus phänomenologischer Reichhaltigkeit und beispielsweise statistisch repräsentativen Aussagen erzielt.

Konkret bedeutet dies zunächst, dass im Sinne der Strategie des *theoretical sampling* unterschiedliche Personen(gruppen) zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten befragt wurden. Ein Beispiel stellt die Beschäftigung mit okkulten Praktiken dar, bei der Diskurse verschiedener Akteursgruppen (Betroffene, Spezialisten und Spezialistinnen, Wissenschaftler/innen) zu Wort kommen, deren Sichtweisen teils unvereinbar nebeneinander stehen. Neben dieser „Daten-Triangulation“ fand „*Across-methods*“-Triangulation statt (DENZIN 1977:307f). Einer Untersuchungseinheit wird sich dabei mit unterschiedlichen Methoden genähert.

Ein Beispiel stellt die Anfangsphase im Dorf dar, die sich methodisch durch eine Kombination von Umfragen, offenen Gesprächen, Zensus, Kartierungen, teilnehmender Beobachtung und einem Einstiegssurvey gestaltete. Besonders die ECRIS-Studie¹¹¹ ermöglichte zudem eine Art „Forscher/innen-Triangulation“ (ebd.), denn strategische Gruppen und Konfliktarenen wurden in Forschungsteams identifiziert und ebenso wie persönliche Sichtweisen abends gemeinsam diskutiert. Die Kontrollfunktion und Bereicherung, die mit einem solchen Austausch einhergeht, konnte mit der Ethnologin Thamar Klein in der restlichen Erhebungszeit gewinnbringend fortgeführt werden, da sie im selben Projektrahmen circa 50 Kilometer entfernt arbeitete. Ich gehe mit PREIN et al. davon aus, dass sich „(...) die existenten Modelle der Methodenintegration nur als schwache Versionen bewähren“ (1993:26). Das heißt, anders als etwa im Phasenmodell¹¹² formuliert, eignet sich die Kombination aus qualitativen und quantitativen Ergebnissen eingeschränkt und unter bestimmten Umständen sehr wohl zur Aufdeckung von unbeobachteter Heterogenität und unerklärter Varianz (1993:26). Ein Beispiel stellt die Abgleichung von Ergebnissen des Regionalsurveys zum Kapitalmanagement mit qualitativen Mikrodaten dar (Kap. 3.2.3.4, 3.2.3.5). Auch für die Betrachtung magisch-religiöser Realitäten

¹¹¹ ECRIS : Enquête Collective Rapide d'Identification des Conflits et des Groupes Strategiques, also eine im Team durchgeführte, schnelle Erhebung zur Identifikation von Konflikten und strategischen Gruppen.

¹¹² Das Phasenmodell wird von der Ansicht dominiert, dass „(...) nur für quantitative Sozialforschung (...) objektive Gütekriterien jenseits subjektiver Evidenzerlebnisse formuliert- und überprüfbar“ sind (SCHNELL et al. 1989:100); siehe vor allem BARTON/LAZARFELD (1984), FRIEDRICH (1985).

trug diese Kombination zum Erkenntnisgewinn bei. Die systematische und strukturierte Befragung aller Haushaltsvorstände von Bougou und Pélébina nach ihrer religiösen Zugehörigkeit ergab, dass es sich nahezu ausschließlich um Christen und Moslems handelt. Erst problemzentrierte Interviews förderten die hohe Hybridität religiöser Felder und starke Synergieeffekte von Christentum und Islam mit Ahnen- und Geisterglaube zutage.

Unter anderen Umständen können sich Datensätze komplementär verhalten, also unterschiedliche Aspekte eines bestimmten Sachverhaltes beschreiben (Komplementaritätsmodell).¹¹³ Dies zeigte sich bei der Betrachtung des Dorfes als bewohnter Raum. Die Ergebnisse belegen, wie stark subjektive Sichtweisen verschiedener Gruppen auf ihren Lebensraum von der kartographischen Erfassung geographischer Koordinaten per GPS-Gerät¹¹⁴ abweichen können, der abermals subjektiv gewählte Attribute zugrunde liegen. Auch die Fragebögen zur Baumwollproduktion entstanden in einer komplementären Kombination beider Verfahren. Anhand offener Interviews wurde dabei überprüft, wie die Interviewten die von mir in den Bögen gewählten Items verstehen. Über diesen Ansatz eines „methodisch kontrollierten Fremdverstehens“ (vgl. KELLE 1993) erschlossen sich weitere Erkenntnisse zu sozial relevanten Deutungsmustern und Handlungsorientierungen der Akteure und Akteurinnen.

Schließlich können verschiedene Methoden als Validierungsstrategie eingesetzt werden, allerdings nicht prinzipiell, wie es DENZIN (1977) positivistisch in seinem Konvergenzmodell¹¹⁵ annimmt. Dies betrifft vor allem die Validierung des Datenmaterials. Die Besprechung der Ergebnisse im Team führte zur Aufdeckung von Unstimmigkeiten, Verzerrungen und Abweichungen zwischen qualitativen und longitudinal angelegten Daten. Im Einstiegssurvey nannten beispielsweise männliche Haushaltsvorstände immer wieder die Begleichung medizinischer Kosten und den Zukauf von Agrarprodukten für die familiäre Ernährung als ihre Pflicht. Die einjährige Aufzeichnung aller täglichen Einnahmen und Ausgaben von zehn Männern und zehn Frauen ergab hingegen, dass Frauen in diesen Bereichen teils sogar mehr Geld für den Haushalt ausgeben als ihre Ehemänner. In anschließenden Gesprächen führte die Konfrontation von Teilnehmern und Teilnehmerinnen mit diesen Ergebnissen zu wichtigen Erkenntnissen bezüglich des Auseinander-

¹¹³ Siehe zu diesem Modell vor allem DEVEREUX (1978).

¹¹⁴ Global Positioning System (siehe Department of Geography, University of Colorado 2000, „GPS“, <http://www.colorado.edu/geography/gcrafts/notes/gps/gps_ftoc.html> [12.11.2005]).

¹¹⁵ Das Konvergenzmodell zielt auf die Konvergenz von Ergebnissen und den Grad ihrer Übereinstimmung ab (CAMPELL/FISKE 1959). In seinem „Modell der Konvergenz“ vertritt DENZIN (1977) die Überzeugung, man könne über verschiedene Datenquellen zu einem vollständigen Bild des untersuchten Gegenstandes kommen (Daten-Triangulation) und durch die Addition methodologischer Herangehensweisen eine größere Validität von Ergebnissen erreichen (methodologische Triangulation).

derklaffens von Ideal und Realität. Die Kombination beider Verfahren erweist sich in solchen Fällen als unabkömmlich, will man beispielsweise Konflikte verstehen, die zwischen Ehepaaren bezüglich häuslicher Beitragspflichten auftreten.

Eine zentrale Methode stellte zudem die teilnehmende Beobachtung dar. In Einklang mit SPITTLER (2001), der für ihre Radikalisierung im Sinne einer Dichten Teilnahme plädiert, nahmen soziale Nähe und gemeinsames Erleben einen hohen Stellenwert ein. Fokussiertes Beobachten und spontanes Sehen fielen mir besonders anfangs umso schwerer, je weniger ich über einen bestimmten Lebensbereich wusste. Erst der partizipative Ansatz ermöglichte die Ermittlung kognitiver Orientierungen, die sprachlich nicht formuliert wurden (*tacit knowledge*). Besonders ertragreich war dieser Ansatz für die Bearbeitung sensibler Praktiken wie Geldwirtschaft und Okkultismen, die teils der Geheimhaltung unterliegen. Einblicke in das individuelle Budget erfordern im lokalen Kontext einen Vertrauensgrad, wie er nur durch soziale Nähe und aktives Erleben erreicht werden kann. Wie angekündigt, werden die oben in Tabelle 1 dargestellten Datensätze folgend näher erläutert.

1.3.2.2. VORARBEITEN UND EINTRITT INS DORF

Neben offenen Gesprächen und Literaturrecherchen begann der Einstieg in die Feldforschung mit einer teilstrukturierten Interviewreihe in sieben Dörfern der Untersuchungsregion.¹¹⁶ Sie lieferte Datengrundlagen für die Konzeption einer strukturierten Umfrage, die ich mit meiner Kollegin Thamar Klein in dreißig Dörfern der Region mit den jeweiligen Dorfvertretungen durchführte. Hauptziele waren dabei ein erster thematischer Einblick in regionale Heterogenitäten und eine Annäherung an die Wahl unserer Feldforschungsdörfer (,Fokusdörfer'). In vier Vergleichsdörfern fand im Anschluss die erwähnte ECRIS-Studie statt.¹¹⁷ Das Team bestand aus zwei Ethnologinnen, sieben Absolventen des beninischen Studienfaches *Socio-Anthropologie* und ihrem Dozenten sowie einem Geographen, wobei acht Personen beninischer Herkunft waren. Die einhergehende Identifikation von strategischen Gruppen und Konfliktarenen erwies sich als gewinnbringend für unsere Forschungen. Arenen erfahren in der Beninforschung rege Beachtung durch Arbeiten von Bako-Arifari, Bierschenk, Olivier de Sardan und andere Auto-

¹¹⁶ In Zusammenarbeit mit dem beninischen Sozioanthropologen Dr. Nassirou Bako-Arifari sowie Thamar Klein und Felix Hettig (Institut für Völkerkunde, Köln).

¹¹⁷ Zum methodischen Vorgehen siehe BIERSCHEK (1997b).

ren(teams).¹¹⁸ Der Arenenbegriff betont den limitierten Raum von empirisch fassbarer Größe, also einen Raum konkreter Konfrontationen zwischen sozialen Akteuren und Akteurinnen. Er wird vorliegend nur in diesem Kontext verwendet.

BIERSCHENK verwendet den Arenenbegriff zur Analyse der Multikephalie konkurrierender Machtzentren (1993:21), also dem verwobenen Nebeneinander zahlreicher Herrschaftszentren.¹¹⁹ Arenen werden dabei definiert als eine „(...) Serie miteinander verknüpfter komplexer Schachspiele von und mit lebenden Figuren, allerdings von Spielen, an denen viele Parteien beteiligt sind“ (ebd.:22f). Diese ‚Spielgruppen‘ lassen sich auch als strategische Gruppen bezeichnen.¹²⁰ Ein Beispiel aus der vorliegenden Arbeit wäre die strategische Gruppe des Ältestenrates von Bougou I, der gemeinsame machtpolitische Interessen verfolgt und sich somit durch unmittelbare Mitgliederbeziehungen auszeichnet. Gleichzeitig kann es bei punktuellen Interessensunterschieden zu einem situativen Zerfall der Gruppe in Parteien kommen, die neue strategische (Unter-)Gruppen bilden.¹²¹

Ein besonderer Vorteil der ECRIS-Studie lag in der Teamarbeit. Weder in der kurzen Zeit, noch mit einem annähernd kritischen Blickwinkel, wie ihn die beninischen Kollegen besaßen, wäre ein gleichwertiger Einstieg alleine möglich gewesen. Ein Ergebnis stellte die Wahl des Dorfes Bougou als Hauptort der Forschung dar. Zentrale Auswahlkriterien waren dabei das Vorhandensein eines großen Marktes, verschiedener Berufsgruppen, sprachlicher und ethnischer Vielfalt beziehungsweise Spannungen sowie die Lage an einer Handelsroute und eine starke (durch Migration bewirkte) Bevölkerungsdynamik. Zudem ließ der zeitgleich mit der Forschung ansetzende Ausbau der Lateritpiste einen künftigen Anstieg sozialen und ökonomischen Wandels vermuten. Wie oben geschildert, bestätigte sich diese Prognose bereits bei der Rückkehr im Jahr 2004. Die Wahl eines Vergleichsdorfes fiel auf das zehn Kilometer entfernte, kleinere Dorf Pélébina. Anders als in Bougou ist der Wochenmarkt dort von geringer lokaler Bedeutung, gibt es

¹¹⁸ Siehe bspw. BAKO-ARIFARI (1998, 1999, 2001); BIERSCHENK (1993); BIERSCHENK et al. (1997a, 1997b, 1998); BIERSCHENK et al. (1997); BIERSCHENK et al. (2000); OLIVIER DE SARDAN (1993, 1995).

¹¹⁹ BIERSCHENK definiert Multikephalie „(...) in Anlehnung an die in der Ethnologie gebräuchlichen Begriffe ‚kephal‘ (politische Struktur mit zentralisierter Herrschaftsinstanz) und ‚akephal‘ (politische Struktur ohne zentralisierte Herrschaftsinstanz) – [als] eine politische Struktur mit einer Vielzahl von Herrschaftszentren, die z. T. miteinander konkurrieren, z. T. miteinander in wechselnden Allianzen verbunden sind, die aber in keine eindeutige und stabile Hierarchie eingebaut sind“ (1993:22).

¹²⁰ Den Akzent legt Bierschenk dabei auf kollektives strategisches Handeln, das grundsätzlich ein Vorangehen erfolgreichen kommunikativen Handelns voraussetzt.

¹²¹ Dies geschah bspw., als sich beim Ausbau des Dorfes riesige Bulldozer durch das Zentrum schoben und Uneinigkeit darüber herrschte, wie man auf die Zerstörung zahlreicher Gebäude reagieren sollte. Im Ältestenrat bildeten sich Fraktionen, woraufhin ein externer Akteur als Schlichter eingesetzt wurde.

einen schlechteren Zugang zu Wasser, liegt eine deutlich höhere ethnische Homogenität und eine geringere Stratifikation politischer Ämter vor. Die sukzessive Annäherung ans Dorfleben erwies sich als vorteilhaft, da mit jeder Wiederkehr das Vertrauen und die Freude über meine Besuche anstiegen. Die erwünschte Unterbringung in einer polygynen Familie sorgte bei den Dorfautoritäten für große Überraschung und die Zuweisung erfolgte erst nach mehreren Sitzungen der Dorfvertreter. Bei der 28-köpfigen, polygynen Gastfamilie wurde mir ein rund 4 m² großes Zimmer zugewiesen, das zuvor als Stall gedient hatte. Die von mir finanzierte Betonierung des Bodens zog sich über mehrere Tage hin, die ich im Baumwollager eines benachbarten Gehöfts verbrachte, das für mich ebenfalls zum festen Angelpunkt sozialen Rückhalts werden sollte.

Mein Einstieg ins Dorfleben von Bougou vollzog sich über Dichte Teilnahme, offene Gespräche, den Einsatz von *Mental Maps*¹²² zur Dorfwahrnehmung und GPS-Kartographien. Ich erstellte einen Zensus mit repräsentativem Sample als Grundlage für einen Haushaltssurvey und führte offene Gespräche. Um der Festschreibung einer verfrühten Haushaltsdefinition vorzubeugen, geschah zwecks Erstellung eines *Master Sampling Frame* (BERNARD 1994:86) zunächst die Erfassung aller Resideneinheiten (Gehöfte) von Bougou. Ihre geographischen Koordinaten wurden mittels eines GPS-Handgerätes aufgenommen. Zudem wurde die Anzahl aller Haushaltsvorstände mit der zugrunde liegenden Haushaltsdefinition erfragt. Es folgte eine Aufzeichnung sozialer Basisdaten der erstgenannten Vorstände.¹²³ Diese Daten stellen eine zentrale Grundlage für die vorliegende Haushaltsdefinition dar (siehe Kap. 1.2.2). In Bougou erlaubte es die Gesamtzahl von 402 Gehöften nicht, einen kompletten demographischen Zensus aller Dorfbewohner und -bewohnerinnen durchzuführen. Der *Master Sampling Frame* war auch zu groß für die Durchführung der geplanten quantitativen Erhebungsreihen.

Aus diesem Grund erfolgte die Erstellung eines disproportionierten, stratifizierten Samples als Untersuchungseinheit. Dieses ‚kleine Dorf im großen Dorf‘ bestand aus der statistisch ermittelten Anzahl von 52 Resideneinheiten.

¹²² *Mental Map*: „(...) is an individual's own internal map of their known world“ (ROSENBERG 2006:1).

¹²³ Zu den sozialen Basisdaten zählten Namen, Alter, Geschlecht, Familienstruktur (z. B. monogam versus polygyn) und ethnische Herkunft der Haushaltsvorstände sowie deren Anzahl innerhalb eines Gehöfts. Die vorangegangene Ermittlung von Dorfvierteln ermöglichte eine Katalogisierung der Gehöfte durch die Vergabe von Identifikationsnummern. Ein Beispiel: „Q3N197“ = Gehöft Nr. 197 in Dorfviertel Nr. 3. Im anschließenden Haushaltssurvey erhielten alle Mitglieder eine zusätzliche ID (z. B. Q3N197.1, Q3N197.2 etc.). Diese frühe Vergabe von Identifikationsnummern ermöglicht eine spätere Korrelation verschiedener Datensätze, indem man bspw. Aussagen zu Konflikten mit dem jeweiligen Ressourcenzugang oder der Residenzstruktur analytisch verknüpft.

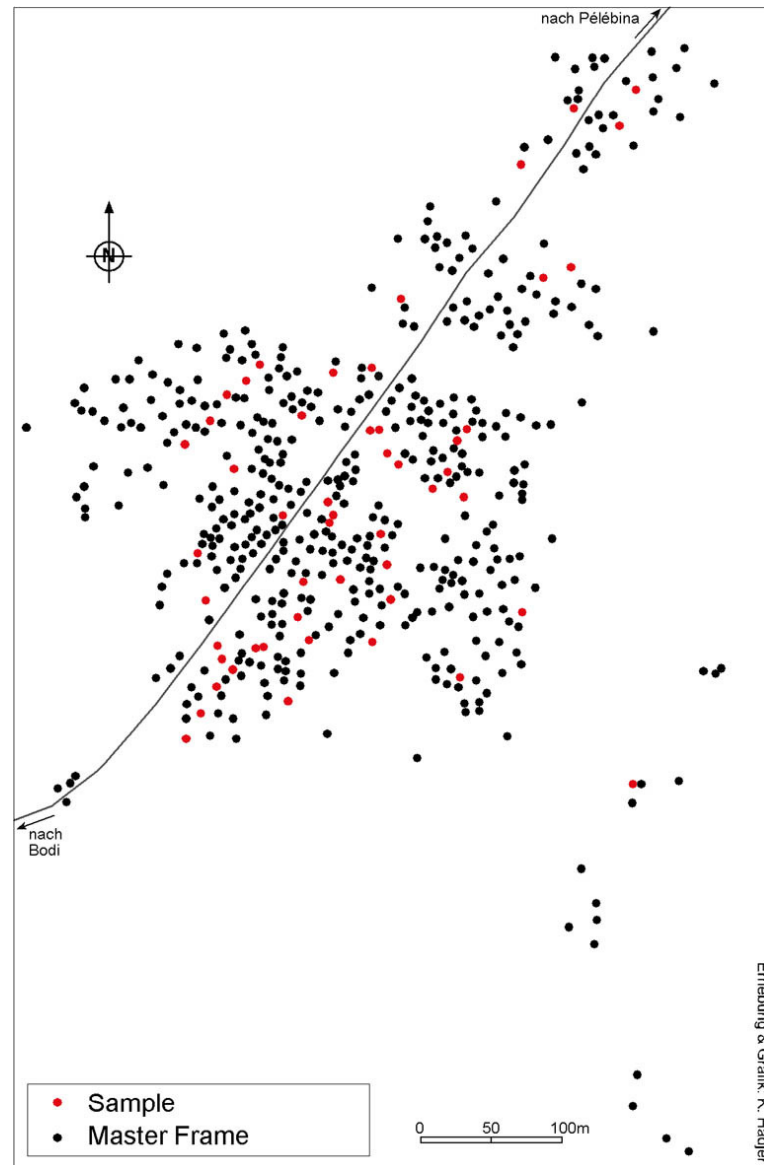


Abb. 2 Sampling: ‚Kleines Dorf im großen Dorf‘ (Bougou 2002)

Diese GPS-Karte zeigt das Sample von 52 Resideneinheiten (rote Punkte) innerhalb von Bougou I und II (*Master Frame*). Das Stratifikationsverfahren hat bei der Zufallsauswahl der Resideneinheiten bewirkt, dass wichtige Bedingungen erfüllt blieben. Denn Variablen, die sich in den Vorstudien als auffällig herausstellten, treten durch Stratifikation in prozentualer Relation zur Gesamtmenge auf. Das heißt, in beiden Samples beträgt zum Beispiel die Anzahl weiblicher Haushaltsvorstände 16% Prozent, wodurch die *within-group variance* minimiert wird.¹²⁴

¹²⁴ Bei Random Sampling ohne Stratifikation hätte es bspw. passieren können, dass keine weiblichen Haushaltsvorstände enthalten sind.

Die stratifizierten Variablen betreffen vorliegend Lebensbedingungen, die soziales und wirtschaftliches Handeln entscheidend beeinflussen: zum einen das biologische Geschlecht, zum anderen die Familienstruktur (monogam, polygyn etc.). Obwohl bewusst dichotome Variablen gewählt wurden, erwies sich ihre Dimensionalität als vielschichtig: Der Heiratsstatus etwa gilt zwar gemeinhin als eine unidimensionale Variable (BERNARD 1994:22) – man ist verheiratet oder nicht, polygyn oder monogam. Doch es macht einen Unterschied, ob ein Moslem monogam lebt, weil er sich aus persönlichen Gründen gegen die polygyne Lebensform entschieden hat oder ob er sich mehrere Frauen einfach nicht leisten kann. Die folgende Abbildung zeigt die resultierende Verteilung der stratifizierten Variablen.

	Maritaler Status	Zensus (402 RE)				Stratif. Sample (52 RE)			
		1 HH.vorstand	1-n HH.vorstände	1 HH.vorstand	1-n HH.vorstände	1 HH.vorstand	1-n HH.vorstände		
männl.	monogam	157	39%	16	4%	21	39%	2	4%
	polygyn	117	29%	16	4%	15	29%	2	4%
	andere	24	6%	8	2%	3	6%	1	2%
weibl.	verwitwet foyer	32	8%			4	8%		
	eclaté	24	6%			3	6%		
	Andere	8	2%			1	2%		
	Total	362	90%	40	10%	47	90%	5	10%

Tab. 2 Zensus und disproportioniertes stratifiziertes Sample (Bougou, 2001)

Wie in der Abbildung ersichtlich, treten Geschlechtszugehörigkeit und maritaler Status der Haushaltsvorstände im disproportionierten stratifizierten Sample prozentual zur Gesamtmenge im *Master Sampling Frame* (Zensus) auf. Der statistisch repräsentative Einbezug kleiner Subgruppen wie Witwen oder allein stehender Männer wurde dadurch gesichert. Im letzten Schritt erfolgte die konkrete Auswahl von 52 Resideneinheiten des ‚Mikro-Dorfes‘ per Random-Prinzip.¹²⁵ Zwar erlaubt dieses Verfahren verallgemeinerbare Aussagen, obwohl nur eine reduzierte Teilbevölkerung untersucht wird. Das Resultat sind Sätze wie: „In Dorf X sind 86 Prozent aller Haushaltsvorstände männlich.“ Dass

¹²⁵ The Random Corporation (1985): A Million Random Digits with 100.000 Normal Deviates, New York. In: BERNARD (1994:514f). Es lag die Einschränkung vor, dass das eigene Gehöft und die der beiden Dorfcheads von Bougou I und II bewusst einbezogen wurden. Berücksichtigt man die entstandene Haushaltsdefinition (Kap 1.2.2), handelt es sich insgesamt um 61 Haushalte in 52 Resideneinheiten. Im anschließenden Haushaltssurvey wurden die 52 erstgenannten Haushalte jeder Resideneinheit befragt.

Akkuratheit dabei jedoch nur von statistischer und damit beschränkter Gültigkeit ist, belegt ein einfaches Rechenbeispiel zu jenen Variablen, die nicht stratifiziert wurden: Im ‚Mikro-Dorf‘ (Sample) sind 83 Prozent der Vorstände Moslems. Tatsächlich gaben im gesamten Dorf (*Master Sampling Frame*) 90 Prozent der Befragten an, den muslimischen Glauben zu vertreten. Wie oben dargestellt, bedurften zudem selbst diese ‚repräsentativen‘ Angaben zum Gesamtdorf eine qualitative Absicherung, da de facto Ahnen- und Geisterglauben in reger Verbreitung vorliegen, in dieser Erstbefragung aber nicht genannt wurden. Betont sei zudem, dass eine Sample-Stratifizierung nur dann sinnvoll ist, wenn die lokalspezifische Relevanz der Stratifikationsvariablen (hier: Geschlecht, Familienzugehörigkeit) für den Themenfokus gesichert ist. Hierzu sind Vorstudien wie ECRIS nötig. Eine verfrühte Festlegung birgt Fehlerquellen und kann wichtige Erkenntnisse verhindern.

Einen letzten Schritt bei der ‚Dorferfassung‘ stellte der anschließende Survey zu den Themen Feld- und Marktwirtschaft, Haushaltszusammensetzung, Arbeitsteilung, Wassermanagement, ökonomisches Kapital und Wohlstandskriterien dar. Befragt wurden dabei solche Personen, die mir im Gehöft als *chef de ménage* (Haushaltsvorstand) genannt wurden. Letztendlich konnten nicht alle Daten genutzt werden, weil meine anfänglichen Lokalkenntnisse unzureichend waren. Die Fragen „Wieviel Felder bestellen Sie derzeit?“ und „Wie groß ist die Fläche in Hektar?“ etwa lieferten zwar prompte Antworten, diese bildeten jedoch nur selten reale Feldgrößen ab. Zudem ist das Referenzspektrum geradezu uferlos: Ein Chef kann dem Feld des kleinen Bruders oder Sohnes vorstehen, ohne die Ernte zu verwalten, oder er kann Flächenangaben mit Anbauprodukten korrelieren, obwohl Feldzersplitterung und Misanbau vorliegen.

Auch die Frage nach „allen Haushaltsmitgliedern“ birgt im westafrikanischen Kontext Fallstricke durch Ermessensspielräume: Zählen verstorbene oder (temporär) emigrierte Personen dazu? Gilt ein nicht getauftes oder initiiertes Kind bereits als Mitglied? Diese wenigen Beispiele verweisen auf die hohe Relevanz einer Triangulation quantitativer Ansätze mit qualitativen und kognitiven Erhebungsverfahren. Sie können nicht nur gravierende Fehlinterpretationen und untaugliche Fragestellungen verhindern, sondern stellen für andere Themenbereiche den einzig adäquaten Zugang bereit.

1.3.2.3. DATENSÄTZE, AUSWERTUNG UND ANONYMISIERUNG

Zu rein qualitativen Datensätzen gehören aufgezeichnete Lebensgeschichten. Sie liefern dichtes Material zu sozialen Realitäten, markanten Übergangsriten und vielen weiteren Themenspektren. Besonders die narrativen und biographischen Tiefeninterviews mit zehn Frauen erwiesen sich als ertragreich und fließen in die Betrachtung sozialer Felder ein. Die Gespräche fanden in vertrauter Umgebung und meist ohne Zuhörer/innen mit einer Dolmetscherin statt, der Zeitrahmen war unbegrenzt. Die Geschichten wurden transkribiert und rückübersetzt.¹²⁶ Die Betrachtung magisch-religiöser Realitäten fand vornehmlich auf qualitativer Ebene statt (offene Gespräche, Dichte Teilnahme,¹²⁷ problemzentrierte und Tiefeninterviews). Es ergaben sich teils spannende Bezüge zu repräsentativen Datensätzen: Im Haushaltssurvey trat Angst vor Hexerei als dominanter Beweggrund für getrennte Kassen auf, im Regionalsurvey stellten Ausgaben für einhergehende zeremonielle Zwecke einen wichtigen Posten dar. Derartige Bezüge tragen weder zur Validierung bei noch sind sie komplementär, können aber qualitative Hypothesen stützen oder relativieren.

Wie bereits angedeutet, erfolgte der Einsatz qualitativer Datensätze zu anderen Zeitpunkten gezielt zur komplementären Vervollständigung quantitativer Verfahren. Ein Beispiel stellt der Datenkomplex zur Baumwolle dar. Fragen zur Rentabilität oder zu Erträgen wurden einerseits quantitativ mit Produzenten und Produzentinnen per Umfrage gestellt, andererseits in qualitativen Expertengesprächen mit staatlichen Vertretern oder Personen aus Interessensverbänden und Weiterverarbeitungsstätten. Anschließend halfen problemzentrierte Interviews mit Dorfbewohnern und -bewohnerinnen bei der Ergebnisinterpretation. Der Datenkomplex zur Baumwolle umfasst einen Einstiegssurvey mit den 18 Baumwollproduzenten des Samples, Gespräche und Fragebögen mit den 203 Produzenten des Dorfes im Anbaujahr 2001/2002, eine diachrone Studie zu einem Bauernverband (1994–2002) unter Einbezug von Verlaufsbüchern und problemzentrierte Interviews mit kontrastiven Typen (Kap. 3.2.3.8).

¹²⁶ Die gewichtige Rolle einer vertrauten Frau als Dolmetscherin kann bei dieser Teilstudie nicht überbetont werden, wie folgendes Beispiel zeigt: Ich wollte unbedingt die Lebensgeschichte einer Frauenpräsidentin aufzeichnen. Da sie zur Schwiegerfamilie der einzig disponiblen Dolmetscherin gehörte, war deren Einsatz nicht möglich und ich musste auf einen männlichen Assistenten ausweichen. Das Ergebnis war, dass viele Fragen unbeantwortet blieben und die Frau mir am Ende vertraulich mitteilen ließ, dass sie vor dem jungen Mann vieles nicht hätte ansprechen können.

¹²⁷ Alle Felder einer teilnehmenden Beobachtung wurden abgedeckt: Reine Beobachtung (z. B. passiver Beisitz), Teilnahme (bspw. als Klientin bei Orakelsitzungen) und teilnehmende Beobachtung (etwa als Begleiterin bei der Kräutersuche im Busch).

Eine ähnliche Datenkombination liegt bei der Betrachtung des Marktwesens vor. Neben Literaturstudien und Interviews mit beteiligten Akteuren und Akteurinnen an verschiedenen Orten zu unterschiedlichen Zeitpunkten erfolgte die systematische Erfassung aller Marktleute von Bougou mit festem Marktstand an sieben Erhebungstagen im Zeitraum von knapp acht Monaten. Parallel wurden qualitative Händler/innen-Profile und Produktpaletten erstellt und Interviews zur Marktdynamik geführt. Die Ermittlung der Profile erfolgte über einen Zehn-Fragen-Katalog mit 180 Personen („jeder fünfte Stand“). Produktpaletten und Marktfrequenz wurden systematisch erhoben (Kap. 3.2.3.3). Einen zentralen Datensatz stellt eine einjährige Verlaufsstudie zum Umgang mit Geld von zehn Frauen und zehn Männern dar.¹²⁸ Täglich wurden dazu abendlich alle Einnahmen und Ausgaben der Paare aufgezeichnet, um eine optimale Memorisierung der monetären Transaktionen zu gewährleisten. Dieses arbeitsintensive Verfahren ermöglichte detaillierte Einsichten in lokale Geldflüsse und eine Kontrastierung von Daten zu Einnahmen und Ausgaben, die später auf regionaler Ebene erhoben wurden (siehe unten). Da Geldgeschäfte im innerfamiliären Kreis mit Tabus belegt sind, war eine getrennte Befragung der Paare mit der Zusicherung strikter Geheimhaltung nötig. Gleiches galt für die vorausgehende Aufzeichnung bestehender Besitzstrukturen.

Der Datensatz erlaubt nicht nur eine Analyse individueller Transaktionen und Strategien, sondern auch geschlechtsspezifische Vergleiche und Aussagen zu Saisonalität und Bezügen zu Besitz und Konsumverhalten. Die Tatsache, dass es meines Wissens keine vergleichbaren wirtschaftsethnologischen Datensätze zu Westafrika gibt, dürfte mehrere Gründe haben: Neben der hohen Arbeitsintensivität sind die Ergebnisse nicht repräsentativ. Die Auswahl von Teilnehmern sowie Teilnehmerinnen setzt einen hohen Vertrautheitsgrad voraus und unterliegt damit subjektiven Kriterien. Das Verschweigen oder Vergessen monetärer Transaktionen kann wegen der Unmöglichkeit begleitender Ganztagsbeobachtungen nicht ausgeschlossen werden (hier besonders: Korruption, Kredite, Ausgaben für okkulte Praktiken oder außereheliche Partner/innen).

Wie sich zeigen wird, ist es mit einer mathematischen Analyse zudem nicht getan: Strategien, wie der marktökonomisch unrentabel erscheinende, schnelle Wiederverkauf erworbener Agrarprodukte durch eine Händlerin, können nur dann adäquat interpretiert werden, wenn sie im Anschluss mit den betreffenden Personen diskutiert werden. Im Fallbeispiel hatte die Frau den geringen Gewinn ihrer monetären Transaktion bewusst in Kauf genommen, um ihre Ware vor dem Zugriff anderer Familienmitglieder zu schützen.

¹²⁸ Die Auswertungen erfolgen mit nur 18 Personen aufgrund der längeren Abwesenheit einer Frau und eines Mannes.

Parallel fand mit denselben Personen ein repetitiver Fragebogen im *Panel Design* statt.¹²⁹ Der einhergehende standardisierte Fragebogen wurde einmal im Monat mit allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen durchgeführt und liefert Hintergrunddaten zu den Kernvariablen Arbeit, Haushaltsorganisation, Kapital, Konsumtion, Distribution und Produktion.¹³⁰ Denn aussagekräftige Hypothesen zur Saisonalität können meines Erachtens nur dann generiert werden, wenn die Probandengruppe im Jahresverlauf der Befragung stabil bleibt.

Als Vergleichsmoment der Mikro- und Mesoebene dient ein statistisch repräsentativer Survey zur Existenzsicherung, den ich mit Thamar Klein und Uwe Singer im Rahmen des IMPETUS-Projektes entwickelte und der 2004 in 7 Kommunen des rund 20.000 km² umfassenden Untersuchungsraumes mit 839 Personen in 35 verschiedenen Sprachen realisiert wurde. Die Befragung fand gleichgewichtet mit Frauen und Männern im ländlichen und urbanen Raum statt. Dabei wurden 14 gleichgeschlechtliche Assistentinnen und Assistenten eingesetzt¹³¹ Ein Ausschnitt des Fragebogens befindet sich in Anhang 6.3.5. Die Auswertung aller quantitativer Datensätze erfolgte mit den Computerprogrammen Excel und SPSS. Im Falle statistisch repräsentativer Daten schloss dies die Ermittlung von Korrelationen oder Regressionen ein. Qualitative und Tiefeninterviews wurden transkribiert und teils ins Französische rückübersetzt.

Es fand eine Verschlagwortung aller bedeutsamen Interviewtexte, Feldnotizen und Tagebuchaufzeichnungen statt. Sie ermöglichte im Anschluss eine Gesamtsicht auf Kernvariablen (z. B. GEN.KONFL für Generationenkonflikte oder REL für Äußerungen zu religiösen Belangen). Inhalts- und Textanalysen ermöglichten die Identifikation heikler Themen oder semantischer Zusammenhänge. Die Verschlagwortung stellt vor allem für Beschreibungen individueller Strategien ein inhaltliches Grundgerüst dar.

¹²⁹ *Panel design*: „In a panel study, you interview the exact same people over again“ (BERNARD 1994:282).

¹³⁰ Ein Nachteil dieser rigiden, repetitiven Struktur ist, dass der Motivationsgrad seitens der Befragten und Befragenden mit der Zeit abnimmt. Je länger der fokussierte Befragungszeitraum, desto kürzer sollte deshalb der Fragebogen sein. Im Vorliegenden waren Konzentration und Disponibilität nach der rund zweistündigen Befragung erschöpft. Empfehlenswerter wäre im Nachhinein ein Interview-Modell, das sich zu 50% aus repetitiven Fragen und zur anderen Hälfte aus einem anschließenden, monatlich wechselnden Leitfaden zusammensetzt, der offene Sequenzen zulässt.

¹³¹ Insgesamt wurden 640 verschiedene Ortschaften (Dörfer, Stadtviertel) aufgesucht. Grundlage war der „3è recensement général de la population et de l’habitation“ des INSAE von Februar 2002. Siehe zum Survey: IMPETUS, A5, „Survey zu Wasser und Existenzsicherung“, http://www.impetus.uni-koeln.de/impetus.php?show=De_Be_A5 (06.05.2006).

Was die Anonymisierung der selbst und über Assistenz befragten Gesprächspartner und -partnerinnen anbelangt, stand ich bei der Fertigstellung der Arbeit vor einem Problem: Insgesamt wurden mindestens 1.700 Menschen befragt und beobachtet.¹³² In nahezu allen Interviews fand eingangs die Zusicherung von Anonymisierung statt. Besonders in Tiefeninterviews zu Konflikten, Ehebrüchen oder Verhexungen stellte dies eine Grundvoraussetzung für den Erhalt von Informationen dar. Andere Gesprächspartner und -partnerinnen wie mein Assistent Yacoubou und sein Bruder Baawa und besonders Seher/innen bestanden darauf, beim echten Namen genannt zu werden. Es ist nicht auszuschließen, dass dieser Wunsch letztendlich auch bei anderen Befragten aufgekommen wäre, wenn ich alle aufgeführten Zitate und Fallbeispiele aus Nord- und Südbenin mit ihnen im Nachhinein durchgesprochen hätte. Da dies in Anbetracht der hohen Fallzahl unmöglich war, halte ich mich bei diesen Gesprächspartnern und -partnerinnen durchgehend an meine ursprüngliche Zusicherung der Anonymität. Somit wurden alle Namen geändert mit Ausnahme derer, die explizit auf Authentizität bestanden. Zwecks besserer Lesbarkeit und in Anbetracht der Vielzahl zitierter Personen (siehe Anhang 6.3.1) wurde davon abgesehen, für die Pseudonyme zusätzliche Nachnamen zu erfinden. In Einklang dazu werden auch für die realen Namensangaben im Text nur Vornamen angeführt. Dieses Verfahren fand Akzeptanz.

Zitiert werden Gesprächspartner und -partnerinnen in der Reihenfolge "Pseudonym bzw. Vorname, Ortskürzel, Datum (JJMMTT)". Die zitierten Orte sind: ABOM (Abomey), BASS (Bassila), BG (Bougou), NIAM (Niamey), PEL (Pélébina), COT (Cotonou) und DJ (Djougou), KPA (Kpaouya) und KÖLN (Köln).

¹³² Allein der Regionalsurvey umfasst 839 Befragte, die ausschließlich anonym auftreten. Das Gleiche gilt für die 402 Haushaltsvorstände von Bougou, die 89 Vorstände von Pélébina, die 180 Markthändler und -händlerinnen, die zwanzig Teilnehmer/innen der longitudinalen Studien und die 203 Baumwollproduzenten, wobei manche Personen in mehrere Studien involviert waren. Darüber fand eine Zeitallokationsstudie mit 17.026 Spots auf 483 Personen statt, die vorliegend nicht einfließt.

(...) if anthropology looks to context as some kind of externally administered magic potion, it will find context operating as a 'ghost in the machine' – more of a hindrance than a help to rational discussion.
(HERVEY 1999:71)

2. KONTEXT

Nach der Erstellung des theoretischen und methodischen Bezugsrahmens gilt es nun, forschungsrelevante Aspekte des globalen, nationalen und lokalen Kontextes zu beleuchten, in den lokale Wirtschaftsweisen und Handlungsstrategien eingebettet sind. Kontexte sind mehr als situative Umstände oder sozialstrukturell vorgegebene Handlungsdeterminanten. Sie werden von Akteuren und Akteurinnen (unterschiedlich) wahrgenommen, bewertet und über ihre eigenen Praktiken in konkreten ökonomischen, sozialen, religiösen oder auch politischen Praxisfeldern vermittelt. Kontexte lassen sich auch als gesellschaftliche Rahmenbedingungen jedes Einzelnen verstehen.¹³³ Im Bourdieu'schen Sinne ist der Habitus eines Menschen von derlei Bedingungen strukturiert und wirkt zugleich strukturierend auf diese Bedingungen zurück. Hierzu zählen historische und ökonomische Entwicklungen auf Landesebene ebenso wie lokale Ausprägungen der engen Verflechtung von Markt- und Subsistenzproduktion und die besondere Rolle der Baumwolle als Erwerbsstrategie der vornehmlich männlichen Bevölkerung. Im Anschluss erfolgt der angekündigte mehrperspektivische ‚Eintritt‘ in das Fokusdorf Bougou.

2.1. POLITISCHE UND ÖKONOMISCHE LANDSCHAFTEN

Cotonou im Dezember. Es ist heiß und stickig, die Luft flirrt. Drückender Smog breitet sich über der heimlichen Hauptstadt im Süden des Landes aus. Beim Frühstück an einem Straßenstand erzählen Bekannte, dass am Strand eine Kunstausstellung stattfindet. Als am frühen Abend im Hotelzimmer der Ventilator ausfällt, ist die Sache beschlossen: Auf der Suche nach einer kühlen Brise und neuen Eindrücken schwingen wir uns auf eines der zahlreichen *zimidjan*¹³⁴ und fahren nach *Fidjerosé*. Tatsächlich haben sich hier auf der ersten Etage eines ehemaligen Kolonialbaus zahlreiche Künstler zusammen gefunden, um ihre Werke auszustellen und über Gott und die Welt zu plaudern. Bei einem

¹³³ Vgl. SCHÄFER (2004:191).

¹³⁴ *Zimidjan* (Fon: bringe mich schnell hin) sind Mofas und Motorräder, die besonders in urbanen Räumen als Taxis eingesetzt werden. Die Fahrer werden *kekeno* genannt (Fon: Fahrrad, Person). In der Alltagssprache dominiert ihre Benennung als *zem*.

kühlen Bier werde ich in eine angeregte Debatte um die Rolle von Benin im globalen und westafrikanischen Kontext integriert. Es ist der Künstler Simba Kojo, der die verschiedenen Statements schließlich in einem kurzen Aphorismus zusammenfasst: „*Le Bénin c'est tout simplement bénin*“ – sinngemäß zu übersetzen mit „Benin, das ist ganz einfach harmlos/geringfügig/gutartig“. Seine Assoziation findet in der Gesprächsrunde Anklang: Das Land sei „harmlos“ im politischen Sinne (die Lage sei relativ stabil) und „geringfügig“ im ökonomischen Sinne, denn es mangle vor allem an Ressourcen (COT, 011228).

2.1.1. *LE BÉNIN C'EST BÉNIN*

Das zwischen Togo und Nigeria gelegene ‚Ärmelland‘ gehört zu den kleinsten Ländern Westafrikas. Die Gesamtfläche von 112,620 km² entspricht in etwa der Größe der Neuen Deutschen Bundesländer oder Neufundlands. Wie bei allen afrikanischen Ländern wurden die Grenzen der Republik zu ihren Nachbarländern auf dem Reißbrett entworfen. Die koloniale Unterjochung etablierter Königreiche wie Dahomey begann im 16. Jahrhundert mit der Ankunft von Engländern, Franzosen und Portugiesen.¹³⁵ Im Jahr 1894 wurde Dahomey als „*Colonie française du Dahomey et de ses dépendances*“ ausgerufen. Dies sei, so Simba, der „Anfang eines fortwährenden Schattendaseins des Landes gewesen, mal abgesehen von seiner traurigen Prominenz durch den Sklavenhandel“ (ebd.).

Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert wurde der rund 450 Kilometer lange Küstenstreifen am Golf von Guinea (Togo, Benin, Nigeria) „Sklavenküste“ oder auch „Diego Cao“ genannt. In der Vorkolonialzeit war sie eine der am dichtesten bevölkerten Regionen Afrikas. Die Bezeichnung erinnert an die Verschiffung unzähliger Männer und Frauen über den Atlantik nach Nordamerika und in die Karibik. Sie ging mit einer Verbreitung des Vodoun im lateinamerikanischen Raum einher, der sich besonders in Haiti zum Voodoo weiter entwickelte. Vodoun ist als anerkannte Staatsreligion vornehmlich im Süden Benins verbreitet.¹³⁶ Seine enge Verflechtung mit okkulten Praktiken wird beispielsweise im Fâ-Orakel deutlich, mit dem *bokonon* (Fon: Fâ-Priester)¹³⁷ unter anderem Hexereiopfer identifizieren und Modalitäten für den Gegenzauber festlegen. Hier sei zunächst festgehalten, dass der Vodoun eindeutig den Süden des Landes beherrscht, während im

¹³⁵ 1650: Die Engländer konstruierten ein Fort in Ouidah; vierzehn Jahre später errichteten bretonische Kapuziner hier ihre erste Mission; 1704: Frankreich legte in Ouidah einen Hafen an; 1704: Portugal gründete die heutige Hauptstadt Porto Novo; 1863: Frankreich erklärte Porto Novo zu seinem Protektorat.

¹³⁶ Diese Anerkennung ist als politisches Manöver des Präsidenten Soglo Anfang der 1990er Jahre kurz vor den Wahlen zu bewerten.

¹³⁷ Fon (Fo, Fongbe, Fonnu, Fogbe, Dahomeen, Djedji) gehört zur Niger-Congo-Sprachgruppe und wird von rund 1,7 Mio. Personen gesprochen, in Benin (vorrangig) in der Zou- und der atlantischen Provinz sowie der Küsten-Provinz (GORDON 2005).

nordwestlichen Untersuchungsraum Ahnen- und Geisterkulte dominieren. Insgesamt sind religiöse und okkulte Praktiken im ganzen Land eng miteinander verflochten. Nachdem die Ära kolonialer Unterdrückung offiziell 1960 mit der Ausrufung der Unabhängigkeit endete, verlagerte sich die neokoloniale Einflussnahme so genannter westlicher Industrieländer vor allem auf politische und ökonomische Arenen. In Folge der nun einsetzenden Rotation verschiedener militärischer Regierungen ergriff Oberst Mathieu Kérékou 1972 durch einen Staatsstreich die Macht, proklamierte drei Jahre später die *République du Bénin* und führte kurz darauf eine auf marxistisch-leninistischen Prinzipien ruhende Staatsform ein.

Sie ging mit einem für die vorliegenden Betrachtungen zentralen historischen Ereignis einher: Der Staat sagte der *sorcellerie* (frz.: Hexerei) den Kampf an und erging sich in blutigen und heftigen Hexenverfolgungen, deren Konsequenzen ausführlich in Kapitel 4.1.1 thematisiert werden. Darüber hinaus führte die marxistisch-leninistische Ideologie das Land in den 1980er Jahren in eine ökonomische Krise, die mit einer wachsenden Staatsverschuldung und dem Zusammensturz des Bankwesens einherging und durch den freien Fall der Baumwoll- und Rohölpreise verstärkt wurde. Trotzdem verlief der anschließende Übergang in eine Demokratie unblutig (1989).¹³⁸ Abgesehen von kurzen Phasen der Machtübergabe dominierte fortan erneut Mathieu Kérékou die Staatsführung. Erst am 6. April 2006 übergab er nach insgesamt 29 Jahren Amtszeit die Präsidentschaft an Boni Thomas Yayi, der zuvor einen Direktorenposten bei der BOAD¹³⁹ bekleidete und aus Zentralbenin stammt (Tchaourou). Im Gegensatz zur Nachbarrepublik Togo, wo dreißig Jahre lang eine rigide Militärdiktatur herrschte, verläuft in Benin das Verhältnis zwischen Regierung und Opposition seither weitestgehend unblutig.¹⁴⁰ Gepaart mit der Einrichtung eines Mehrparteiensystems stellt dieses gewisse Ausmaß an Stabilität Weichen für eine positive ökonomische Entwicklung. Allerdings schwebt auch über Benin das Damokles-Schwert des Schuldenberges. Die vom Internationalen Währungsfond erzwungene Liberalisierung der Märkte und die in diesem Kontext anberaumten Struktur-anpassungsprogramme führten keineswegs zum versprochenen Erfolg. Die Dezentralisierung des Landes wird zwar seit Jahren angesetzt, hat bislang jedoch wenig mit einer de-

¹³⁸ In diesem Punkt gilt Benin gemeinhin als das ‚westafrikanische Vorzeigeland‘.

¹³⁹ BOAD: Banque Ouest-Africaine de Développement.

¹⁴⁰ Die togolesische Militärdiktatur endete 2005 mit dem Tod von Eyadema. Die Nachfolge trat sein Sohn Gnassingbe an.

zentralen Sozialpolitik gemein.¹⁴¹ Bis heute konnten beispielsweise keine angemessenen Sicherungssysteme für Produzenten und Produzentinnen außerhalb des *Cash Crop*-Sektors entwickelt werden. Von staatlichen, zivilgesellschaftlichen oder privaten Entwicklungsdiensten betreute Frauengruppen bieten für viele Händlerinnen den einzigen Zugang zu finanziellen Fördermitteln, denn dezentrale politische Gremien stellen weiterhin eine Männerdomäne dar. Die Liste ausstehender oder gescheiterter Entwicklungsmaßnahmen lässt sich beliebig fortsetzen. Festzuhalten bleibt, dass die nationale Strategie einer (vornehmlich administrativen und fiskalen) Dezentralisierung in vielen Lebensbereichen der Menschen ein theoretisches Konstrukt darstellt, sobald man sich mit den Handlungsspielräumen einzelner Akteure und Akteurinnen beschäftigt.

Zurück zur Kunstausstellung. Inzwischen hat sich die kleine Runde auf dem Balkon postiert. Einige stochern versunken in ihren Drinks, andere liefern sich einen schnellen verbalen Schlagabtausch. Im Laufe des Gespräches fällt jedem etwas zu dem Ausspruch „*Le Bénin c'est bénin*“ ein. Eric, der einer Schmiede-Dynastie in Porto Novo angehört, erzählt, warum es nicht nur seine Wurzeln sind, die ihn zur künstlerischen Verwertung von Schrott inspirieren:

„Der Ressourcenmangel betrifft alle, uns Künstler eingeschlossen. Hier in Benin leiden wir unter Ressourcenmangel. Geh' los und such' nach gutem Ton, nach Kupfer, Silber oder Gold. Hast du schon mal eine Skulptur aus Yam gesehen? (*alle lachen*). Naja, warum eigentlich nicht, aber ich folge lieber meinen Vorfahren und spezialisiere mich auf Metall. Das hält besser. Und es ist umsonst (...), du findest es überall durch den Autoimport, Gummischläuche, all das“ (Eric, COT, 011228).

Eric erklärt in ein paar Sätzen, warum man im staatlich geförderten Handwerks- und Kunstmarkt von Cotonou nur dann Silberschmuck findet, wenn man die Stände von Tuareg aus dem Niger aufsucht (die ihr Silber oft aus Belgien über Libanesen beziehen); und auch, warum es kaum Kupferwaren gibt, dafür aber viele Produkte aus Holz, Webstoff und anderen Naturprodukten. Denn Benin ist ein Land, das kaum über eigene, zum Export geeignete natürliche Ressourcen verfügt. Es gibt keine Diamanten wie in Sierra Leone oder Uranerz wie in Niger, kein Phosphat wie in Togo und kein Gold wie in Ghana. Zwar werden Kalkstein, Marmor und Holz gewonnen, doch nur wenig Erdöl, was Benin

¹⁴¹ Die Entscheidung zur Dezentralisierung wurde bei der Nationalkonferenz 1990 getroffen und ab 1994 von den Geberländern gegen Widerstände wechselnder Regierungen vorangetrieben. Im Jahr 1998 trat das Gesetz zur Reform der Territorialverwaltung in Kraft, deren Umsetzung offiziell mit der Kommunalwahl 2002/2003 anlieft. Wahlen auf Dorfebene haben bis dato nicht stattgefunden.

deutlich in den Schatten seines Nachbarn Nigeria stellt. Die ökonomische Abhängigkeit Benins von dem weltweit vierzehnten Ölproduzenten ist enorm.¹⁴² Da der Süden Nigerias dicht bevölkert ist und der krisengebeutelte, von der Landwirtschaft dominierte Norden mit der Produktion an Nahrungsmitteln schwerlichst nachkommt, herrscht an der grünen Grenze zu Benin ein reger Handel – etwa von landwirtschaftlichen Produkten gegen Benzin.

Zusammengefasst fußt die beninische Wirtschaft auf dem instabilen Sockel von (1) Agrarwirtschaft für Subsistenz- und Kleinhandelsbedarf, (2) regionalem Handel und Schmuggel, (3) Baumwollproduktion und (4) Reexporten über den Hafen von Cotonou, wobei Waren wie Autos meist über den Landweg in die Nachbarländer transportiert werden. Wackelig deshalb, da die beiden letzten Posten in höchstem Maße von Weltmarktpreisen und globalen beziehungsweise äußeren wirtschaftlichen Entwicklungen abhängig sind.¹⁴³

2.1.2. VERFLECHTUNG VON MARKT- UND SUBSISTENZPRODUKTION

Während die Wirtschaftszweige Reexport und Baumwollproduktion besonders den oben genannten Risiken ausgesetzt sind, stellt Subsistenzwirtschaft den beständigsten und wichtigsten Wirtschaftszweig innerhalb der Landesgrenzen dar. Der hier verwendete Begriff von Subsistenzproduktion schließt neben der Produktion für den Eigenbedarf den Verkauf anteiliger Ernteerträge nicht aus. Vielmehr wird Subsistenz mit RÖSSLER

„(...) im allgemeinen Sinne gleichbedeutend mit Lebensunterhalt verstanden. Reine Subsistenz bezeichnet (...) ein System, innerhalb dessen alles Produzierte auch konsumiert wird, ohne dass ein Produkt nach außen oder von außen verkauft / gekauft / eingetauscht wird. Es ist jedoch keine Ökonomie mit diesem Idealmuster bekannt, da immer irgendeine Art von Tauschbeziehungen mit anderen Systemen vorliegt.“ (2005:24).

Die enge Verflechtung lokaler Subsistenzproduktion mit der Teilvermarktung von Gütern beinhaltet innerhäusliche Kooperationen zwischen den Geschlechtern. Häufig verkauft oder gibt der Mann einen Teil der Ernte seiner Ehefrau, die ihn anschließend gewinnbringend auf dem Markt umsetzt. Da in der Fachliteratur zu Benin ein deutlicher

¹⁴² Im Vergleich: Benin produzierte 2004 rund 0,03% der Gesamtmenge produzierten Öls in Nigeria (ca. 700 bbl/Tag zu 2.256.000 bbl/Tag; bbl = petrol barrel); siehe Central Intelligence Agency 2005, „The World Fact Book - Benin“, <<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/bn.html> #Econ> (25.10.2005).

¹⁴³ Ein Beispiel stellt der vornehmlich über Libanesen abgewickelte Reexport von Autos dar. Erfolgreich schiffte man jahrelang Gebrauchtfahrzeuge aus Europa ein und exportierte sie anschließend in die Nachbarländer. Aufgrund neuer Abkommen zwischen Händlerverbänden und der Republik Togo hat sich der Handel seit 2004 zunehmend auf den Hafen von Lomé verlagert. Parallel wurde der Hafen von Cotonou in die Peripherie verlagert. Die Folge: Ein gewaltiges ökonomisches Netz brach zusammen, mit ihm zahlreiche Arbeitsplätze.

Fokus auf männliche Produktionsstrategien dominiert, erfährt diese Transaktionsebene eine Unterbewertung. Wie deutlich die beninische Wirtschaft von der Agrarproduktion dominiert wird, lässt sich an Bevölkerungs- und Landnutzungsdaten ablesen. Nur knapp 39 Prozent der Bevölkerung leben im urbanen Raum.¹⁴⁴ Potenziell kultivierbare Flächen werden auf rund sieben Millionen Hektar geschätzt, was circa 63 Prozent der Gesamtfläche des Landes entspricht. Davon werden bislang rund 32 Prozent für die Agrarproduktion genutzt. Der Norden ist zudem durch eine niedrige Bevölkerungsdichte gekennzeichnet (23 bis 28 Bewohner/innen pro km²).¹⁴⁵

Akute Landknappheit im Sinne von Bodenmangel durch eine hohe Bevölkerungsdichte stellt im Umland der Fokasdörfer keinen Risikofaktor dar.¹⁴⁶ Vielmehr handelt es sich um eine *push*-Region, in die Menschen auf der Suche nach fruchtbaren Böden migrieren (siehe dazu ausführlicher DOEVENSPECK 2005). Der Anbau von Agrarprodukten wie Maniok oder Hirse dient zunächst der Existenzsicherung. Von 419 befragten Bauern der Region¹⁴⁷ gaben alle an, in den Anbau von Subsistenzgütern involviert zu sein. Dabei kommt es häufig zur Erwirtschaftung von Überschüssen, die auf den lokalen Wochenmärkten verkauft werden. Den Handel mit Ernteerträgen vollziehen häufig (Ehe-)Frauen. Die Produkte wandern nicht nur in die lokale Marktwirtschaft, sondern auch über Netzwerke bis zu einem der größten Märkte Westafrikas (*dantokpa* in Cotonou) oder über die Landesgrenzen hinaus in die Nachbarländer. Bis heute wird die dynamische Untrennbarkeit von Subsistenz- und Marktproduktion in Werken zur beninischen Agrarökonomie immer wieder unterschätzt. Statt dessen beschäftigen sich zahlreiche Studien schwerpunktmäßig mit dem einen oder anderen Sektor, woraus zum Teil stark verkürzte Perspektiven auf das wirtschaftliche Geschehen resultieren.¹⁴⁸ Der oben eingeführte Terminus der Subsistenzwirtschaft bedarf einer Präzisierung: Die Erwirtschaftung eines Überschusses wird von den meisten Bauern in unregelmäßigen Abständen vollzogen – je nach Ernteertrag und häuslicher Ernährungssituation. Der monetäre Gewinn veräußerter Ag-

¹⁴⁴ Diese Zahl entspringt dem oben erwähnten staatlichen Zensus des INSAE im Jahr 2002. Allerdings wurden dabei jeweils ganze *Arrondissements* als ‚städtisch‘ oder ‚ländlich‘ klassifiziert, so dass die Daten diskutabel sind. Neuere Zahlen liegen nicht vor.

¹⁴⁵ Siehe: The Food and Agriculture Organization of the United Nations 2005, „Benin“, <<http://www.fao.org/ag/agl/aglw/aquastat/countries/benin/indexfra.stm>> (30.10.2005).

¹⁴⁶ Natürlich ist Bevölkerungsdichte nur ein Kriterium und es kann bspw. lokalspezifische Zugangsprobleme für *newcomer* oder aufgrund schlechter Infrastrukturen geben.

¹⁴⁷ Repräsentativer Regional-Survey mit 839 Befragten im ländlichen und urbanen Raum, Ausschnitt siehe Anhang 6.3.5.

¹⁴⁸ Zu Ausnahmen zählen DAANE et al. (1997). Zum Fokus auf Agrarproduktion siehe bspw. BRÜNTRUP (1997), de HAAN (1997), PAHLADSINGH/GRUBBEN (1989) oder STURM (1993); zum Fokus auf (feminine) Marktwirtschaft siehe bspw. CODJA (1987), BOTON (1998) oder ONIBONDOBOGAN (2001).

rarprodukte ist in seiner Summe pro Anbausaison oft wesentlich geringer als der einmalige Verkauf einer Baumwollernte. Risiken wie Verschuldung oder Fehlkalküle sind geringer, zudem fließt das Geld zwar in kleineren Mengen, dafür regelmäßiger. Dies führt dazu, dass den Marktsektor dominierende Frauen relativ saisonunabhängig über monetäre Ressourcen verfügen, die in dringenden Fällen wie Krankheit oder Zeremonien eingesetzt werden.

Wie angedeutet, beziehen Frauen ihre Ware häufig von ihren Ehemännern, aber auch von Zwischenhändlern oder -händlerinnen und Bauern, die sich auf die Agrarproduktion für den Markthandel spezialisiert haben. Findet in einem Dorf ein Wochenmarkt statt, gruppieren sich an den Ausfallstraßen regelmäßig Anbieter/innen, um ihre Ware an Marktfrauen zu verkaufen. Über das Prinzip der *revente* (vgl. Kap. 1 1.2) gelangen die Produkte anschließend auf den Marktplatz, wo die Frauen durch geringe Preissteigerungen einen Gewinn erzielen. Bei der einhergehenden Etablierung von Geschäftsbeziehungen und dynamischen Preisbildung spielen nicht nur soziale Bindungen und Beziehungen eine Rolle, sondern auch kulturell bedingte Entscheidungen. Dazu zählt beispielsweise der Erhalt innerethnischer Netzwerke, wie ihn der junge Lokpa¹⁴⁹-Bauer Salifou schildert:

„Wenn ich meine Sachen verkaufe, dann zuerst an Lokpa-Frauen. Das ist normal, oder? Da ich Lokpa bin, ist es normal, dass ich zuerst an die Frauen unserer großen Familie denke. Wenn ich gut an eine Lokpa-Frau verkaufe und ihr Mann ist Lokpa, wird er zufrieden sein. Ihn um einen Gefallen zu bitten, ist leichter als bei einem Fulbe“ (Salifou, KPA, 010621).

Der Lokpa-Bauer zieht es vor, an Frauen seiner ethnischen Zugehörigkeit zu verkaufen, weil dies deren Ehemann oder Familie zufrieden stellte. Die Solidaritätskapazitäten werden bei gleicher ethnischer Zugehörigkeit höher eingestuft, womit der Aufbau oder Erhalt eines sozialen Netzwerkes mit anderen Lokpa als Risikostrategie des Verkäufers zu bewerten ist.¹⁵⁰ Ähnlich der Fallgeschichte von Nafissa im Theoriekapitel (1.2) zeigt sich auch hier, wie eng Subsistenzproduktion, Marktwirtschaft und soziale Bindungen in Zentralbenin voneinander abhängig und miteinander verflochten sind. Besonders bei Frauen sind ökonomisch orientierte Handlungen wie der Weiterverkauf oder die Weiterverarbeitung von Anbaugütern deutlich in den sozialen Alltag und andere Tätigkeitsfelder eingebettet: beispielsweise wie bei Nafissa durch den Bezug von Karité-Nüssen über den Ehemann, ihre Weiterverarbeitung zu Seife im eigenen Haushalt und den Transport

¹⁴⁹ Lokpa (Lukpa, Logba, Legba, Lugba, Dompago) wird in Benin von ca. 50.000 Personen gesprochen und gehört zur Gruppe der Niger-Congo-Sprachen. Die Sprache kommt vor allem im Westen von Djougou und den Grenzgebieten sowie in der Provinz Atakora vor (GORDON 2005).

¹⁵⁰ Zu ethnischen Händler/innen-Netzwerken in Benin siehe ADANGUIDI (2001).

des Endproduktes über einen Cousin nach Cotonou, wo ein Frauenverband die Ware entgegennimmt; oder durch die verwandtschaftlich organisierte Produktion von Mais, der nach hauswirtschaftlicher Weiterverarbeitung über Fernhandelsnetze nach Burkina Faso gelangt. Derartige Zusammenhänge erschließen sich erst durch eine akteurszentrierte Kontextualisierung ökonomischer Aktivitäten im Alltagsleben der Menschen. Wie sich in den folgenden Kapiteln bestätigen wird, erfolgt die Konstruktion ökonomischer und sozialer Felder in Benin oft über Geschlechterbeziehungen – ein Phänomen, das in weiten Teilen Afrikas anzutreffen ist (vgl. LACHENMANN et al. 2001:15f). Die „geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie“ (ebd.) drückt sich im Untersuchungsraum nicht nur in der Verflechtung von Produktion und Reproduktion aus, sondern auf verschiedensten Ebenen wirtschaftlichen Handelns: in der Ausgestaltung von Kooperations- und Handelsnetzwerken, innerhalb der Arbeitsteilung, im Zugang zu Kreditssystemen oder im Zugang zu den Ressourcen Arbeit, Land und Kapital.

Die Unzulänglichkeit einer analytischen Trennung von informellem und formellem Sektor wurde auf theoretischer Ebene bereits in Kapitel 1.2 diskutiert. Die Ausprägung der angesprochenen Handelsnetze liefert ein weiteres Argument für diese Positionierung: Geschlechtsspezifische Handelsarrangements, wie sie etwa von Frauen im internationalen Transfer von Gütern über Eisenbahn und Straßennetze praktiziert werden, finden in der Fachliteratur häufig eine Klassifikation als ‚informell‘. Sie verlaufen zumeist über Abkommen mit männlichen *brokern* aus dem so genannten ‚formellen‘ Sektor. LACHENMANN zeigt, dass Frauen tendenziell seltener ein *upgrading* zum so genannten formellen Sektor vollziehen, während Männer häufiger Filialen oder offiziell angemeldete Produktionsbetriebe gründen (2001:96). Wie eigene Erhebungen belegen, gibt es in Benin besonders im urbanen Raum zudem zahlreiche Frauen, die über Förderprojekte in ‚formelle‘ Erwerbsstrategien eingebunden sind, diese jedoch mit vom Staat als ‚informell‘ eingestuften Praktiken koppeln (z. B. Mitglieder von staatlich geförderten Frauengruppen, die Teile der produzierten Güter mit Nachbarinnen tauschen). Der so genannte ‚formelle‘ beziehungsweise ‚informelle‘ Sektor sind also häufig nicht nur innerhalb einer Produktionskette verwoben, sondern zum Teil auch untrennbar im sozialen und ökonomischen Verhalten einer einzigen Person verflochten.

Die florierende Koexistenz und Durchmischung der Sektoren (vgl. ELWERT 1979, 1984) beruht in Benin nicht zuletzt auf historischen Gegebenheiten. Im Kontext von Kérékou's diktatorisch-marxistischer Staatsführung wurde die so genannte ‚informelle‘ Privatwirtschaft der Händlerinnen notgedrungen gebilligt, da sie durch ihren Beitrag zur

Existenzsicherung der Bevölkerung maßgeblich zur Stabilisierung des Regimes beitrug. Wie aus der Subsistenztheorie bekannt ist, subventioniert die so genannte informelle Frauenökonomie bis heute den ‚formellen‘ Sektor – beispielsweise durch Zulieferungen ohne Sozialabgaben (vgl. KASMANN/KÖRNER 1992). Gleichzeitig passte das Bild einer blühenden Händlerinnenökonomie, wie es durch die berühmten *Mama Benz*¹⁵¹ symbolisiert wird, nicht in die Doktrin einer sozialistischen Gesellschaft. Der resultierende Konflikt gipfelte in Zugeständnissen seitens der Regierung hinsichtlich der Zulassung eines gewissen Umfangs privater Wirtschaftstätigkeiten. Die vielerorts anzutreffende ökonomische Strategie von Frauen, innerhalb der Parallel- und Schattenwirtschaft zu agieren (z. B. durch Schmuggel über die grüne Grenze), hatte jedoch auch während des Sozialismus Bestand.

Der lokale Zugang zur Geldleihe hat sich heute im Zuge der *Microfinancement*-Projekte (z. B. PROMIC)¹⁵² zwar verbessert, doch wie Ergebnisse des Regionalsurveys (HADJER et al. 2004) zeigen, beziehen Frauen in Zentralbenin ihre Kredite bis dato vornehmlich aus familiären Quellen, Händlerinnen-Netzwerken oder über männliche *broker*. Als die Ära des Sozialismus mit dem Zusammenbruch des Bankwesens endete (1989), waren Frauen im Folgeschluss weniger betroffen, wodurch sich der Übergang in die Liberalisierung des Marktwesens als fließend gestaltete, ohne dass eine systematische Formalisierung der Händlerinnen-Tätigkeiten einsetzte. Frauen werden durch die Art der Liberalisierungsmaßnahmen auch weiterhin benachteiligt, indem sie zum Beispiel in Kleinprojekte gedrängt werden, die den Marktbedingungen nicht entsprechen. Zur Gefahr der einhergehenden *economic involution*¹⁵³ und fatalen Auswirkungen der Struktur Anpassungsprogramme für Frauen in afrikanischen Ländern siehe z. B. LACHENMANN (1998, 2001). In Anbetracht der geschilderten Verflechtungen erweist sich der akteurszentrierte und praxisorientierte Ansatz als sinnvollste Analysestrategie. Hingegen ist der Haushalts- oder kleinbäuerliche Betriebsansatz fallspezifisch als untauglich einzustufen. Zusammengefasst verlieren aufgrund der (geschlechtsspezifischen) Einbettung der Wirtschaft in soziale Felder gleich mehrere Konzepte ihre Sinnhaftigkeit, die in zahlreichen Studien bis dato aufrechterhalten werden:

(1) die unhaltbare analytische Trennung von produktiver Ökonomie und reproduktiver Haus- und Familienwirtschaft, (2) die verkürzte dichotome Trennung zwischen formel-

¹⁵¹ *Mama Benz*: Bezeichnung für selbstständige afrikanische Händlerinnen, häufig mit Akzent auf ihren Erfolg.

¹⁵² PROMIC: **P**rojet de **M**icrofinance et de **C**ommercialisation.

¹⁵³ Im vorliegenden Falle führt dies zu einer Abnahme der Marktdynamik, ohne dass es zu Preissteigerungen kommt.

lem und informellem Sektor, (3) die Ausblendung individueller und geschlechtsspezifischer Handlungsstrategien durch Fokussierung des ‚Haushalts‘ als Akteur auf der Mikroebene, (4) Marktanalysen ohne Beachtung der *gesellschaftlichen* Konstruktion der Märkte, (5) Ressourcenansätze, welche die soziale Zuordnung und Organisation von Arbeit missachten, (6) die Etablierung wirtschaftswissenschaftlich orientierter Datensätze ohne den Einbezug von Geschlecht als Kernvariable und schließlich (7) die häufig innerhalb der Frauenökonomie-Forschung vollzogene Betrachtung geschlechtsspezifischer Einbettung ohne eine annähernd gleichberechtigte Analyse männlicher *und* weiblicher Strategien.

Was die Weltwirtschaft angeht, so ist
sie verflochten.
(Kurt Tucholsky)

2.1.3. DIE BAUMWOLLE UND IHR DAMOKLESSCHWERT

Die Hinwendung von Frauen zum Marktsektor liegt nicht zuletzt in ihrem schlechteren Landzugang begründet, der somit auch ihre Teilnahme am Baumwollgeschäft erschwert. Gleichzeitig stellt diese Anbaustrategie für viele männliche Bauern eine zwar riskante, aber im Idealfall sehr lukrative Möglichkeit dar, um Bargeld zu verdienen. Laut IZF¹⁵⁴ sichern derzeit rund 300.000 beninische Männer durch diesen Anbau indirekt das monetäre Einkommen von circa drei Millionen Menschen (Mitgliedern der Familien und Produktionskette), also knapp der Hälfte der Bevölkerung.

Dieser hohe Schätzwert rührt daher, dass neben Familien auch der schwache Industriesektor eng an die Produktion angebunden ist. Die Textilindustrie exportiert über neunzig Prozent der erstellten Baumwollfasern. Entkörnungsbetriebe lösen die Baumwollfaser zuvor maschinell von den Samenkapseln und private Unternehmen produzieren aus den Rückständen Baumwollsaamenöl. Ein Zusammenbruch des von einer fortwährenden Krise gebeutelten Sektors wäre auch auf staatlicher Ebene fatal, denn Baumwolle stellt für das rohstoffarme Land die wichtigste Einkommens- und Devisenquelle dar. Über 70 Prozent aller Exporterlöse entspringen dem Verkauf von Baumwolle¹⁵⁵ und rund 35 Prozent aller staatlichen Fiskaleinnahmen werden dem Baumwollsektor zugeschrieben. Die fortwäh-

¹⁵⁴ IZF: „*Investir en Zone Franc*“. Das Internetportal der Länder der CFA-Zone wurde 1998 gegründet von der UEMOA (Union Economique et Monétaire Ouest Africaine) und der CEMAC (Communauté Economique et Monétaire de l’Afrique Cental). Der Text entstand im Jahr 2002; vgl. Französische Botschaft Benin 2002, „La filière coton“, <http://www.izf.net/izf/EE/pro/benin/5020_Coton.asp> (12.01.06).

¹⁵⁵ Zum Vergleich: In Mali sind es rund 50%, in Burkina Faso 60% und damit circa ein Drittel des BIP (Bruttoinlandproduktes).

rende Krise des Baumwollsektors resultiert vorrangig aus globalen Einflüssen: Der Weltmarktpreis für Baumwollfasern sank in den letzten Jahrzehnten durchschnittlich um knapp ein Prozent, in der Feldforschungsphase von 2000 bis 2002 um ganze vierzig Prozent. Gleichzeitig steigen jährlich lokale Produktionskosten. Der rigorose Preisverfall resultiert vor allem aus der für Westafrika fatalen Agrarsubventionspolitik der so genannten Industriestaaten. Nach Schätzungen des ICAC¹⁵⁶ beliefen sich die weltweiten Subventionen allein in der Saison 2001/02 auf 4,9 Mrd. US Dollar.

Subventionsrekorde verzeichnen die Vereinigten Staaten, die das ‚weiße Gold‘ zu Dumpingpreisen auf den Markt werfen. Die Baumwollbarone in den Südstaaten der USA erhalten milliardenschwere Subventionen, deren Summe bei weitem den gesamten Wert der exportierten Baumwolle übersteigt. Entgegen aller Ankündigungen gegenüber der WHO¹⁵⁷ steigerten z. B. die USA ihre Baumwollsubventionen an 25.000 Farmer im Zeitraum der Anbauperioden 1997/98 bis 2001/02 von 0,6 Mrd. US\$ auf 3,7 Mrd. US\$. Als Exporteur hat sich Amerika damit mittlerweile fast vierzig Prozent des Weltmarktes erobert. Auch die EU hält sich keinesfalls an ihre Versprechungen gegenüber der Welthandelsorganisation (WHO). Zwar sollen Handels- und Exportsubventionen langfristig rund um die Hälfte gekürzt werden, doch für rund zwei Drittel aller Beihilfen gelten Ausnahmeregelungen, die nicht angetastet werden. Parallel steigt das Ausmaß an Handelschranken (Einfuhrbeschränkungen und technische Hürden), welche die Konkurrenzfähigkeit afrikanischer Importe außer Gefecht setzen. Nebst der Subventionspolitik hängt der Abwärtstrend der Baumwollpreise auch mit einer sinkenden Nachfrage zusammen, die wiederum aus einer steigenden Nachfrage nach günstigen synthetischen Textilfasern resultiert. Für alternierende Kursturbulenzen sorgt schließlich die Volksrepublik China, die weltweit gleichzeitig größter Produzent und Verbraucher von Baumwollfasern ist und deren Ernteerträge somit einen unmittelbaren Einfluss auf das weltweite Preisniveau ausüben.¹⁵⁸ Von diesen Entwicklungen sind elf westafrikanische Länder und damit rund zwei Millionen Kleinproduzenten betroffen, die unzähligen Familienmitgliedern und Angestellten innerhalb der Produktionskette nicht eingeschlossen.¹⁵⁹ Damit nicht genug, leidet der beninische Baumwollsektor auch unter hausgemachten Sorgen: Die sukzessive Privatisierung und einhergehende Entmonopolisierung des Staatskonzerns SONAPRA¹⁶⁰

¹⁵⁶ ICAC: **I**nternational **C**otton **A**dvisory **C**ommittee.

¹⁵⁷ WHO: **W**elthandelsorganisation.

¹⁵⁸ Individuelle Ernteausfälle beeinflusst das Marktverhalten als Nettoimporteure- und exporteur.

¹⁵⁹ Benin, Burkina Faso, Elfenbeinküste, Guinea-Bissau, Kamerun, Mali, Niger, Senegal, Tschad, Togo, Zentralafrika.

¹⁶⁰ SONAPRA: **S**ociété **N**ationale pour la **P**romotion **A**gricole.

seit den 1990er Jahren verlief nicht nur schleppend, sondern teils gegenläufig und höchst chaotisch. Produzenten und Mitarbeiter der gemeinschaftlichen Organisationen berichteten während der Erhebungen immer wieder von Parallelstrukturen, Seilschaften, Umgehungen der zivilrechtlichen Regelungen und Trittbrettfahrerei in den eigenen Reihen.

Seit 1994 etablierten sich acht private Baumwollgesellschaften neben zehn Fabriken der SONAPRA. Vor deren Entmonopolisierung lenkte die Gesellschaft als *filière de coton* den kompletten Produktionsverlauf und belieferte regelmäßig lokale Ölmühlen zur Weiterverarbeitung. Im Gegenzug waren die Bauern dazu verpflichtet, den Dünger bei der *filière* zu kaufen. Mit der Privatisierung endete die geregelte Belieferung lokaler Transformationsstätten mit Baumwollkörnern, deren Ertrag sank. Gleichzeitig stieg im Zuge der BSE-Krise¹⁶¹ der Körnerexport, denn mit den verlockenden Angeboten aus Europa für Baumwollkörner als Substitutionsprodukt für Fleischmehl konnten die lokalen Anbieter nicht mithalten. Auch heute nutzen lokale Ölproduktionsfabriken meist nur ein Drittel ihrer Kapazitäten, weil es im Land nicht genug Körner zum Zerstoßen gibt, während die weltweiten Überschüsse in riesigen Lagern verkommen.

Verbesserungen der internen Lage sind nicht in Aussicht: Nach einer Rekordernte von 428.000 Tonnen im Jahr 2004 hat der Staat nicht genug Geld, um den Bauern die staatlich festgelegten Mindestpreise zu zahlen, die somit 2005 von 0,30 Euro pro Kilo auf 0,28 gesenkt wurden. Parallel steigen Preise für Benzin und Saatgut (VON HAKEEM 2005:2). Für viele lokale Produzenten und Produzentinnen stellt sich nach wie vor ein weiteres Problem: Zwar steigt durch den festgelegten Verkaufspreis der Baumwolle potentiell die Planungssicherheit für den Einzelnen. Wenn aber ein Bauer aufgrund von Mangel an mathematischen Kenntnissen und Know How kein Gesamtkalkül durchführt, so nützt ihm dies wenig, wie in Kapitel 3.2.3.8 gezeigt wird.¹⁶² Mangel an Ausbildung zu dem höchst anspruchsvollen Baumwollanbau führt darüber hinaus häufig zu Ertragsminderungen durch den Missbrauch von Pestiziden, den Abstrich von Dünger für Mais oder die Nicht-Einhaltung des Anbaukalenders.

Eine Umorientierung zu anderen Einnahmequellen über *Cash Crop* wird im Nordwesten Benins vor allem durch klimatische Bedingungen eingeschränkt: Niederschlag fällt nur einmal im Jahr zur Regenzeit, was eine Diversifizierung der Anbaupalette erschwert. Nicht zuletzt die teils sehr schlechten Anbindungen ländlicher Bewohner und Bewohnerinnen an urbane Strukturen minimieren die Berufsangebote. So sehen besonders männli-

¹⁶¹ Rinderkrankheit **Bovine Spongiforme Enzephalopathie**, die erstmalig 1985 in England festgestellt wurde. Bereits 1990 herrschte in 19 europäischen Ländern Importverbot für britische Rinder.

¹⁶² Das Gesamtkalkül lautet dabei: Verkaufsertrag minus Investitionskosten gleich Nettogewinn.

che Dorfbewohner im Baumwollanbau die einzig lukrative Alternative, um an größere Geldsummen zu gelangen.

Welche Konsequenzen die amerikanische und europäische Agrarpolitik für westafrikanische Bauern hat, lässt sich direkt am Fallbeispiel ablesen: Die Baumwollstudien im Dorf Bougou fanden in der Anbauperiode 2001/2002 statt. Wie bereits erwähnt, subventionierten die USA ihre maschinell pflückenden Farmer allein in diesem Jahr mit rund dreieinhalb Milliarden US Dollar. Dies drückte den Weltmarktpreis um rund 22 US-Cents pro Pfund – etwa ein Drittel des Preises, der ohne US-Beihilfen zu erzielen gewesen wäre.¹⁶³ Die unmittelbare Konsequenz waren Verunsicherungen, Entmutigungen und Verschuldungen bei vielen dörflichen Produzenten. Als mittelbare Konsequenzen sind vor allem Ernährungsunsicherheit durch Geldmangel bei Vernachlässigung der Subsistenzproduktion und der künftige Verlust von Verdienstmöglichkeiten durch Lohnarbeit zu nennen. Der Preisabfall auf dem Weltmarkt und resultierende Änderungen der staatlich festgelegten Absatzpreise schließlich führten auf Landesebene zu einem Produktionsabfall um 23 Prozent – von 410.000 Tonnen auf 320.000 Tonnen. In ihrem Bericht zu „Einflüssen des globalen Baumwollmarktes auf ländliche Armut in Benin“ verweisen MINOT/DANIELS auf folgende Auswirkungen:

„A 40 percent reduction in farm-level prices of cotton is likely to result in a reduction in rural per capita income of 7 percent in the short-run and 5-6 percent in the long-run. Furthermore, poverty rises 8 percentage points in the short-run, equivalent to an increase of 334 thousand in the number of individuals in families below the poverty line. In the long-run, as households adjust to the new prices, the poverty rate settles down somewhat, remaining 6-7 percentage points higher than originally” (2005:50).

Sprich: Der Rückgang des Baumwollpreises um vierzig Prozent bedeutete, dass 344.000 Menschen zusätzlich unter die Armutsgrenze fielen – also gut fünf Prozent der Gesamtbevölkerung. Im Folgejahr stieg der Preis für Baumwolle zwar an, doch der beninische Gesamtertrag sank trotzdem.¹⁶⁴ Kein Wunder, wie eine Umfrage belegt: Von 203 Produzenten waren in Bougou nach 2002 viele entmutigt. Nur 154 von ihnen gaben an, sich in der kommenden Periode voraussichtlich erneut im Baumwollanbau zu engagieren.

¹⁶³ Angaben der Deutschen Welthungerhilfe; diese Summe ist rund sieben Mal so hoch wie die Ausgaben im selben Jahr für Entwicklungshilfe (vgl. Deutsche Welthungerhilfe [ohne Jahresangabe], „Baumwolle - Preisverfall durch Subventionen“, <<http://www.welthungerhilfe.de/404.html>> [11.12.2005]).

¹⁶⁴ U. a. hing dies mit einem erhöhtem Importbedarf Chinas aufgrund schlechter Ernten nach Überschwemmungen zusammen (vgl. Terminmarkt Welt [ohne Jahresangabe], [ohne Titel], <<http://www.terminmarktwelt.de/cgi-bin/tmw-forum.pl?ST=6646&CP=2&F=NQMN#new>> (18.10.2005).

2.1.4. LOKALE RAHMENBEDINGUNGEN

Will man derartige Ergebnisse sinnvoll in Hinblick auf eine Analyse sozial eingebetteter und okkultur Ökonomien interpretieren, bedarf es zuvor einer Auseinandersetzung mit dem lokalen Setting, in dem die Daten erhoben wurden. Die Beschäftigung mit strukturellen Charakteristika einer Lokalität stellt meines Erachtens eine Grundvoraussetzung zur Beurteilung von Dispositionen handelnder Individuen dar. Hierzu zählen naturräumliche Bedingungen (z. B. Klima) ebenso wie multiethnische Kohabitation oder die über Königreiche begünstigte, lange Tradition einer hierarchisierten politischen Organisation.

Klimatologisch ist Benin durch ein Nord-/Südgefälle gekennzeichnet. Der Süden ist feuchttropisch mit zwei Regenzeiten. An der Küste gibt es Fischerei, mehr Früchte durch Plantagenwirtschaft und einen viel höheren Urbanisierungsgrad. In Zentral- und Nordbenin hingegen gibt es im Jahresverlauf eine einzige Regenzeit. Der Rest des Jahres (von Mitte Oktober bis Anfang Mai) wird von einer ausgeprägten Trockenzeit bestimmt. Zwar ruht in dieser Zeit die Feldarbeit nicht gänzlich, doch nehmen agrarische Tätigkeiten in dieser Trockenperiode zwangsläufig ab. Gleichzeitig stellt Landwirtschaft eine der wichtigsten Einnahmequellen dar. Saisonalität beeinflusst demnach entscheidend ökonomische Erwerbsstrategien. Wie bereits erwähnt, spielt akute Landknappheit im Sinne von Bodenmangel durch eine hohe Bevölkerungsdichte in der Fokusregion südlich von Djougou keine Rolle (vgl. Kap. 2.1.4).

Die Lage des Untersuchungsraumes an einer Landesgrenze birgt regionalspezifische Besonderheiten: Wie bereits für die nigerianische Grenzlinie beschrieben, floriert hier ebenfalls (allerdings in kleinerem Stil) illegalisierter Handel über die grüne Grenze.¹⁶⁵ Der nigerianische Ölboom (1974-1982) machte sich auch hier bemerkbar, wie mir ein Mitglied des Weisenrates von Bougou schilderte: „Wer damals geschickt war, konnte mit einem Hektar Yam mehr verdienen als heute mit dreien“ (Souleyman, BG, 010303). Durch den internationalen Austausch zirkulierte entlang der Landesgrenzen auf einmal sehr viel Geld, was mit einer zunehmenden Monetarisierung von Markt- und Sozialbeziehungen einher ging, die auch nach Schließung der Grenzen (ab 1984) fortschritt und bis heute anhält. Heute lässt sich auch in den kleinsten Weilern der Region vieles kaufen. Bargeld ist in ständigem Umlauf und zum unabhkömmlichen Tauschmittel geworden; oder, wie es IGUE/SOULE ausdrücken: Geld ist aus dem alltäglichen Leben nicht mehr wegzudenken (1992:173).

¹⁶⁵ Die Begriffswahl *illegalisiert* legt den Akzent auf die Tatsache, dass ortsüblichen Tätigkeiten wie dem Verkauf von Agrarprodukten ein illegaler Status zugeschrieben wird.

Eine weitere Grenze markiert das Gebiet, denn es befindet sich in der Randzone des Königreiches der Yom (auch Pilapila oder Kpilakpila) mit Thronszitz in Djougou. Die Reminiszenz alter Königreiche stellt generell ein Charakteristikum der Region dar. Zu weiteren zentralen Merkmalen gehören eine ausgeprägte Multiethnizität, eine ethnienübergreifende patrifokale Sozialstruktur¹⁶⁶ und das Nebeneinander von Monogamie und Polygynie. Die Emergenz verschiedener Königreiche und die einhergehende soziale Stratifizierung haben im ganzen Land eine lange Tradition. Hierarchie zählt somit zu festen Bestandteilen kommunitärer Subsysteme, in denen die Einführung von Geld zusätzliche Machtgefälle produzierte. Diese strukturellen Ungleichgewichte stellen folglich den Bezugsrahmen für invariable Beziehungen und den individuell variierenden Zugang zu ökonomischem und symbolischem Kapital dar, die bei der folgenden Analyse sozialer, ökonomischer und religiöser Felder hervortreten werden.

Vor dem Hintergrund der ausgeprägten lokalen Multiethnizität erweist sich ein geradliniger Rekurs auf historische Zusammenhänge als schwierig. Zudem existieren zu den dominanten ethnischen Hauptgruppen der Region (Yom, Lokpa) keine Ethnographien. Sehr viel ausführlichere Beachtung findet die Ausprägung des im Norden vorherrschenden Normen- und Instanzenpluralismus bei Autoren wie Bierschenk oder Olivier de Sardan.¹⁶⁷ BIERSCHEK betont die schwache Verankerung des Zentralstaates auf lokaler Ebene, die Existenz multiplexer sozialer Beziehungen und eine ausgeprägte Multikephalie konkurrierender Machtzentren (1993:22).¹⁶⁸ Wie spätere Fallgeschichten zeigen werden, stellen Rechtspluralismus und Selbstjustiz bis heute wesentliche Merkmale politischer Dorfarenen dar. BAKO-ARIFARI spricht bezüglich dörflicher Machtstrukturen in Benin gar von einem sedimentierten „*pouvoir éclaté*“, also einer „zerberstenden“ Multiplizität von Machtinstanzen (1999:8f). Viele seiner Erkenntnisse zu fünf Dörfern im Département Borgou¹⁶⁹ lassen sich auf die Fokasdörfer übertragen. Zunächst liegt eine starke Kollaboration zwischen gewählten Machthabern und ‚traditionellen‘ Amtsträgern vor. Dies gilt für von Yomsprachigen dominierte Dörfer besonders dann, wenn die Ämter des *saawa kpera* (Yom: kleiner König, traditionelles Oberhaupt) und des offiziell gewählten Dorfchefs (zu marxistischen Zeiten und im alltäglichen Sprachgebrauch der Dorfbe-

¹⁶⁶ Wie oben definiert, nehmen somit patrizentrische Bindungen über die Vaterlinie in Erb-, Heirats- und Residenzregeln ein größeres Gewicht ein als matrizenrische Bindungen über die Mutterlinie (Kap. 1.2.3).

¹⁶⁷ Siehe bspw. BIERSCHEK (1993), BIERSCHEK/OLIVIER DE SARDAN (1997a), BIERSCHEK et al. (2000).

¹⁶⁸ BIERSCHEK definiert Multikephalie als „(...) eine politische Struktur mit einer Vielzahl von Herrschaftszentren, die z. T. miteinander konkurrieren, z. T. miteinander in wechselnden Allianzen verbunden sind, die aber in keine eindeutige und stabile Hierarchie eingebaut sind (1993:22).

¹⁶⁹ Die Dörfer sind: Marégourou, Sonnoumon, Tamarou und Wêrêkê.

völkerung *Délégué* genannt) von verschiedenen Personen bekleidet werden, wie es in Bougou der Fall ist.¹⁷⁰ Der Thronanspruch des *saawa kpera* impliziert ein lebenslanges Amt, das erst nach seinem Tod im Rotationsverfahren an andere Königsfamilien weitergegeben wird. Gleiches gilt für den *saawa kpima* (Yom: großer König), den obersten Machtinhaber des Yom-Königreiches mit Sitz in Djougou. Der offiziell gewählte Dorfcchef (*Délégué*) hingegen kann abgewählt werden. Innerhalb der politischen Dorfarenen kann mit BAKO-ARIFARI insgesamt ein dynamisches „Institutionen-Shopping“ konstatiert werden, wobei die Macht sich in vielen Dörfern deutlich um den gewählten Dorfcchef polarisiert (1999:10). Besonders in der Vergabe von Landrechten ist selbiger auf enge Kooperation mit dem/den amtierenden Erdherren angewiesen, sofern diese Ämter von verschiedenen Personen bekleidet werden.¹⁷¹

In allen besuchten Dörfern gibt es zudem Weisen- oder Ältestenräte, die Entscheidungen der Dorfcchefs kontrollieren und abwenden können. Bougou weist diesbezüglich ein extrem komplexes Machtgefüge auf: Da das Dorf aus administrativen Gründen 1984 geteilt wurde, gibt es nicht nur einen *Maire* (Bürgermeister) und zwei Dorfcchefs, sondern dementsprechend eine Verdopplung aller anderen Machtpositionen wie Weisenräten, ‚traditionellen‘ Chefs oder *Chefs ethniques*, die Belange ihrer spezifischen Ethnie vertreten. Weisenräte beraten nicht nur den Dorfcchef, sondern in Abwesenheit des Königs auch dessen Repräsentanten, den *saawadɔɔ* (Yom) oder *kpekpassi* (Dendi). Insgesamt verfügt der König über eine weitaus komplexere ‚Gefolgschaft‘ an Amtsträgern als der *Délégué*, wofür die folgende Tabelle ein Beispiel aus Bougou I liefert:

¹⁷⁰ Die Betitelung *Délégué* dominiert also bis heute den lokalen Sprachgebrauch, obwohl sie auf die marxistisch-leninistische Phase zurückgeht, in der eine Ersetzung traditioneller Machthaber angestrebt wurde. Eine Rehabilitation der *chefferies traditionelles* erfolgte 1990 mit der Demokratisierung, wodurch u. a. eine Reihe neuer Königtümer entstanden (siehe dazu BAKO-ARIFARI 1999).

¹⁷¹ In Bougou unterliegt die Erdherrenschaft einer Königsfamilie gar im konkurrierenden Nachbardorf Bodi, was einen deutlichen Konfliktherd darstellt. Er äußert sich bspw. darin, dass Bodianer regelmäßig Bougou aufsuchen und Ernteabgaben einfordern. Auch kam es in der Vergangenheit am Grenzstein zwischen den Dörfern öfters zu z. T. gewalttätigen Konflikten.

	Amt	Aufgabenbereiche
Yom	Deutsch	
<i>saawa kpera</i>	(Kleiner) König	‚Traditioneller‘ Chef; Durchführung von Kulturen, Verhandlung mit Erdherren, Beratung des Dorfchefs u. a.
<i>Saawadɔɔ</i>	Repräsentant	Vertretung des Königs bei Abwesenheit
<i>sadjɔɔwa</i>	Weisen, -Ältestenrat	Beratung von König, Dorfchef und Bevölkerung
<i>saajou kpɛɛma</i>	Erster Berater	Beratung des Königs vor Einschaltung des Rates
<i>Subabe</i>	Organisator	Praktische Koordination von Sitzungen (z. B. Herrichtung der Beratungsstätte)
<i>Curku</i>	Botschafter	Verbreitung von königlichen Botschaften
<i>Lɔiya</i>	Erster Ratsrichter	Schlichtung kleinerer Probleme zwischen Dorfbewohnern und -bewohnerinnen, die erst nach Scheitern dem König vorgetragen werden
<i>Lɔru</i>	Redner	Strukturierte Problemdarlegung gegenüber Rat und König
<i>te warani</i>	Organisator	Organisation und Verteilung von Essen und Getränken bei Sitzungen
<i>saabəsə kpɛɛma</i>	Erster Prinz	Ältester Vorsteher und Redner aller Prinzen
<i>Tejaci</i>	Richter	Hier nicht Erdherr, sondern Entscheidungsträger über interne Landfragen
<i>Banci</i>	Schatzherr	Verwaltung diverser Kassen
<i>saawa nɛ</i>	Königsmutter	Die Titelträgerin ist nicht die leibliche Mutter des Königs, sondern vermittelt Belange der weiblichen Bevölkerung; ihr unterstehen drei Helferinnen
<i>Samari</i>	Repräsentant der Jungen Bevölkerung	Vermittlung zwischen junger Bevölkerung und Ältestenrat bzw. König
<i>besira saawa</i>	Sprecherin der Mädchen	Vertretung der Belange junger Mädchen
<i>dafaara saawa</i>	Sprecher der Jungen	Vertretung der Belange der Jungen

Tab. 3 Institutionalisierte ‚Gefolgschaft‘ des Königs (*saawa kpera*), Bougou I

Wie aus der vorliegenden Ämervielfalt ersichtlich, liegt eine starke Dominanz männlicher Titel- und Würdenträger vor, was allerdings nicht bedeutet, dass Frauen kein Mitspracherecht haben. Ihr machtpolitischer Aktionsradius verlagert sich eher in den häuslichen Bereich und die Einflussnahme auf Ehemänner, die Ämter bekleiden. Zudem sind Vertreterinnen der Frauenverbände bei allen dörflichen Debatten präsent und scheuen sich keinesfalls vor klaren Positionierungen in Konfliktgesprächen. Da auch *broker* im Sinne von Vermittlern zwischen lokaler Bevölkerung und staatlichen Einrichtungen in aller Regel männlich sind, stellen Frauengruppen einen potentiellen Zugang zu Frauenfördermitteln dar. Vorteile weiblicher Kleingewerbegruppen sind nicht nur betriebswirtschaftlicher Art und Rentabilität und Gewinnmaximierung spielen nur eine von vielen

Rollen. Denn Frauengruppen stellen zugleich wichtige Informationsplattformen dar, bieten Unterstützung in Problemlagen und fördern den Ideenaustausch zu einkommensschaffenden Maßnahmen und den Zugang zu Vermarktungshilfen.¹⁷² Über weiblichen Handel bestehen Anbindungen an weitere Organisationen. Die Einbettung ihrer ökonomischen Tätigkeiten in soziale Beziehungsfelder und Institutionen verläuft besonders über Stadt-/Landbeziehungen und zum Heimatort patrilokal verheirateter Frauen.

Zu weiteren Kennzeichen der Fokusdörfer Bougou und Pélébina zählt die Präsenz von Grundschulen und APE,¹⁷³ die unter anderem Sensibilisierungsmaßnahmen und Finanzierungsgesuche durchführen. Im ersten Feldforschungsjahr wurde die Krankenstation von Bougou eingeweiht, was die medizinische Versorgung beider Dörfer verbesserte. Beide Einrichtungen sind jedoch von einer deutlichen Unterversorgung an Material und Personal gekennzeichnet.

Wie bereits erwähnt, unterscheiden sich beide Dörfer zudem stark bezüglich sozialstruktureller und ökonomischer Merkmale. In Bougou geht die prosperierende Marktdynamik beispielsweise mit einer ausgeprägten Multiethnizität einher. Die Bevölkerungszahl nimmt rasanter zu als in dem kleineren Nachbardorf Pélébina. Es gibt mehr weibliche Haushaltsvorstände, mehr Immigrantenfamilien und einen besseren Zugang zu der Ressource Wasser. Politische Einflüsse von außen erfolgen in beiden Dörfern besonders über den CARDER und die SONAPRA, die über die USPP den Baumwolldünger liefert.¹⁷⁴ In Bougou traten zum Erhebungszeitraum zudem entwicklungsfördernde Maßnahmen hinzu, vorrangig durch das Projekt PROMIC und Fördermaßnahmen islamischer Vereinigungen sowie des CCS.¹⁷⁵ Keines der Dörfer verfügt, abgesehen von hauseigenen Speichern, über größere Zwischenlager für Agrarprodukte, obwohl dieser Produktionssektor die Existenz eines Großteiles der Bevölkerung sichert. Außer Mühlen und wenigen Ochsenkarren zählt Muskelkraft dabei zu den wichtigsten Produktionsfaktoren, was die rege Praxis medizinischer Prophylaxen erklärt. Besonders zur Erntezeit geben Bauern den Mangel an Arbeitsmaterial und Arbeitskräften als einschneidendste limitierende Faktoren an. Umso bedeutender ist die Rolle des prosperierenden Wochenmarktes von Bougou, der wesentlich zur Monetarisierung und Ernährungssicherung beider Dörfer beiträgt.

¹⁷² Ähnliche Ergebnisse liefern MUGADZA/COPE (1998) als Ergebnis einer Evaluation von dreizehn Frauengruppen in Harare (Simbabwe).

¹⁷³ APE: Association des Parents Élèves.

¹⁷⁴ CARDER: Centre d'Action Regionale pour le Développement Rural, USPP: Union Sous-Prélectorale des Producteurs.

¹⁷⁵ CCS: Centre Communal de Santé.

Soziale Praxis fügt sich keinesfalls nur in strukturelle (Rahmen)bedingungen ein, sondern im Bourdieu'schen Sinne konstituiert sie diese selbst. Der soziale Raum im Sinne eines relationalen Gesamtfeldes sozialer Positionen (vgl. Kap. 1.2.3) setzt sich nicht nur aus verschiedenen (ge- und erlebten) Feldern zusammen. Er situiert sich auch in bewohnten Räumen, deren multiperspektivische Annäherung Gegenstand des nächsten Kapitels ist.

Die kognitive Welt ist die räumliche und zeitliche Wirklichkeit des kognitiven Subjekts. (...)
(Roth 1996:15)

2.2. BEWOHNT RÄUME

Dörfer sind Schauplätze verschiedenster Referenzfelder, deren Wahrnehmung von Standpunkten, Interessen und Positionen desjenigen abhängt, der sie beschreibt. Während Referenz in der Linguistik die Beziehung zwischen sprachlichen Zeichen und ihren Referenten oder Referentinnen beschreibt, ist hier die Beziehung zwischen Personen und ihrer Umwelt gemeint, in der sie als Akteure und Akteurinnen ihren sozialen und physisch bewohnten Raum konstruieren. Wie ausführlich im Theorieteil (1.2.3) dargestellt, betrachte ich Felder als externe Strukturen im Sinne von äußeren Zwängen, denen Akteure und Akteurinnen unterliegen und die ein dynamisches Gegenstück zu ihren inneren, habituell bedingten Zwängen darstellen. Dadurch werden sie zu „Kraftfeldern“ (BOURDIEU 1985a:74), aber auch zu „Spielräumen“ (ebd.:27) innerhalb der sozialen Praxis.

Im Folgenden nähere ich mich alltäglichen lebensweltlichen Räumen, in denen sich die Bewohner/innen des Dorfes Bougou bewegen, durch eine Kombination verschiedener Blickwinkel und mit dem Instrument der in Kapitel 1.3.2.1 vorgestellten Methoden-Triangulation. Hierarchisierte Machtfelder zwischen ethnischen Gruppen, sozialpolitische Organisationsformen oder auch das Eigenverständnis als „modernes Dorf“ erhalten ihre Kontextualisierung in der jungen Entstehungsgeschichte des Ortes. Es folgt eine kartographische Annäherung an die Verteilung ethnischer Zugehörigkeiten und infrastruktureller Einrichtungen anhand GPS-gestützter Karten. In einem dritten Schritt treten Interessen und Wahrnehmungen strategischer Gruppen und Individuen hinzu, die bei der subjektiven Definition ihres Raumes eine tragende Rolle spielen. Da jede Wahrnehmung auf mentale Repräsentationen referiert, bietet sich ein kognitionsethnologischer Ansatz

an.¹⁷⁶ Dabei wird anhand von *Mental Maps* die Sicht verschiedener strategischer Gruppen auf ihren Lebensraum ermittelt.

2.2.1. EIN DORF ENTSTEHT

Bougou ist ein junges Dorf, das erst knapp vor dem ersten Weltkrieg entstand. Im Dorf herrscht Konsens darüber, dass seine Gründerfamilien yomsprachig waren. Obwohl sich die Familien der Erstankömmlinge in der Region rotierend das Amt des Königs oder Dorfchefs teilen, wird die Reihenfolge der Ankünfte von verschiedenen Erzählern und Erzählerinnen unterschiedlich wiedergegeben. Die Vormachtstellung der Yom in dorfpolitischen Belangen gilt – somit historisch begründet – bis heute als unangefochten, was aber nicht heißt, dass sie von allen Bewohnern und Bewohnerinnen wohlwollend akzeptiert wird. In allen mir bekannten Dörfern der Region steht Machtverteilung in direkter Beziehung zur Dorfgründung. Streng nach dem Prinzip der Anteriorität gilt: Wer zuerst kommt (*firstcomer*), hat die meisten Rechte.¹⁷⁷ Während Migranten und Migrantinnen die Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Wortes ‚Bougou‘ oft nicht kannten, beginnen alle Versionen von alteingesessenen Familienmitgliedern mit dem Topos eines Jägers, der sich lange vor der Dorfgründung in einem Wald niederließ.

„Es war einmal ein Jäger, der Familie in Bodi [Nachbardorf] hatte. Er tötete wilde Tiere und verkaufte das Fleisch an Bauern der Umgebung. War die Beute schlecht, scheute er sich nicht davor, ihnen altes Fleisch unterzujubeln. Die Bodianer nannten ihn scherzhaft „der, der das schlechte Fleisch verkauft“ [auf Ani: *atom bouga*].¹⁷⁸ Nach seinem Tod erhielt auch das Waldstück den Namen *Bouga*. Viele Jahre später kamen die Menschen und machten es urbar. Sie ließen sich nieder und errichteten an seiner Stelle ein Dorf, das seither den Namen *Bougou* trägt.“ (Junes, BG, 010215)

Der Jäger gehörte zur Familie Guyakpiti des Nachbardorfes Bodi. Sie besitzt bis heute alle Bodenrechte über den Landstrich. Regelmäßig fordern Entsandte für die Bereitstellung der ehemaligen Jagdpfründe Gaben und Gegenleistungen, was zu starken Spannungen zwischen den Dörfern führt. Sie entladen sich in gewalttätigen Grenzkonflikten und Meidungsverhalten. „Mit Bodianern verkehrt man nicht“, wurde mir oft erklärt, und es

¹⁷⁶ „Der Begriff *Kognition* meint die mentale Repräsentation von Wissen, dessen Erwerb und dessen Gebrauch, und dies im weitesten Sinne als Informationsverarbeitungsprozess“ (ebd:324). Nicht jedes Wissen kann über Gesprächstechniken abgefragt werden. Siehe bspw. SPITTLER (2001) zu den Tuareg in der Sahara oder BOESEN (1999) zum *Pulaaku* (Komplex an Normen und Werten) bei Fulbe in Benin.

¹⁷⁷ Bei einer Analyse machtpolitischer Arenen müssen natürlich weitere Differenzierungen Berücksichtigung finden, darunter Clanzugehörigkeiten, innerfamiliäre Anteriorität, Erbfolgen und individuelle Eigenschaften dominanter Personen.

¹⁷⁸ In Bodi lebten zu diesem Zeitpunkt vor allem Ani-Sprecher/innen. Ani (Anii, Gisida, Basila, Bassila, Baseca, Winji-Winji, Ouinji-Ouinji) wird von rund 46.000 Personen vornehmlich auf beiden Seite der Grenze von Benin und Togo gesprochen, in Benin in der Region Bassila und der Provinz Atakora. Die Sprache ist eng mit dem Akpe (Togo) verwandt und gehört zur Niger-Congo-Sprachgruppe (GORDON 2005).

ist mir bis zum Ende der Forschung nur ansatzweise gelungen, bei der Dorfvertretung von Bodi Verständnis für meine Wahl von Bougou als Wohnort zu erbitten. In Erzählungen älterer Yomsprachiger aus Bougou taucht als eine zweite Version der Siedlungsgeschichte immer wieder Bourté Kondo als Erstankömmling auf. Dieser yomsprechende Bauer stamme aus Soubouroukou, einem sehr alten Dorf vor den Toren der Kleinstadt Djougou. Zwischen 1921 und 1935 (je nach Version) habe er sich an einer Quelle der Wasserstelle Aganga am nördlichen Dorfrand niedergelassen.¹⁷⁹ Sein Migrationsmotiv wird meist als Suche nach besseren Böden beschrieben. Als zweiter Ankömmling wurde am häufigsten Boni Tabeha genannt, der ebenfalls auf der Suche nach fruchtbarem Land gewesen sei. Dies ist bis heute ein sehr verbreitetes Migrationsmotiv. Es ist jedoch häufig an verdeckte Beweggründe gekoppelt, die auch in diesem Fall vorzuliegen scheinen.

„Das war ein rätselhaftes Ereignis, einige Leute wollten auf seinen Boden und über Magie fertigten sie nachts Brei an. Die Schüsseln der Familie Boni Tabeha wurden nie mehr leer und da verstanden sie, dass man ihnen etwas wollte und verließen ihr Dorf auf der Suche nach guten Böden“ (Junes, BG, 010215).

Diese Praxis begegnete mir auch in rezenten Geschichten: Personen haben es auf das Land anderer abgesehen und bewirken durch okkulte Praktiken, dass die Schüsseln der Bodenbesitzer ständig gefüllt sind. Dahinter steht der drohende Verweis, dass sie ihr Land nun nicht mehr bräuchten. Was zunächst paradiesisch anmutet, bezeugt eine große Gefahr: Wer bewirken kann, dass das Essen nicht ausgeht, muss über ungeheure magische Kräfte verfügen. Von derart mächtigen Kontrahenten abhängig zu werden, bedeutet Gefahr und große Unsicherheit. Es leuchtet also ein, dass Kondo es vorzog, das Feld zu räumen. Die Suche nach guter Erde stellte demnach nicht das eigentliche Migrationsmotiv dar, sondern lediglich ein Auswahlkriterium für den Zielort. Häufig verstecken sich hinter der Angabe, auf der Suche nach fruchtbarem Boden zu sein, derartige Sachverhalte (siehe dazu näher DOEVENSPECK 2005). Andere Beispiele betreffen Konflikte verschiedenster Art, die Suche nach familien-unabhängiger Ressourcenakkumulation oder die Flucht vor Schuld und Schande nach Tabubrüchen.

Entscheidend für die Betrachtung heutiger Machtverhältnisse in Bougou und beispielhaft für viele Dörfer der Region ist zudem der Umstand, dass Familien der ethnischen Zugehörigkeit Lokpa erst später hinzukamen. In ihrer Position als *latecomer* verfügen sie damit über weniger Entscheidungsgewalt in dorfpolitischen Entscheidungsprozessen. Die physische Trennlinie zwischen Yom- und Lokpasiedlung verwischte mit der Zeit zunehmend, denn das Dorf expandierte rasch und zog Menschen verschiedenster Herkunft an,

¹⁷⁹ Ein Migrant wird im Yom umschrieben mit ‚*dan kataja*‘ (er, ist gekommen, sich setzen).

die sich in der Pufferzone niederließen. Dies führte langfristig zu zahlreichen interethnischen Heiraten. Die Bewohner und Bewohnerinnen von Bougou sind stolz auf die augenscheinliche Multiethnizität und assoziieren sie mit Gastfreundlichkeit und Offenheit. Heute sind nur noch 62 Prozent aller Haushaltsvorstände Lokpa oder Yom. Wie bereits erwähnt wurden unter ihnen 23 verschiedene ethnische Zugehörigkeiten ermittelt (vgl. Kap. 1.1.1). Die ethnische Vielfalt dürfte höher sein, wenn man einen demographischen Zensus der Gesamtbevölkerung machen würde, denn über das patrilokale Heiratssystem sind Frauen verschiedenster Ethnien hinzugekommen.¹⁸⁰

Heute prägen Menschen verschiedenster Herkunft das alltägliche Miteinander: Händler- und Händlerinnengruppen wie die Kotokoli, kleinere Sprachgruppen der Region (Foodo¹⁸¹, Ani, Koura¹⁸², Nagot) und Migranten und Migrantinnen aus Niger (Djerma) oder Südbenin (Fon). Halbnomadisierende und sedentarierte Fulbe gehören besonders an Markttagen zum Dorfbild, gründen aber häufig abgelegene Weiler. Diese Vielfalt kohabitierender Menschen, die sich auf verschiedene ethnische Zugehörigkeiten und damit unterschiedliche Traditionen, Normen und Werte berufen, lässt Betrachtungen zum einhergehenden Kulturwandel zu:

Wie bereits angedeutet, stellt ethnische Zugehörigkeit in einigen Alltagsbereichen der Kohabitation heute keine zentrale Variable dar. Unterschiede ruhen eher im Detail und äußern sich zum Beispiel im unterschiedlichen Wissen um die Dorfentstehung. Inhalte der unterschiedlichen Versionen zur Siedlungsgeschichte variieren nicht nur nach ethnischer Zugehörigkeit oder Verweildauer der Befragten, sondern auch nach Vertrauensgrad zu mir als Befragerin: Erst gegen Ende der Forschung trat in Gesprächen mit Sehern und Seherinnen eine Erzählvariante auf, die dörfliche Zeremonien wie das *cəməsə* in Bougou ein neues Licht rücken. Bei dieser Zeremonie wird ein Geisterpaar geehrt (siehe ausführlicher in Kap. 4.1.1). Geister leben in naturräumlichen Objekten, die im frankophonen Sprachgebrauch *fétiche* genannt werden, folglich übersetzt mit ‚Fetisch‘. Sie sind ein wichtiger Adressat für die Dorfbewohner und -bewohnerinnen bei der Urbarmachung von Land. Ihr Einverständnis zur Niederlassung stellt eine wichtige Voraussetzung für ein friedvolles Leben der künftigen Bewohnerschaft dar. So auch in Bougou, wie mir erst sehr spät berichtet wurde. Denn die Geschichte kollidiert mit den einleitend geschilderten

¹⁸⁰ Dies war aufgrund der Dorfgröße nicht möglich, allerdings liegen Zahlen zu interethnischen Heiratsallianzen im repräsentativen Sample von 52 aus 402 Resideneinheiten vor, die weiter unten vorgestellt werden (Kap. 3.1.3.2).

¹⁸¹ Foodo gehört zur Niger-Congo-Sprachgruppe und wird von rund 25.500 Personen gesprochen, in Benin vornehmlich in der Provinz Atakora (GORDON 2005).

¹⁸² Nagot/Koura (auch Ede Nago, Kura oder Nago) wird in Benin von 25.000 Personen gesprochen, vor allem in der Provinz Donga. Nagot gehört zur Niger-Congo-Sprachgruppe (GORDON 2005).

Tendenzen seiner Bewohner/innen, Geisterkulte als „traditionnel“ einzustufen und damit als inkompatibel mit dem Aushängeschild der „*modernité*“ eines ökonomisch prosperierenden Dorfes anzusehen, das zudem stark islamisiert ist. Wie in der Betrachtung des Zusammenwirkens von Islam, Christentum und lokalen Glaubenspraktiken gezeigt wird (Kap. 4.1.1), war erst lange Vertrauensbildung nötig, um diese verdeckten Zusammenhänge zu erfassen. Lange versuchte man mich davon zu überzeugen, dass es in Bougou „keine Geisterkulte mehr gibt“. Erst Beständigkeit und Zufälle konnten das Sammeln von Fallbeispielen bewirken, deren Kenntnis auch bei Dorfvertretern zu mehr Offenheit bezüglich des heiklen Themas führte. Und so trat erst gegen Ende ein wichtiger Baustein zur Entstehungsgeschichte des Dorfes hinzu. Demnach traf(en) der oder die Jäger auf Geister, die den Landstrich bewohnten. Mein Assistent Yacoubou schildert, wie dieses Ereignis bis heute das Dorfgeschehen prägt:

„Vor langer Zeit trafen mächtige Jäger auf diese Örtlichkeit und die dort lebenden *djin* [Geister]. Über Hellseherei sahen sie, dass die *djin* gut waren. Sie versprachen Überfluss, wenn sie gepflegt werden würden. Langsam zog das die Menschen an und sie begannen, sich niederzulassen. So entstand Bougou (...). Der schnelle Aufschwung des Dorfes wundert uns nicht, aber er zog den Hass von Dörfern der Umgebung auf sich, die schon älter sind. Du weißt, welche Dörfer ich meine [Bodi, Pélébina]. Die Ältesten kennen sehr gut die wahre Quelle des demographischen Aufschwungs von Bougou, auch wenn sie sie nicht angesprochen haben. Wir verdanken ihnen den *djin* dieses kleinen Hügels. Sie haben die Macht, das Dorf noch größer werden zu lassen, als es heute ist. Und wir sind auf dem richtigen Wege, weil *cəməsə* [Opferritus] mit dem letzten König wieder aufgenommen wurde“ (Yacoubou, BG, 041009).

Das Dorf „besitzt“ also zwei gute Geister (*djin*), denen regelmäßig Opfer gebracht werden und die für die augenscheinliche Prosperität des Dorfes verantwortlich gemacht werden. Tatsächlich beteiligen sich an der entsprechenden Zeremonie (*cəməsə*) nicht nur Gründerfamilien, sondern Dorfbewohner/innen unterschiedlichster ethnischer Zugehörigkeit. Zu wichtigen anderen Zeremonien fahren die zahlreichen Migrantenfamilien hingegen in ihre Heimatdörfer und –regionen zurück, um dort ihren *djin* und Vorfahren Opfer zu erbringen. Dies trifft besonders auf Migranten zu, die ihre Familie zurückließen, um zunächst einen Hof zu errichten. Diese im Untersuchungsraum geläufige Strategie führt dazu, dass in der Zwischenzeit Eheschließungen mit Frauen anderer Herkunft stattfinden, was einen möglichen Erklärungsansatz für die hohe Präsenz interethnischer Heiratsallianzen darstellt. So auch Safiou, ein Nagot-Sprecher aus dem südlich gelegenen Dorf Penessoulou:

„Meine erste Frau ist eine Nagot wie ich. Als ich loszog (...), sah ich, dass es gut hier ist und fragte nach Boden. Dann habe ich angefangen ein Haus zu bauen. Ich hatte nur zwei Söhne dabei (...). Wir arbeiteten viel, aber kann die Hand, die Hirse schneidet, gleichzeitig kochen? Deshalb habe ich in der Zwischenzeit eine Lokpa geheiratet. Es gibt hier keine

Nagot-Frauen, die nicht verheiratet sind. Ich hätte auch eine Kabye genommen, aber ich dachte mir, warum keine Lokpa? Sie ist keine Fulbe, also warum nicht?“ (Safiou, BG, 010302).

Nicht alle interethnischen Heiratsverbindungen sind möglich. Scherzbeziehungen, Fehden, Vorurteile oder sprachliches Unverständnis können ehelichen Verbindungen entgegenstehen. Safiou betont, dass die Allianz mit einer Kabye möglich gewesen sei, nicht aber mit einer Fulbe. Als Grund gab er die „starke Andersartigkeit“ an, als Beispiele nannte er hierfür die nomadistische Lebensweise, differierende Heiratsriten und die Einschätzung, alle Fulbe seien Diebe.

In der Gesamtsicht konnte die Zweiteilung von Bougou der regen ethnischen Durchmischung jedoch keinen Abbruch leisten. Sie geht auf das Jahr 1984 zurück, in dem in Gesprächen mit Entscheidungsträgern aus Nachbardörfern und angeregt durch Kommunalvertreter von Djougou die Idee aufkam, eine neue Gemeinde zu gründen. Bodi und Pélébina waren aufgrund des angespannten Verhältnisses nicht daran interessiert, mit Bougou ein administratives Arrangement einzugehen. Da es zur Gründung einer Gemeinde mindestens vier Dörfer bedarf, sicherten sich die politischen Machthaber von Bougou eine Kooperationszusage von zwei kleineren Dörfern abseits der Piste (Kpaouya, Kpandounga).

Anschließend teilten sie Bougou in zwei Hälften und damit offiziell in zwei Dörfer (Bougou I, Bougou II).¹⁸³ Auch wenn diese Trennung seither auf Verwaltungsebene fortbesteht, ist sie mit dem bloßen Auge nicht sichtbar. Interessant ist jedoch, dass die virtuelle Trennlinie genau entlang der ehemaligen Pufferzone gezogen wurde, die ehemals Yom- und Lokpasiedlungen trennte. Heute stellt sie nicht nur eine administrative Grenze dar, sondern symbolisiert das fortbestehende Machtgefälle zwischen Yom (Bougou I) und Lokpa (Bougou II). Den seit Dorfgründung politisch mächtigeren Yom gelang es damit, sich zum Zorn der Bodianer langfristig regionalpolitische und finanzielle Vorteile (z. B. durch Subventionen des Wochenmarktes) zu sichern. Da die Trennung für den vorliegenden Fokus nur von geringfügiger Relevanz ist, wird nur dann zwischen Bougou I und II unterschieden, wenn die Fragestellung oder Analyse dies erfordert.

¹⁸³ Somit besteht die Gemeinde Bougou (bis heute) aus den Dörfern Bougou I, Bougou II, Kpandounga und Kpaouya. Wie bereits erwähnt, ist mit Bougou folgend der Zusammenschluss aus Bougou I und II gemeint.

Das Höchste wäre zu begreifen, dass
alles Faktische schon Theorie ist.
(Johann Wolfgang v. Goethe)

2.2.2. DAS DORF ALS KARTIERBARER RAUM

Erstellt man nun eine Karte der ethnischen oder religiösen Verteilung in einem Dorf auf Basis der Aufzeichnung geographischer Koordinaten, basiert das Ergebnis auf subjektiven Selbst- beziehungsweise Fremdeinschätzungen. Denn die Positionierung von Gebäuden entspricht zwar faktischen Realitäten, doch Angaben zu Eigenschaften ihrer Bewohner/innen beruhen auf Selbsteinschätzungen oder ihrer Selbstrepräsentation nach außen. Ein Beispiel stellen Karten dar, welche die religiöse Zugehörigkeit in einem Dorf oder Land darstellen. Ich fragte beispielsweise den Bauer Gustave (72 J.) beim den Karten zugrundeliegenden Zensus¹⁸⁴ nach seiner religiösen Zugehörigkeit und er gab an, Christ zu sein. Tatsächlich bedient er sich jedoch zur Erklärung metaphysischer Zusammenhänge seines Ahnen- und Geisterglaubens, worüber er aber nicht gerne spricht. Sein Sohn Lucien konvertierte mit 17 Jahren zum Islam, weil er sich damit größere Heiratschancen erhoffte. Inzwischen hat Lucien einen islamischen Namen angenommen und lebt mit seinen beiden Frauen und vier Kindern im Hof der Eltern. Laut Zensuserhebung und resultierender Karte handelt es sich um einen christlichen Haushalt, obwohl sechs von acht Bewohnern beziehungsweise Bewohnerinnen Moslems sind und sowohl Vater als auch Sohn lokale Glaubensformen praktizieren. Das Beispiel zeigt, wie vorsichtig man bei der Interpretation von Karten sein muss, denen allzu oft der hohe Anspruch einer Abbildung objektiver Realitäten anhaftet.¹⁸⁵

Weniger verhänglich als die Frage nach der Religionszugehörigkeit erwies sich die Erhebung von Angaben zu ethnischen Zugehörigkeiten, die auch später in Tiefeninterviews nicht revidiert oder relativiert wurden. Der erste Zensus (2001) wurde ein Jahr lang in der *Mairie* (Rathaus) ausgelegt, so dass die Bevölkerung Korrekturen durchführen konnte. Drei Jahre später fand zudem die Aufzeichnung aller neu gegründeten Gehöfte statt. Die unten stehende Karte zeigt die Eigenpräsentation aller Haushaltsvorstände und gibt darüber hinaus einen Einblick in die Verteilung öffentlicher Einrichtungen. Dasselbe Verfahren wurde für das Vergleichsdorf Pélébina durchgeführt.

¹⁸⁴ Erfragt wurden Name, maritaler Status, ethnische und religiöse Zugehörigkeit.

¹⁸⁵ Flächentreue hängt nicht zuletzt von der Projektionsart ab (Mitteabstandtreue, Winkelkonforme etc.). Am Beispiel des Erdkunde-Unterrichts in deutschen Schulen zeigen LÜTKES/KLÜTER (1995), wie eurozentrisch die teils bis heute verwendeten Schulbücher der 1980er Jahre konzipiert sind, in denen Europa im Verhältnis zu Afrika viel größer dargestellt ist, als es faktisch ist. Dies resultiert aus Verzerrungen in der Projektionsart, was im Unterricht gemeinhin nicht thematisiert, sondern mit Realitätsanspruch behandelt wird.

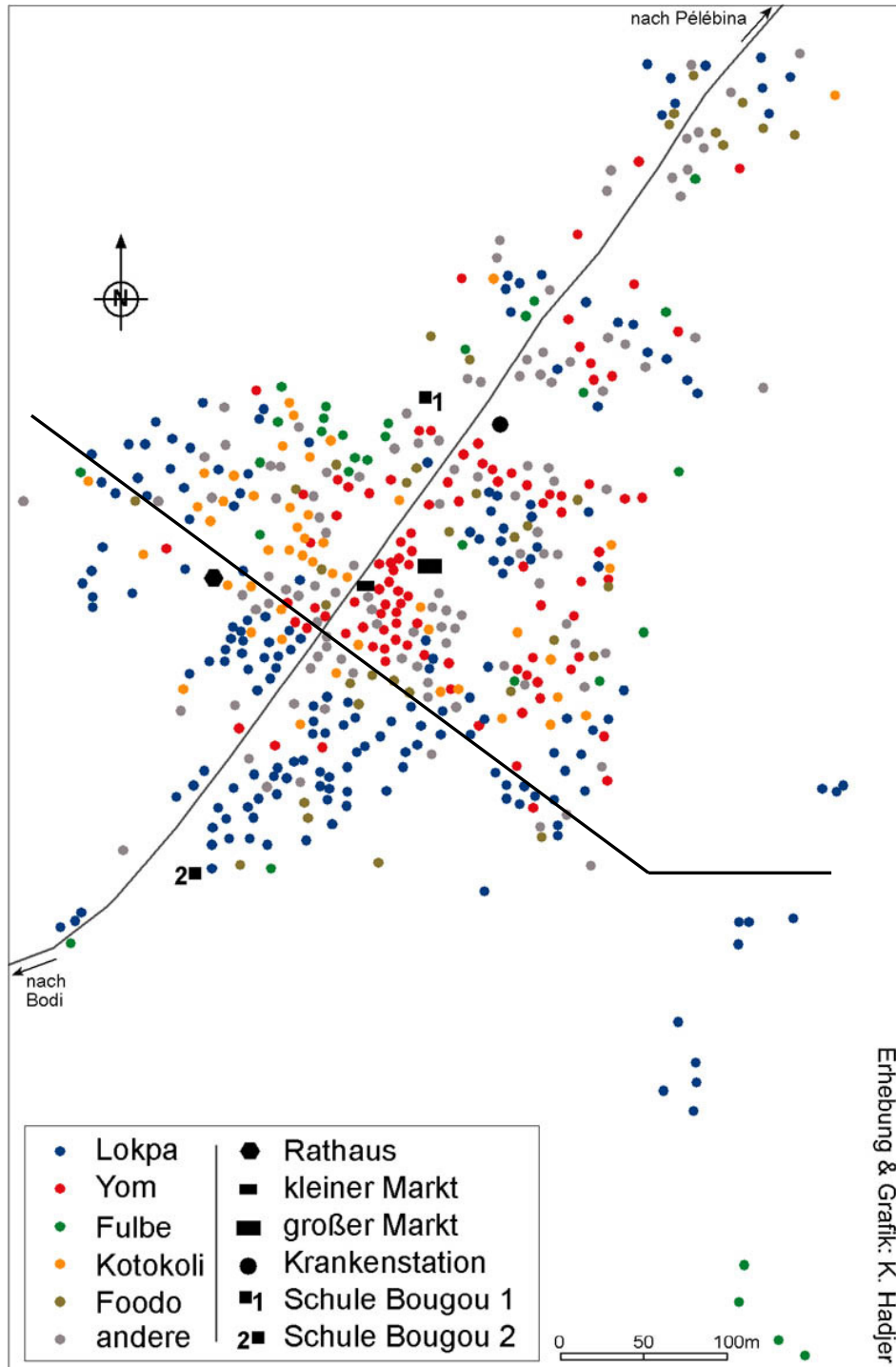


Abb. 3 Ethnische Verteilung in Bougou, 2004

Die schwarze Linie markiert die virtuelle Grenzlinie zwischen Bougou I (oberhalb) und Bougou II (unterhalb). Deutlich tritt eine Fortschreibung der im vorherigen Kapitel beschriebenen, ehemaligen Siedlungsstrukturen hervor: Gehöfte, die von Yom-Sprechern angeführt werden (rot), dominieren bis heute das Zentrum von Bougou. Die machtpolitische Dominanz yomsprechender Dorfgründer spiegelt sich in der Verteilung öffentlicher Einrichtungen wieder (schwarze Symbole). Alle zentralen Einrichtungen befinden sich in Bougou I: der kleine und große Markt, die große Schule mit zwölf Klassen mit durchschnittlich 58 Schülern und Schülerinnen, der Sitz des Bürgermeisters und die 1986 errichtete Krankenstation.

Die unbebaute Pufferzone, die ehemals Yom- und Lokpaansiedlungen trennte und in etwa der heutigen Grenzlinie zwischen Bougou I und II entspricht, ist inzwischen einer dichten Besiedlung gewichen. Es zeigt sich, dass Bougou II bis heute eindeutig von Gehöften dominiert wird, denen Lokpasprecher vorstehen. Auffällig ist zudem, dass die machtpolitische Dominanz der Yom längst nicht mehr mit ihrer anteiligen Präsenz unter den Haushaltsvorständen einher geht. Zum einen hat die Präsenz von Lokpa-Haushaltsvorständen deutlich zugenommen: Von den insgesamt 402 Resideneinheiten (2001) werden nur 22 Prozent von Yom geführt, jedoch 40 Prozent von Lokpa.¹⁸⁶ Zum anderen traten im Laufe der Zeit zahlreiche Gehöftgründungen durch Angehörige anderer ethnischer Zugehörigkeiten hinzu. Die aktuelle Fortschreibung der Multiethnizität lässt sich aus der folgenden Abbildung ablesen:

¹⁸⁶ Da dieses Dorf noch nie Gegenstand einer Forschung war, gibt es keine Vergleichsdaten, die eine differenziertere Nachzeichnung diachroner Entwicklungen ermöglichen.

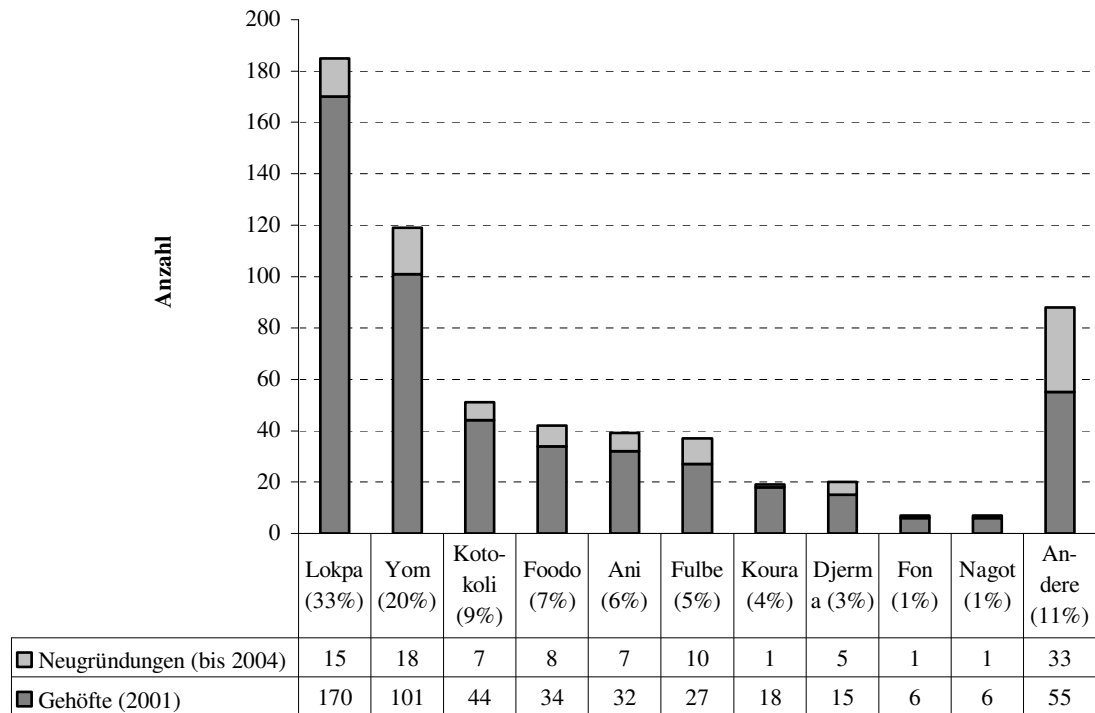


Abb. 4 Fortschreibung der Multiethnizität in Bougou (2001-2004)

Wie aus der Abbildung ersichtlich, kam es im Zeitraum von 2001-2004 bei nahezu allen größeren ethnischen Gruppen zu Neugründungen von Gehöften. Der größte Anstieg liegt bei Gehöften vor, die von Yom geführt werden (15%). Von Lokpa angeführte Gehöfte nehmen hingegen nur um acht Prozent zu. Fasst man alle anderen ethnischen Zugehörigkeiten zusammen, ist das Dorf (Bougou I, II) innerhalb von knapp drei Jahren also um über zwanzig Prozent gewachsen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass sich die Expansion in den nächsten Jahren fortschreibt und damit urbane Ausmaße annimmt. Die Dorfvertretung strebt dies an, blickt aber gleichzeitig sorgenvoll in die Zukunft, denn dies wird Verbesserungen der verkehrstechnischen Infrastruktur erfordern: Wie in den meisten nord- und zentralbeninischen Dörfern liegt ein Großteil der Gehöfte so eng beieinander, dass sie nur zu Fuß erreichbar sind, es gibt keine gesteuerte Müllentsorgung und Abflussrinnen der Latrinen kreuzen willkürlich Fußwege.

Ein Vergleich der ethnischen Verteilung in Bougou und dem zehn Kilometer entfernten Dorf Pélébina bezeugt, wie unterschiedlich in Benin die ethnische Struktur von Nachbardörfern sein kann.

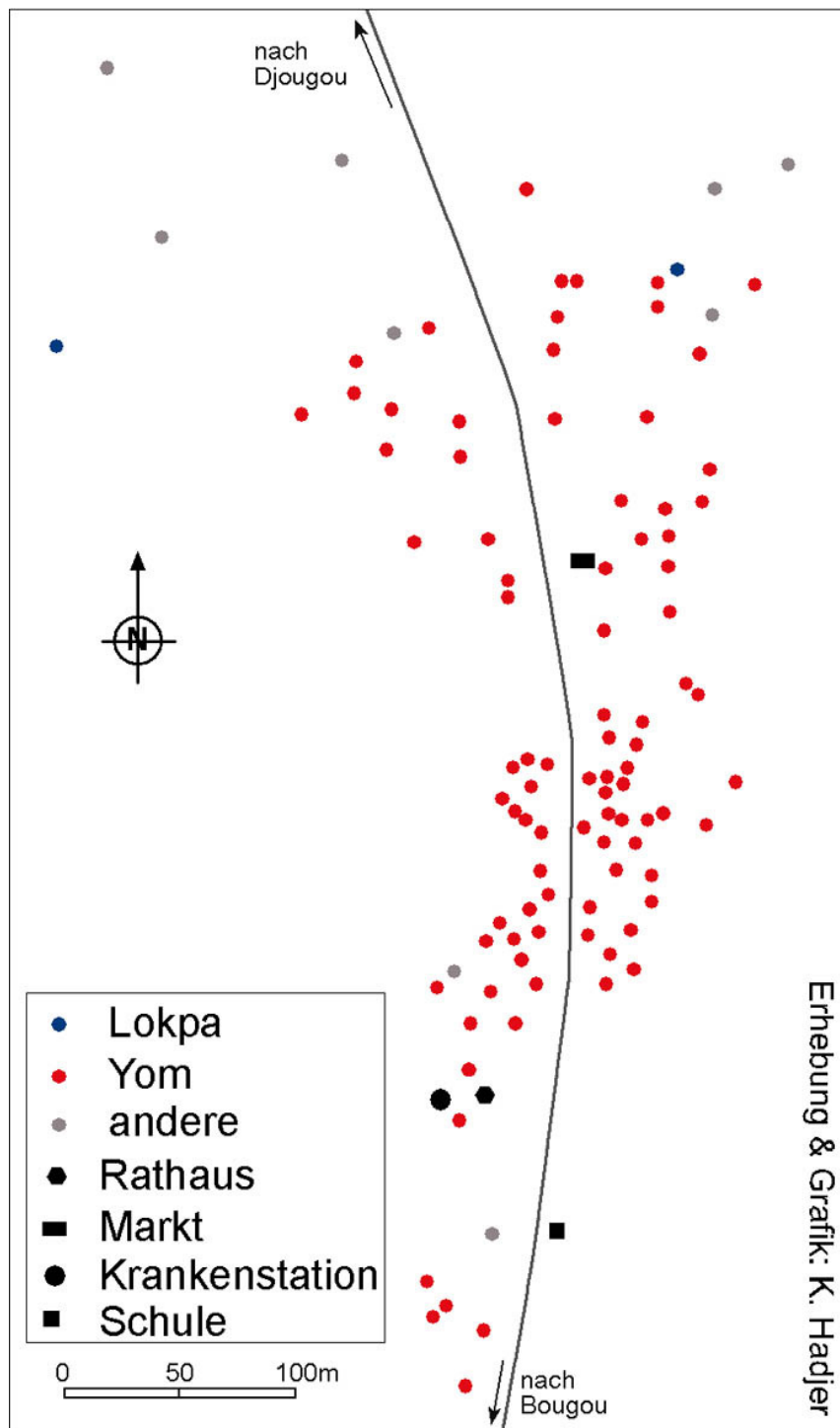


Abb. 5 Ethnische Verteilung in Pélébina, 2001

Im Vergleich zu Bougou zeigt die Karte zur Verteilung der ethnischen Zugehörigkeiten aller Haushaltsvorstände von Pélébina ein deutlich homogeneres Bild. Eindeutig dominieren Gehöfte, denen Yom (rot) vorstehen. Lediglich fünf Prozent der Gehöftvorstän-

de gaben an, anderer ethnischer Zugehörigkeit zu sein.¹⁸⁷ Ihre Ansiedlung in eher peripheren Gebieten dient vielen Gesprächspartnern und –partnerinnen aus Bougou zum Anlass, das kleine Nachbardorf als „*traditionel*“ und „verschlossen“ zu bezeichnen. Die Bewohnerschaft lebe zurückgezogen und Neuansiedlerfamilien seien nicht willkommen. Im yomsprachigen Pélébina bestreitet man dies und führt die geringe Präsenz anderer ethnischer Gruppen darauf zurück, dass Neuansiedler Bougou aufgrund des großen Wochenmarktes als Wohnort bevorzugten.

Insgesamt liefert die Kartierung der Dörfer auf Grundlage von Umfragen erste Erkenntnisse zur Dorfstruktur. Die machtpolitische Dominanz der Yom geht im multiethnischen Bougou längst nicht mehr mit ihrer zahlenmäßigen Überlegenheit einher, während Pélébina deutlich von Yom dominiert wird. Im nächsten Schritt stellt sich am Beispiel von Bougou die Frage danach, wie Dorfbewohner und –bewohnerinnen ihr Dorf wahrnehmen.

Zwei Kinder sitzen sich gegenüber.
Zwischen sich haben sie den Globus ihres Vaters gestellt. Das Eine hat den Pazifischen Ozean vor sich und sagt: „Guck’ mal, die Erde ist ganz blau“. Sagt das Andere: „Stimmt ja gar nicht, sie ist gefleckt wie eine dicke, runde Kuh.“

2.2.3. DAS DORF ALS REFERENZRAUM

In der Kunstgeschichte gibt es einen geläufigen Spruch, den Dozierende und Museumsführer oder -führerinnen einsetzen, um die Aufmerksamkeit der Studierenden auf das zu betrachtende Objekt zu lenken: „Man sieht, was man weiß“ („ – also zeigt Interesse und hört gut zu“). Dieser Ausspruch referiert an eine Erkenntnis der kognitiven Wissenschaften, wonach die subjektive Wahrnehmung der Umwelt direkt an unser Wissen, aber auch an unsere Interessen gekoppelt ist. Dies gilt auch für die Wahrnehmung eines Dorfes durch seine Bewohner/innen.

Ein Ort ist nicht gleich ein Ort, sondern erhält seine Form und Berechtigung durch seine Akteure und Akteurinnen. Der kognitive Ansatz darf sich nicht auf die Untersuchung mentaler Repräsentationen kultureller Inhalte beschränken, sondern sollte immer auch die Wahrnehmung kultureller Phänomene einbeziehen (hier: materialisierte Umwelt) und ad idealum Bezüge zum sozialen Raum (vgl. BOURDIEU 1985 bzw. Kap.

¹⁸⁷ Andere ethnische Zugehörigkeiten von Haushaltsvorständen sind zu jeweils 1%: Ani, Fon, Lokpa, Taneka und Ditammari.

1.2.3) erstellen. Denn ebenso wie eine Maske erst durch das Ritual zum Medium einer Kommunikation mit übersinnlichen Kräften wird, erhält ein Dorf seine Strukturen erst durch die Wahrnehmung und Nutzung seiner Bewohner/innen. Wo liegen zum Beispiel Zentrum und Peripherie des Dorfes? Welche Einrichtungen oder Gebäude repräsentieren je nach Betrachter/in das Dorf? Diese Fragen lassen sich nicht objektiv beantworten, denn letztendlich hängt alles vom besagten individuellen Blickwinkel ab. Aus dieser Erkenntnis resultiert die Notwendigkeit, die Sicht auf das Dorf exemplarisch durch Perspektiven zentraler Interessensgruppen zu ergänzen.¹⁸⁸

Einen spielerischen Zugang zur Wahrnehmung und Präsentation von Dorfstrukturen durch Gruppen oder Individuen erhält man, indem man Menschen den Ort zeichnen lässt, an dem sie leben (*Mental Mapping*). Das Ergebnis zeigt, wie unterschiedlich Lebensräume von verschiedenen strategischen Gruppen wahrgenommen und einer (damals noch) Außenseiterin präsentiert werden.¹⁸⁹ Zur Erstellung dieser kognitiven Karten wurden vier Gruppen gewählt: Repräsentanten von Bougou I, der Bürgermeister, Vertreterinnen eines Frauenverbandes und Repräsentanten von Bougou II. Dazu wurden den Teilnehmern und Teilnehmerinnen große quadratische Papierbögen vorgelegt. Sie wurden gebeten, gemeinsam „Bougou zu zeichnen“. Beim Entstehungsprozess der *Mental Maps* notierte ich ihre Kommentare, Pausenlängen und die Reihenfolge der Einzeichnung von Gebäuden, Einrichtungen, Punkten und Linien. Die Ergebnisse liefern erste Einblicke in die Wahrnehmung geographischer, aber auch sozialer und ökonomischer Realitäten.¹⁹⁰ Im Idealfall reflektieren die Karten subjektiv ‚gefilterte‘ Informationen über diese Realitäten, doch sei betont, dass sie eine Improvisation darstellen, die aus einer bestimmten Handlungssituation heraus entstand. Ob (und wo) die Karten auch außerhalb der Befragungssi-

¹⁸⁸ Dabei geht es wohlbemerkt um das gesamte *Dorf* als bewohnten Raum. Zur sozialen Logik und Hierarchisierung von *Gehöfträumen* in Lokalgemeinschaften (Burkina Faso) siehe bspw. DAFINGER (2005). Anders als in der vorliegenden Arbeit wird hier der Fokus auf die enge Kongruenz zwischen der physisch-räumlichen und sozialen Ordnung gelegt.

¹⁸⁹ Mit dem Aufkommen des sozialgeographischen Ansatzes fand diese Beschäftigung mit „inneren Modelle[n] der Außenwelt“ (HARD 1988:14) auch Einzug in die Geographie. Der Vorgang des kognitiven Kartierens lässt sich beschreiben als „(...) a process composed of a series of psychological transformations by which an individual acquires, codes, stores, recalls and decodes information about the relative locations and attributes of phenomena in his everyday spatial environment“ (DOWNS/STEA 1973:9). Das Produkt dieses Vorganges, die *Mental Map*, stellt damit „(...) a person’s organized representation of some part of the spatial environment“ dar (ebd:5).

¹⁹⁰ Insgesamt haben die Daten einen rein exemplarischen Charakter, denn um Kausalitäten zwischen *Mental Maps* und strategischen Gruppen zu erstellen, bedarf es einer größeren Fallzahl. Auch wurden keine marginalisierten Gruppen (z. B. sedentarierte Fulbe-Nomaden) einbezogen.

tuation handlungsbedeutsam sind, bleibt ungewiss (vgl. HARD 1988:15).¹⁹¹ Zudem ist das „die Situation bestimmende Milieu“ (RAPOPORT 1982:12) natürlich nicht allein räumlich bestimmt.¹⁹²

In Studien zum Verhältnis von Raum, Sprache und Kognition steht häufig die Identifikation mentaler Koordinatensysteme oder Referenzrahmen (*frames of reference*) im Zentrum der Analyse. Es geht um Bezüge zwischen Vorder- und Hintergrund (*figure and ground*), um Referenzpunkte und perspektivische Standorte. Einen umfassenden Überblick zu dem weiten Forschungsfeld liefert LEVINSON (2003). Damit verbundene Aussagen zu Bezügen zwischen Standorten und mentalen Repräsentationen erfordern meines Erachtens eine größere Fallzahl und akribischere Vorgehensweise als vorliegend durchgeführt. Die folgende Interpretation beschränkt sich auf eine erste Identifikation von Präferenzstrukturen ausgewählter strategischer Gruppen. Im Fokus stand die Reihenfolge und (begründete) Auswahl eingezeichneter Punkte, Linien und Striche. Sie erlaubt Aussagen zu Sichtweisen der strategischen Gruppen auf ihren bewohnten Raum.

Bei der Auswertung werden zwei Analysestränge verfolgt: Zum einen erfolgt ein Vergleich dessen, *was* eingezeichnet wurde. Zum anderen vertrete ich die streitbare These, dass die *Reihenfolge* eingezeichneter Referenzpunkte in Kombination mit Begründungen der Beteiligten Aussagen über die Bedeutung zulässt, die sie ihnen beimessen. Dies ist nur möglich, wenn sie kombiniert mit begleitenden verbalen Äußerungen und Diskussionen interpretiert wird. Ein Beispiel: Alle Gruppen zeichneten zunächst die Straße ein, die das Dorf durchkreuzt. Dies wurde von allen Gruppen mit Ausnahme der Frauen mit ihrer Funktion als zentrale Ordnungslinie des Dorfes begründet, also ihrer Eigenschaft als *Frame*. Die Händlerinnen hingegen betonten, die Straße sei deshalb für sie von zentraler Bedeutung, weil das Dorf dadurch eine gute Verkehrsanbindung habe. „Der Handel, so wie wir ihn praktizieren, wäre sonst nicht möglich“. Hier eröffnet sich ein Referenzraum der Frauen: Die materielle Räumlichkeit ‚Straße‘ ist ein zentraler Bezugspunkt ihres ökonomischen Lebens und rückt damit in seiner Bedeutung als Referenzpunkt an prominente Stelle, was mit der Schlüsselfunktion des Handels als weibliche Erwerbsstrategie harmonisiert (vgl. Kap. 2.1.2).

¹⁹¹ Darüber hinaus gibt es immer die Wahrscheinlichkeit von Verzerrungen, bspw. durch Landmarken oder Eigenschaften und Fähigkeiten der Zeichner/innen (z. B. räumliches Orientierungsvermögen, Kenntnisse des Raumes oder ihre Aufenthaltsdauer oder Mobilität vor Ort). Eine Prägung der eigenen Anschauung des Raumes ‚Dorf‘ durch vorgegebene Darstellungen (z. B. topographische Karten) kann ausgeschlossen werden, da derartige Material mit der vorliegenden Arbeit erstmalig vorliegt.

¹⁹² Eine kritische Untersuchung der in diesem Kontext entwickelten Methode der Durchlässigkeitskarten liefert WIDLÖK (2000). Er zeigt am Beispiel von *Haiom*-Siedlungen (Namibia), dass sie einer Ergänzung durch Methoden bedürfen, die die soziale Praxis erfassen.

Zunächst wird gezeigt, *welche* Punkte auftreten. Zudem wird eine Zeichnung herangezogen, die ich in den ersten Wochen zur eigenen Orientierung in mein Notizbuch gezeichnet hatte. Die Reihenfolge der Referenzpunkte lässt sich in diesem Fall nicht rekonstruieren. Vergleicht man das Dargestellte mit der Sicht des Bürgermeisters, liefert dies ein interessantes Ergebnis:

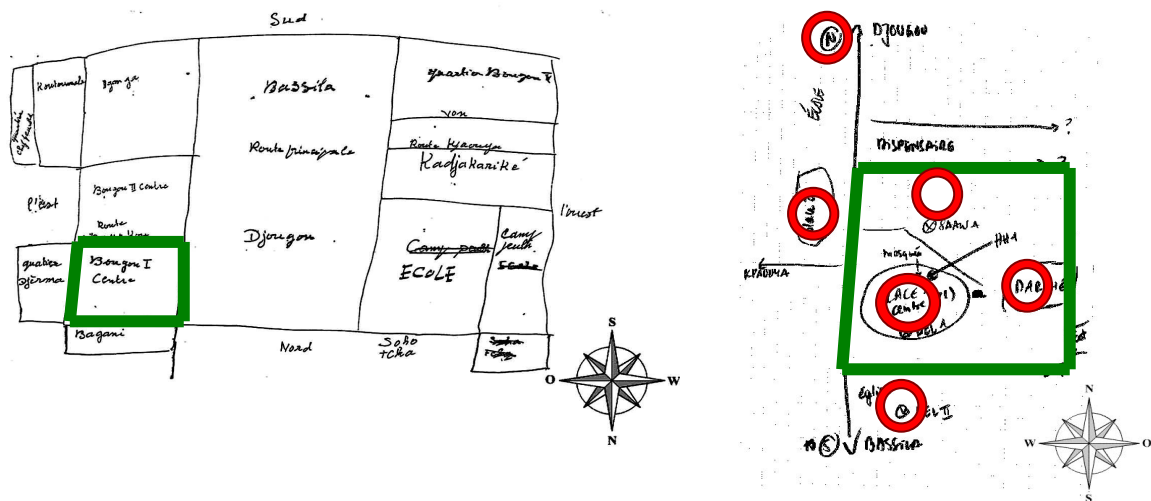


Abb. 6 Mental Maps: Bürgermeister (li) und Ethnologin (re)

Der Bürgermeister (links) geht sehr schematisch vor und teilt den Ort nach Einzeichnung der Hauptstraße und abführender Pisten in Dorfviertel ein, die er anschließend beschriftet. Dann benennt er die Hauptstraße, die Himmelsrichtungen und als einzige öffentliche Einrichtung die Schule von Bouyou I. Im Vergleich zu diesem schematischen Blick auf die Dorfstruktur wirkt die rechte Zeichnung rudimentärer. Ich fertigte sie nach meinem ersten Alleingang durch das Dorf an, dem Gespräche mit der Dorfelite vorangegangen waren. Vergleicht man die gewählten Proportionen mit denen der geographischen Struktur des Dorfes und der schematischen des Bürgermeisters (grüne Markierungen), zeigt sich, wie deutlich mein Blick auf das wenige Wohlbekannte reduziert war: Das eigens bewohnte Zentrum von Bouyou I erhält einen überdimensionalen Stellenwert verglichen mit seiner Position in der Zeichnung des Bürgermeisters. Mein Blick stellt den einer europäischen Dorffremden dar. Die gewählten Referenzpunkte reduzieren sich auf das machtpolitische Zentrum von Bouyou I (rot): die Wohnsitze der Chefs und des Königs, die Schule, der Bürgermeister und die beiden Marktplätze. Ich hatte mich eindeutig an den ersten Gesprächen mit den politischen Machthabern orientiert und daran, wie sie mir den Ort verbal präsentierten.

Das Ergebnis hat mich erstaunt und ernüchert, zeigt es doch, wie sehr mein Blick ge-

lenkt wurde, ohne dass ich mir dessen bewusst war. Interessant ist auch ein Vergleich meiner ersten Dorfwahrnehmung mit der Zeichnung des Ältestenrates von Bougou II, also Vertretern der später hinzugezogenen und damit machtpolitisch untergeordneten Lokpa. Sie zeichneten alle Punkte ein, die auch ich wählte. Zwecks besserer Vergleichbarkeit wurden diese Punkte in ihrer Karte ebenfalls rot eingekreist.

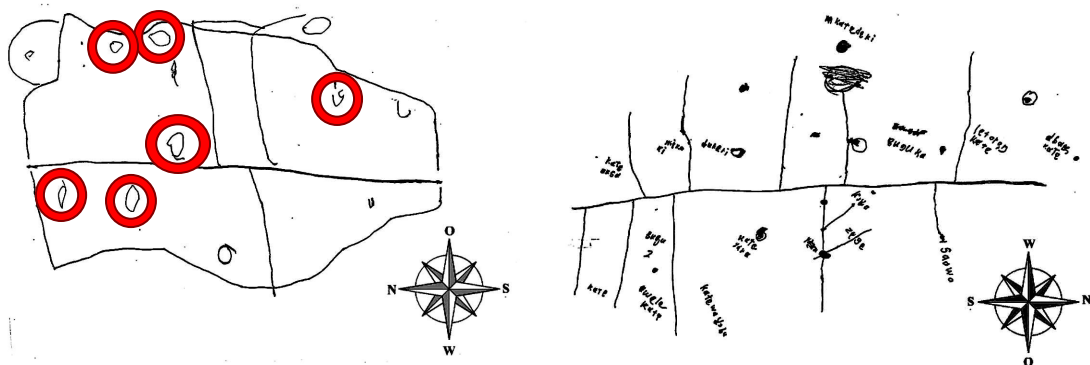


Abb. 7 Mental Maps: Ältestenvertretungen von Bougou II (li) und Bougou I (re)

Auch wenn die Himmelsrichtungen der Zeichenpositionen nicht übereinstimmen, ist die inhaltliche Ähnlichkeit der Karten markant. Obwohl der Ältestenrat von Bougou II den eigenen Lebensraum zeichnete, ähnelt er dem Blick der Fremden. Auch hier stand die Einzeichnung der Machtzentren von Bougou I im Vordergrund (rote Kreise). Der Wohnsitz des Dorfchefs von Bougou II hingegen fand keine Platzierung. Dies steht mit der Tatsache in Einklang, dass die Vorherrschaft der Yom als unangefochten gilt. Erst im Anschluss vermerkten die überwiegend christlichen Lokpa weitere Punkte: die katholische Missionsstation, das Gründerviertel, die Grundschule von Bougou II und das abgelegene Viertel Koutumala, in dem vornehmlich Lokpa wohnen.

Als ungleich detaillierter erweist sich die Karte der politischen Machthaber (Yom, rechts). Sie gehören dem Islam an. Neben den Sitzen von Dorfvertretern zeichneten sie die Krankenstation ein, den Wohnsitz des muslimischen Gebetsvorstehers (Imam), die Zentralmoschee und diverse Dorfviertel, deren Bezeichnungen teils deutlich von denen des Bürgermeisters abweichen. Zwei weitere Beispiele stehen in starkem Kontrast zueinander: auf der einen Seite der Blick des Frauenverbandes von Bougou II (links), auf der anderen der Blick von Dorflehrern der großen Schule.

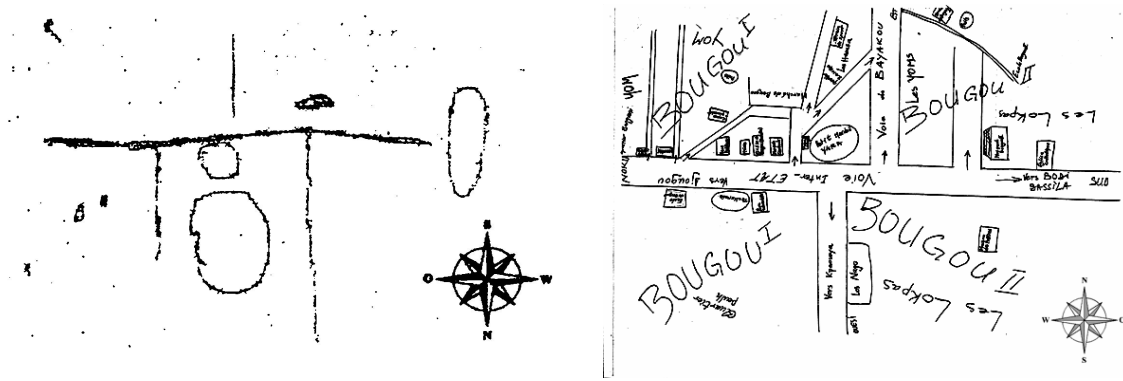


Abb. 8 Mental Maps: Frauenverband Bougou II (li), Dorflehrer Bougou I (re)

Fünf Mitglieder des Frauenverbandes erklärten sich zur Teilnahme bereit und fertigten die linke Karte an. Es sahen zehn weitere Frauen zu, von denen sich acht verbal und gestisch am Entstehen der *Mental Map* beteiligten. Die Präsidentin führte den Stift. Sie achtete streng darauf, vor jeder Einzeichnung Konsens einzuholen. An prominenter (erster) Stelle standen der große Markt, der kleine Markt und die Tauschstation *Aganga*, an der Marktfrauen Ware ankaufen, um sie dann auf dem großen Markt weiter zu verkaufen. Im Anschluss erfolgten die Einzeichnung beider Schulen und die Markierung von drei Dorfvierteln aus Bougou II. Die vier Dorflehrer hingegen (rechte Karte) waren sehr um eine Darstellung der korrekten Dimensionen bestrebt. Sie entschieden sich zunächst für eine Bleistiftzeichnung, was vielfache kleine Änderungen ermöglichte. Die eingezeichneten Referenzpunkte umfassen neben politischen Instanzen und öffentlichen Einrichtungen (Kirche, Markt, Krankenstation, Schulen und Moscheen) auch den Taxistand, eine Teak-Plantage, mehrere Dorfviertel und schließlich die ethnische Verteilung.

Es kann nicht prinzipiell davon ausgegangen werden, dass zuerst beachtete Punkte diejenigen sind, die mental am stärksten repräsentiert sind oder *frames* darstellen, was das angesprochene Beispiel der Straße zeigt, die von allen zuerst eingezeichnet wurde: Nur die Frauen betonten ihre zentrale Bedeutung für ihren ökonomischen Alltag, während alle anderen sie eher als eine Gliederungsachse und Orientierungslinie beschrieben. Wie die folgende Überblickstabelle zeigt, liegt nicht nur eine starke Variation von Art, Reihenfolge und Anzahl eingezeichneter Lokalitäten vor, sondern einzelne Dorfviertel wurden teils auch anders benannt.

Referenzpunkt	DER SCHE- MATISCHE BLICK	DER SELBST- ZENTRIERTE BLICK	DER FREMD- ZENTRIERTE BLICK	DER ÖKO- NOMISCHE BLICK	DER AKRIBISCHE BLICK
	Bürgermeister	Ältestenrat Bou- gou I	Ältestenrat Bou- gou II	Frauenverband Bougou II	Lehrer
1	Hauptstraße	Hauptstraße	Hauptstraße	Hauptstraße	Hauptstraße
2	Ausfallpisten	Ausfallpisten	Ausfallpisten	Ausfallpisten	Ausfallpisten
3	Dorfviertel BG I	Dorfchef BG I	Großer Markt	Großer Markt	Kleiner Markt
4	Dorfviertel BG II	Großer Markt	Krankenstation	Kleiner Markt	Moschee BG I
5	Dorfviertel <i>Camp Peul</i>	Moschee BG I	Schule BG I	Schule BG II	Dorfchef BG I
6	Schule	Dorfviertel <i>Zongo</i>	Bürgermeister	Schule BG I	Großer Markt
7	Dorfviertel <i>Soha Tcha</i>	Altes Dorfzentrum <i>Kora</i>	Schule BG II	Krankenstation	Dorfviertel <i>Zongo</i>
8	Dorfviertel <i>Aganga</i>	Dorfviertel <i>Bougou Ka</i>	Dorfviertel <i>Kadjakariké</i>	Dorfviertel BG II	Buvette
9	Dorfviertel <i>Koutoumala</i>	Dorfviertel <i>Camp Peul</i>	Baustelle Missi- onsstation	Tauschstation <i>Aganga</i>	Bürgermeister
10	Dorfviertel <i>Djerma (Zongo)</i>	Krankenstation <i>Letoron</i>	Dorfchef BG I	Dorfviertel BG II	Schule BG I
11	Dorfviertel <i>Bagangi</i>	Haus <i>Imam</i> BG I	Dorfviertel <i>Koutoumala</i>	Dorfviertel <i>Bagangi</i>	Kirche BG II
12	Dorfviertel <i>Kadjakariké</i>	Dorfviertel <i>Imam</i>	Kleiner Markt	Dorfviertel <i>Kadjakariké</i>	Baustelle Missi- onsstation
13		Dorfviertel <i>Dukari</i>			Dorfviertel <i>Anciens Pioniers</i>
14		Dorfchef BG II			Sportplatz
15		Dorfviertel <i>Koutoumala / kate wayabu</i>			Zentrale Brunnen
16		Dorfviertel <i>Aganga/wele kate</i>			Taxistand
17		Dorfviertel <i>Musa</i>			Teak-Plantage
18		Dorfviertel <i>Kate</i>			Moschee BG II
19		Wasserstelle <i>Inaleke</i>			Dorfviertel <i>Bagangi</i>
20		Dorfviertel <i>Moru</i>			Schule BG II
21		Dorfviertel <i>Boukari</i>			Dorfviertel <i>Camp Peul</i>
22		König (<i>saawa</i>)			Ethnische Vertei- lung

Tab. 4 Mental Maps: Chronologie der Referenzpunkte

Auffällig ist zunächst, dass der Bürgermeister das Dorf mit einem pragmatischen, schematisch ausgerichteten Blick in (zwölf) Viertel einteilt. Da er als Einzelperson zeichnet, kommt es kaum zu Kommentaren und es ist folglich keine Interpretation zur Abfolge der Referenzpunkte möglich. Der Blick des Ältestenrates von Bougou I hingegen erweist sich als selbstzentriert. Nach Einzeichnung der Straßen wird einhellig beschlossen, mit „dem Zentrum“ zu beginnen und es erfolgt die Einzeichnung des eigenen Wohnraumes. Es entsteht eine mehrminütige Zäsur. Der Sprecher fragt die Gruppe: „Was fehlt noch?“ Erst dann wird Bougou II eingezeichnet. Bis auf den Wohnsitz des dortigen Dorfchefs und eine Wasserstelle reduzieren sich die Angaben auf Dorfviertel. Öffentliche Einrichtungen wie Schule und Kirche bleiben unbeschriftet. Der damals amtierende Yom-König (*saawa*), der in anderen Dörfern eine machtpolitische Schlüsselposition einnimmt, findet lediglich als Nachtrag Erwähnung – ein junger Beobachter verweist auf die Auslassung, nachdem ein Beirat bereits gesagt hatte: „Ich denke, wir sind fertig.“ Dies spiegelt die machtpolitische Position des Königs wider. Aufgrund zunehmender Senilität beschränkte sich sein Amt im Erhebungszeitraum auf eine rein symbolische Zuständigkeit für rituelle Belange.¹⁹³ Auch die zahlreichen *Chefs d'ethnies* finden keine Berücksichtigung, was ebenfalls mit ihrer geringen Präsenz im dorfpolitischen Entscheidungsalltag korreliert.

Das Machtgefälle zwischen Yom (*firstcomer*, Bougou I) und Lokpa (*latecomer*, Bougou II) schlägt sich deutlich in den unterschiedlichen Herangehensweisen der jeweiligen Ältestenvertretungen nieder. Im Gegensatz zur selbstzentrierten Betonung des eigenen Viertels seitens der Yom benennen die Lokpa weder ihr eigenes Viertel, noch wird das Haus des Dorfchefs von Bougou II eingezeichnet. An prominenter Stelle steht die Einzeichnung des Zentrums von Bougou I, was einem eher fremdzentrierten Blick gleichkommt. Religiöse Einrichtungen scheinen für die Frauen und den Bürgermeister keine zentralen Marker darzustellen, spielen aber für die Ältestenräte eine wichtige Rolle, über die im Entstehungsprozess der Zeichnung rege diskutiert wird. Dabei nimmt die christliche, von Lokpa unterhaltene Kirche nicht nur in den *Mental Maps*, sondern auch im sozialen Dorfleben eine marginalisierte Stellung ein. Es zeigt sich zudem, dass Wasserstellen wie Dorf-pumpen und –brunnen nahezu keine Berücksichtigung finden. Da Brunnen in Bougou nur sehr selten und vereinzelt austrocknen, wird ihre Existenz mit großer Selbst-

¹⁹³ Der König starb im Jahr 2003. Im Folgejahr wurde ein neuer König inthronisiert, der zuvor Mitglied des Weisenrates von Bougou I war.

verständlichkeit behandelt (siehe Einleitung).¹⁹⁴ Bei den Frauen finden machtpolitische Aspekte in den Diskussionen keine Berücksichtigung und dem entsprechend keine Erwähnung. Ihre Sichtweise auf das Dorf lässt sich als ein ökonomischer Blick interpretieren: Die Marktplätze erhalten eine zentrale Bedeutung, was durch ihre überdimensionale Einzeichnung betont wird. Beim Bürgermeister finden sie hingegen keinerlei Erwähnung. Den Warenumsschlagplatz *Aganga* zeichnen die Frauen noch vor dem eigenen Wohnviertel. Eine zentrale Position erhalten zudem die Schulen und die Krankenstation. Wie in Kapitel 3.1.3.2 gezeigt wird, zählen medizinische Versorgung und Schulgeld nur ad idealum zu männlichen Pflichten. Tatsächlich liegen diese Bereiche im Haushaltsalltag sowohl organisatorisch¹⁹⁵ als auch finanziell häufig in den Händen der Frauen.

Die Dorflehrer sind im Entstehungsprozess ihrer Karte besonders auf Vollständigkeit bedacht und gehen akribisch vor. Auch sie beginnen mit dem machtpolitischen Zentrum. Die *buvette* (Trinkhalle, Referenzpunkt 8) bezeichnen sie als „strategischen Punkt für Geschäfte“, den Taxistand als „Pendant“, da die umgebenen „Essensstände und Handwerkersitze ebenfalls Orte des Austausches darstellen“. Die Eintragung ethnischer Zugehörigkeiten erfolgt am Ende. Erwähnung findet zudem der Fußballplatz beider Dorfteile, den auch die Ältesten von Bougou I einzeichnen. Er wird unter anderem zu zeremoniellen Anlässen genutzt (z. B. *goya*-Fest der Fulbe).

Insgesamt zeigt sich, dass Bougou I ein Zentrum darstellt, das auch von politischen Machthabern der Lokpa-Gruppe (Bougou II) als solches anerkannt wird. Der fremde Blick der frisch angekommenen Ethnologin verweist darauf, wie eindeutig dieses Machtgefälle an Fremde weitervermittelt wird. Die Ältestenräte thematisieren in begleitenden Kommentaren die politische Machtverteilung. Dies gilt nicht für die Dorflehrer und den Bürgermeister. Sie sind eher um eine pragmatische und geographisch korrekte Darstellung des Raumes bemüht. Die Frauengruppe manifestiert in ihrer Darstellung des Lebensraumes sehr deutlich Eigeninteressen, die am Handel ausgerichtet sind. Der Markt spielt eine zentrale Rolle in ihrem ökonomischen Leben und damit auch in ihrem Blick auf die Dorfstruktur. Obwohl jeder Teilnehmer und jede Teilnehmerin Mitglieder verschiedenster strategischer Gruppen sind, fällt auf, dass die politischen Entscheidungsträger besonders die Machtverteilung thematisieren, die Händlerinnen hingegen ihren eigenen ökonomischen Alltag.

¹⁹⁴ In anderen Dörfern wie Koutounga, Korkoho oder Pélébina, wo teils eklatanter Wassermangel vorliegt, gehören Wasserstellen und –zugang eher zum alltäglichen Gespräch. Es ist anzunehmen, dass sie hier eher Erwähnung gefunden hätten.

¹⁹⁵ Verpflegung sichern, Probleme von Kranken und Schulkindern verwalten, mit den (vornehmlich männlichen) Angestellten verhandeln etc.

Anders der Bürgermeister und der Dorflehrer, die als *broker* (Politik, Bildung) zur Regionalebene fungieren und das Dorf beispielsweise auf Gremiensitzungen in der Stadt in verschiedenen Belangen vertreten.

Nicht Eigeninteressen oder Machtgefälle stehen im Vordergrund, sondern das Ziel einer sachlichen, pragmatischen Präsentation des Dorfes gegenüber einer Fremden. Die unterschiedlichen Ergebnisse zeigen, dass die Wahrnehmung von Lebensräumen in enger Abhängigkeit von Interessen und Motiven einzelner Individuen und strategischer Gruppen variiert. Dabei tritt ein deutlich legitimierte Machtgefälle zwischen Bougou I und II hervor, während Vertreter öffentlicher Einrichtungen dazu tendieren, das Dorf (und ihre eigene Position) möglichst pragmatisch und sachlich darzustellen. Zudem liegt eine deutliche Assoziation zwischen Frauen und Handel vor, während die zentrale Existenzsicherungsstrategie der Männer (Landwirtschaft) vor machtpolitischen Emphasen in den Hintergrund tritt. Wie sich im folgenden Teil zu Räumen der Existenzsicherung zeigen wird, schreiben sich einhergehende Geschlechterdifferenzen in individuellen Akkumulations- und Entscheidungsstrategien fort.

Die Raumbilder sind die Träume der Gesellschaft. Wo immer die Hieroglyphe irgendeines Raumbildes entziffert ist, dort bietet sich der Grund der sozialen Wirklichkeit dar.
(Siegfried Kracauer)

3. RÄUME DER EXISTENZSICHERUNG

Existenzsicherungsstrategien in Benin können nur dann adäquat beschrieben werden, wenn der dynamische Einfluss von Geschlechterdifferenzen, innerhäuslicher Heterogenität und okkulten Praktiken auf soziales und ökonomisches Handeln Berücksichtigung findet. Diese These wird in den folgenden Kapiteln empirisch unterlegt.

Wie mehrfach im Zusammenhang mit Bourdieu's Theorie der sozialen Praxis angeklungen ist, vollzieht sich Handeln in verschiedenen Feldern, in denen Akteure und Akteurinnen Position beziehen. Existenzsicherung zählt zu den grundlegendsten Handlungsformen, mit denen Menschen bei einem unterschiedlichen Zugang zu und Umgang mit verschiedenen Kapitalsorten ihr alltägliches Dasein sichern. Auch wenn soziale und ökonomische Felder in Benin auf das Engste verquickt sind, lassen sich ihnen eigene ‚Spielregeln‘ darstellen. In einem ersten Schritt geschieht dies durch Einblicke in Funktionsweisen sozialer Felder (3.1). Zu zentralen strukturierenden Elementen sozialer Interaktion zählen Verwandtschaft und generationenbedingte Machtgefälle. Der Lebensalltag in ländlichen Haushalten lässt sich besonders anschaulich durch einen Blick auf feminine Lebenszyklen erschließen, denn sie bergen wesentliche Etappen, die das einleitend thematisierte Zusammenspiel von Geschlechterdifferenzen und hochgradig individualisierten Strategien begünstigen. Die episodisch vorgestellten Ausschnitte aus Lebensgeschichten liefern wichtige Grundsteine für ein Verständnis lokaler Residenzformen und Haushaltstypen. Dabei treten soziale Spannungsfelder und Machtgefüge zu Tage, die sich untrennbar verflochten im ökonomischen Alltag wieder finden.

In einem zweiten Schritt analysiere ich „Funktionsweisen“ (BOURDIEU 2000:77) ökonomischer Felder (3.2). Der Umgang mit Wohlstand und die getrennte Verwaltung von Finanzen zählen dabei zu wichtigen Ausgangspunkten eines Verständnisses lokaler Strategien der Existenzsicherung. Sie sind nicht zuletzt von ausgeprägten Geschlechterdifferenzen gekennzeichnet, was besonders der Blick auf Arbeit, Erwerbs- und Risikostrategien belegt. Der Identifikation zentraler Handlungsmuster in sozialen und ökonomischen Feldern folgt eine ausführliche Betrachtung der Ökonomie des Okkulten, die abermals auf das Engste mit dem sozialen und ökonomischen Alltag verflochten ist.

Der mit Abstand wichtigste Raum im Weltall ist der zwischenmenschliche.
(Ernst Ferstl)

3.1. SOZIALE FELDER

Die Vielfalt sozialer Praxisformen innerhalb eines Settings lässt sich wohl niemals gänzlich bündeln, was nicht zuletzt in ihrer relationalen Eigendynamik und der Unmöglichkeit begründet liegt, das Zusammenspiel *aller* aktEURsspezifischen Habitusformen und Kapitalverfügbarkeiten einer Bevölkerungsgruppe zu erfassen. BOURDIEU's berühmte Formel der sozialen Praxis „[(Habitus) (Kapital)] + Feld = Praxis“, mit der er eine Ergründung der Struktur des symbolischen Raums anstrebt (1994:174, vgl. Kap. 1.2.3), würde unter anderem die Konstruktion einer

„(...) *objektiven* Klasse [erfordern], jenes Ensembles von Akteuren, die homogenen Lebensbedingungen unterworfen sind – Bedingungen, die homogene Konditionierungen, Anpassungsprozesse also, auferlegen und Systeme homogener und wiederum ähnliche praktische Handlungsmuster hervorbringender Dispositionen erzeugen, und denen eine jeweilige Gruppe von Merkmalen gemeinsam ist: objektivierte (...) und inkorporierte Merkmale“ (ebd:175).

Zur Aufspürung von Unterschieden zwischen diesen Akteuren wählt Bourdieu das Mittel der Distinktionsanalyse von *Lebensstilen* innerhalb der ‚modernen‘ französischen Gesellschaft. In einer Sozialstruktur wie der des beninischen Dorfes hingegen, in der distinktives Auftreten nicht nur unüblich ist, sondern lebensbedrohliche Gefahren bergen kann (Stichwort Hexerei, Schadenszauberei), erweist sich dieser Zugang als unpraktikabel. Trotzdem ist es (unter Absage an einen systemerklärenden Anspruch) meines Erachtens möglich, grundlegende Lebensbedingungen und Konditionierungen zu identifizieren, welche die Erzeugung von Dispositionen begünstigen, die ähnliche Praxis hervorbringen können.

Der damit verbundenen Beschäftigung mit der geschlechtsspezifischen Einbettung der Ökonomie in das soziale Alltagsleben¹⁹⁶ gehen grundlegende Fragen voraus: Welche zentralen sozialen Organisationsformen liegen dem Handeln einzelner Akteure und Akteurinnen zugrunde? Welchen Einfluss haben zum Beispiel Status, Geschlecht, Residenzform und Herkunft auf die Ausgestaltung individueller Praktiken und ökonomischer Strategien? Welche sozialen Ressourcen stehen welchen Akteursgruppen zur Verfügung und wie positionieren sie sich innerhalb der Sozialstruktur durch Investitionsstrategien in materielles und symbolisches Kapital? Einen wesentlichen Bezugspunkt sozialen Handelns stellen in den meisten beobachteten Fällen Verwandtschaft und Familie dar.

¹⁹⁶ Vgl. zu Westafrika (BECHER 2001), KABEER (1994), LACHENMANN/DANNECKER (2001).

Dies wird besonders durch die Betrachtung von Lebenszyklen deutlich, aber auch durch eine Analyse von Residenzstrukturen: Wer lebt unter einem Dach? Und wie sind Rechte und Beitragspflichten verteilt? Der Vergleich von Ideal und Praxis, Wunsch und Realität öffnet einen Blick hinter die Kulissen und damit auf ein dynamisches Spielfeld aus Solidarität, Konkurrenz, Kooperation, Macht, Hierarchie, Restriktionen und Rückhalt.

3.1.1. VERWANDTSCHAFT UND FAMILIE

Wie bereits erwähnt, verlaufen Abstammungslinien im Untersuchungsraum patrilinear, Allianzregeln über Heirat virilokal.¹⁹⁷ Die Analyse von Interaktionen einzelner Haushaltsakteure und -akteurinnen erfordert eine deutliche Unterscheidung von Verwandtschaftsgraden und Familienzugehörigkeiten. ‚Haushalt‘ ist dabei keineswegs mit ‚Familie‘ gleichzusetzen, denn die einhergehende Koresidenz beinhaltet nicht immer familiäre Bande. Status, Rechte und Verpflichtungen von Frauen und Männern variieren, beispielsweise je nachdem, ob Allianz oder Deszendenz die kontextuelle Referenz darstellt. Was (1.) die *familiäre* Zugehörigkeit anbelangt, muss unterschieden werden zwischen der mütterlichen und väterlichen Linie sowie der Schwiegerfamilie. Auf relationaler Ebene spielen zudem Beziehungsgrade eine Rolle, die zwischen Ehepartnern, Eltern und Kindern oder zwischen Gleicheltrigen (*même mère même père*)¹⁹⁸ und solchen Mitgliedern bestehen, die nur einen gemeinsamen Elternteil haben.

Wie in Kapitel 3.1.3.2 ausgeführt wird, gehen die verschiedenen Beziehungsmuster mit spezifischen Rechten und Pflichten einher. Die (2.) *verwandtschaftliche* Zugehörigkeit ist weiter gefasst und schließt innerhalb der patrifokalen Sozialstruktur eine Referenz an die väterliche Linie ein. *La parenté* (Verwandtschaft) tritt besonders dann als Gruppe auf, wenn die Lösung interner Probleme ansteht. Dies gilt besonders für Ausgaben im Kontext zeremonieller Anlässe wie Ahnenkulten, Taufen oder Hochzeiten, aber auch für innerhäusliche Konflikte. Von besonderer Bedeutung sind Beerdigungszeremonien. Der enorme Stellenwert von Verwandtschaft und Familie innerhalb lokal praktizierter Reziprozität wird ausführlicher in Kapitel 3.2.3.6 zu Sicherungsnetzwerken und Gabentausch beschrieben. An dieser Stelle sei bereits erwähnt, dass man in der Praxis auf ein Kontinuum zwischen generalisierter, balancierter und negativer Reziprozität trifft. Die

¹⁹⁷ Zu Westafrika siehe z. B. BRABAIN (1984), COQUERY-VIDROVITCH (1997), GREEN (1998), KASMANN/KÖRNER (1992).

¹⁹⁸ Im Yom werden diese Verwandten wie folgt genannt: Bruder (*ma mara te nyerya ne nyerya*: mein großer Bruder, selber Vater, selbe Mutter); Schwester (*ma taaya te nyerya ne nyerya*: meine Schwester, selber Vater, selbe Mutter).

Residenzfamilie, deren Betrachtung in den folgenden Ausführungen im Vordergrund steht, stellt dabei für ihre Mitglieder eine wichtige Referenz dar, denn hier finden alltägliche Entscheidungsfindung, Kooperation, Hilfe und Bedürfnisbefriedigung statt. Wie sich zeigen wird, stößt dieses System jedoch gleichzeitig in vielen Bereichen an konfliktgeladene Grenzen, bei deren Überschreitung Sanktionsstrategien wie zum Beispiel der Rückgriff auf okkulte Praktiken einsetzen können.

Wie verläuft familiäre Organisation? In Betrachtung von Residenzeinheiten der Bari-ba in Nordostbenin unterscheidet BAKO-ARIFARI (2001) drei Familientypen: (1.) *familles mono-ménages*, in denen die Familie einer Produktions- und Konsumtionseinheit entspricht, zum Beispiel ein Familienvater als Vorstand mit seinen Frauen, Kindern und Brüdern, die ihm unterstehen und (2.) *familles mono-ménages élargies*. Hier steht ein Mann mehreren Generationen und Untereinheiten (z. B. verheirateten Söhnen) vor. Sie bilden nur potentiell eigene Haushalte, da sie nicht autonom sind. Jede Einforderung dieses Status kann zum Bruch führen. Als dritte Gruppe identifiziert er (3.) *familles pluri-ménages*, also Familien „bestehend aus mehreren Haushalten“, die aber der Autorität eines einzigen Chefs unterstehen. Sie sind meist über geteilte Bodenrechte verbunden, die Ressourcenverwaltung kann jedoch innerhalb einer Residenzeinheit getrennt verlaufen. Das heißt, kollektive Einkünfte werden vom Chef verwaltet, individuelle Einnahmen getrennt. Sie können auch einzelne *foyers* (Gehöfte) bilden. In diesem Falle übernimmt der Chef eine Schiedsposition mit (häufig) filialer Legitimation (ebd.:12).¹⁹⁹

Auch wenn diese Kategorisierung wesentliche Grundzüge von Haushaltszusammensetzungen beschreibt, so erweist sich für Bougou eine definatorische Mischung von familiären und residenziellen Merkmalen als nicht sinnvoll, da ansonsten allein Stehende, Mieter und Wohngemeinschaften herausfallen. Unberücksichtigt bleiben auch Residenzeinheiten, in denen mehrere Vorstände unter einem Dach leben, aber eindeutig getrennt wirtschaften. Im Kontext der Familiengründung stellt Heirat nicht nur einen entscheidenden Übergangsritus dar, sondern führt auch zur (potentiellen) Allianz zwischen verschiedenen Familien. Spricht man mit Mitgliedern verschiedener Generationen, ist besonders in polygynen Konstellationen eine Schwächung der Pflege von Allianzbeziehungen (*affinity*) zwischen den einzelnen Familien zu verzeichnen. Zwar erweitert sich für einen Mann mit jeder weiteren Ehefrau potentiell sein familiäres Netzwerk, doch die Rolle der

¹⁹⁹ In einigen Studien zu westafrikanischen Städten wird zudem die Genese der *famille élargie* beschrieben, die sich aus mehreren Elementarfamilien zusammensetzt (z. B. verheiratete Brüder plus weiter entfernte Verwandte), siehe z. B. LE BRIS et al. (1987). ROTH grenzt sie von der *famille étendue* ab, die sie als „traditionelle Großfamilie“ bezeichnet, also ein Segment der Lineage mit gemeinsamen Ahnen (1994:12).

Matrilinie wird von vielen Männern als niedrig bewertet. Tatsächlich waren es in beobachteten polygynen Ehen vor allem Frauen, die den Kontakt zu ihren Ursprungsfamilien aufrechterhielten und seltener ihre Männer oder Schwiegerfamilien.²⁰⁰

Die Altershierarchie, die ein wichtiges Element der Sozialstruktur darstellt, darf bei der Betrachtung von Verwandtschaft und Familie nicht unbeachtet bleiben. Gerontokratische Strukturen basieren auf dem Prinzip der Anteriorität und finden ihren Ausdruck auch innerhalb der Verwandtschaftsorganisation. Lineagestrukturen werden zum Beispiel bei den Lokpa von Altersklassen überlagert. Generell wurde der Rekurs an die Lineage-Zugehörigkeit im vorliegenden Setting seltener angetroffen als jener an die erweiterte Großfamilie oder Gruppen, die sich beispielsweise aus Nachbarn und Nachbarinnen oder Personen derselben ethnischen Zugehörigkeit zusammensetzen.

Insgesamt handelt es sich im Kontext der dörflichen Kopräsenz von ethnischen Chefs, Königen, Weisenräten, Dorfchefs und sonstigen Vertretern nicht um segmentäre, sondern um deutlich hierarchisierte Gesellschaftsstrukturen. Respekt vor dem Alter gehört dabei zur Norm. Machterweiterung durch den prestigeträchtigen ‚Aufstieg‘ in den männlichen oder weiblichen Weisenrat bedarf zuvor der langjährigen Akkumulation von symbolischem Kapital (Prestige) über kohäsives Verhalten und Akte der Weisheit. Sie beinhalten Handlungen, denen (besonders von älteren Personen) Anerkennung gezollt werden, darunter Schlichtungen von Konfliktfällen oder Ratschläge, die dem Wohlergehen der Gemeinschaft förderlich sind. Altershierarchien drücken sich im dörflichen Alltag zum Beispiel in Tätigkeitsmustern aus.

Besonders der Einzug der Geldwirtschaft führt in ruralen Gesellschaften seit Langem zu Umbrüchen in der unumstößlichen Vormachtstellung der Alten: Mit zunehmender Differenzierung der Besitz- und Einkommensstrukturen sinkt ihre Entscheidungsgewalt, wenn der Sohn mehr verdient oder die Tochter als erfolgreiche Unternehmerin die Existenzsicherung der Familie bestreitet (vgl. dazu ONIBON-DOUBOGAN 2001). Dies kann sich zum Beispiel in der Einwilligung zu einer nicht befürworteten Heirat äußern. Insgesamt werden von Alten arrangierte Ehen, durch die sich ihre Macht über die Jungen ausdrückt, besonders in der jüngsten Generation immer seltener. Auch die patrilaterale Kreuzkusinenheirat²⁰¹ tauchte im Forschungskontext nur noch in Erzählungen auf. Was den Statusgewinn von Frauen im Alter anbelangt, vollzieht er sich besonders mit Eintritt

²⁰⁰ Dies zeigt sich u. a. bei der Betrachtung von Destinationen des Gabentausches, vgl. Kap. 3.2.3.6.

²⁰¹ Im Einverständnis mit dem Rat der Alten verheiratet dabei der älteste Mutterbruder die erste Tochter seiner Schwestern mit seinen Söhnen oder den Söhnen seiner Brüder. Sprich: Eine Schwester wird an einen anderen Clan ‚vergeben‘, dafür kehrt deren erste Tochter in den Patriclan der Mutter zurück.

der Menopause. Doch auch hier sind zur Akkumulation politischen Machtgewinns kohäsives Verhalten und Zeugnisse weisen Verhaltens nötig, wozu besonders Fähigkeiten zur Schlichtung zählen. Innerhalb der Deszendenzfamilie kann es durchaus vorkommen, dass Frauen Mitglied eines Familienrates sind, vor dem unter anderem eheliche Streitfälle diskutiert werden. Hier zeigt sich erneut, wie personen- und interaktionsspezifisch das Statusgefüge verläuft.

3.1.2. FEMININE LEBENSZYKLEN

Biographische Etappen von Individuen veranschaulichen die enge Verflechtung sozialstruktureller und ökonomischer Bedingungen ihres Handelns. Darüber hinaus liefert die Beschäftigung mit Beweggründen von Witwen, nicht mehr zu heiraten, mit Kindheitserfahrungen unehelicher Kinder oder Privilegien von Königstöchtern wichtige Informationen zum Verständnis davon, wie eigene Geschichte inkorporiert wurde. Damit ist nicht gemeint, dass Praxis als unmittelbar determinierte Reaktionsform auf Gelerntes zu bewerten ist. Doch wie in Kapitel 1.2.3 ausführlich argumentiert, ist der menschliche Habitus das Produkt einer Einprägungs- und Aneignungsarbeit, die im frühesten Kindesalter beginnt und sich im Laufe des Lebens fortschreibt. Nur dadurch kann er zum über „(...) geregelte Improvisationen dauerhaft begründete[n] Erzeugungsprinzip“ (BOURDIEU 1976:170) werden. Es ist also eine Annäherung an den Habitus der erzählenden Frauen, die in den folgenden Unterkapiteln angestrebt wird und einen weiteren Baustein zum Verständnis lokaler Handlungsmuster und Entscheidungsstrategien bereitstellt.

Der Entschluss einer Fokussierung weiblicher Lebensgeschichten (*female bias*) hat mehrere Gründe. Zum einen ist er auf die intimeren, gleichgeschlechtlichen Gesprächssituationen bei den Tiefeninterviews zurückzuführen: Drei Frauen (Interviewte, Interviewerin und Dolmetscherin) saßen abends gemütlich am Feuer und erzählten bis tief in die Nacht über intimste Begebenheiten. Eine vergleichbare Tiefe konnte in der zwischengeschlechtlichen Konstellation ‚Befragerin/Befragter/ Dolmetscher‘ nicht erreicht werden – mit Ausnahme einiger Gespräche mit eng vertrauten Assistenten. Zum anderen zeigt der inhaltsanalytische Vergleich der Lebensberichte von zehn Frauen und fünf Männern, dass die Lebensetappen weiblicher Dorfbewohnerinnen schlichtweg umfangreicher, konflikträchtiger und damit ergiebiger für die Suche nach Schnittstellen innerhalb der Geschlechterordnungen waren, was vor allem in der patrifokalen Sozialstruktur begründet liegt: Frauen verlassen ihre Familie und/oder ihr Dorf bei der Heirat, während Männer (mit ihrer Kleinfamilie) so lange im Hof des Vaters wohnen, bis sie eine eigene Haus-

haltsgründung realisieren können. Dorfbewohner verbringen häufig ihr gesamtes Leben auf ihrem Hof, sofern sie nicht (zwischendurch) migrieren. Ältere Männer können im Laufe ihres Lebens eine Vielzahl an Ehen eingegangen sein, ohne jemals allein gelebt zu haben. Im Falle einer Trennung oder Scheidung verlässt die Frau den Hof.²⁰² Stirbt ein polygyner Ehemann, löst sich der Haushalt häufig auf. Im ländlichen Raum wurden mehr allein stehende Frauen als Männer angetroffen – Geschiedene, Getrennte und vor allem Witwen. Die erhöhte Mobilität der Frauen zeichnet sich bereits im Kindesalter ab, denn es sind vornehmlich weibliche Kinder, die als Dienstmädchen in die Städte geschickt werden.

Auswahlkriterien für die Teilnahme an den Sitzungen waren Vertrauensgrad, Sympathie und Unterschiede in Alter, ethnischer und religiöser Zugehörigkeit, maritalem und familiärem Status.²⁰³ Die Berichte zu Kindheits- und Jugenderfahrungen, Mutterschaft, Geburten, Kindstauen und Heirat liefern Einblicke in innerhäusliche Strukturen. Themen wie Concubinage, sexuelle Treue, Scheidung oder Partnerlosigkeit verweisen darüber hinaus auf grundlegende Handlungsoptionen für die Praxis innerhalb ökonomischer Felder.

3.1.2.1. KINDHEIT UND JUGEND

Bereits in frühen Kindheitserfahrungen lassen sich deutliche Status- und Aufgabenverteilungen identifizieren, die den sozialen und ökonomischen ‚Werdegang‘ von Individuen prägen und die enorme innerhäusliche Heterogenität an Handlungsoptionen begünstigen. Zwischen Kindern und Jugendlichen gibt es geschlechtsspezifische Unterschiede in der Verteilung von Rechten und Pflichten. Zudem macht es einen zentralen Unterschied, ob ein Mädchen ältere Schwestern hat, ob es in einer monogamen oder polygyren Familie aufwächst, in sozialer Elternschaft²⁰⁴ oder als Kind, das wie Zahia in eine Ehe mitgebracht wird. Zahia ist die erste Tochter von Azara, der zweiten Frau im Fokushaushalt. Neben meiner Dolmetscherin war sie die einzige Frau im Dorf, mit der ich französisch reden konnte, woraus ein sehr enges Verhältnis entstand.²⁰⁵ Zahia erzählt:

²⁰² Im Yom wird zwischen Trennung und Scheidung durch Eigenbezeichnungen unterschieden (yēsəŋu: Trennung, *zirugu*: Scheidung).

²⁰³ Den Gesprächsverlauf bestimmten weitestgehend die Interviewten, so dass sich die im Leitfaden enthaltenen Themenblöcke in individueller Reihenfolge auf verschiedene Sitzungen verteilten, aus denen exemplarische Ausschnitte vorgestellt werden.

²⁰⁴ Zur sozialen Elternschaft in Westafrika siehe bspw. ALBER (2004) zu Benin, ROOST VISCHER (u. a. 1997b, 2003) zu Burkina Faso.

²⁰⁵ Zahia hat Französisch im Kontext ihrer Migrationserfahrungen gelernt.

„Ich bin 22 Jahre alt. Ich wurde in Nigeria geboren, nicht weit von Porto Novo, da wo die Ibo sind. Als meine Mutter hier in Bougou mit meinem Vater heiratete, gingen sie schnell nach Nigeria. Wenn du mit deinem Mann bist und es gibt kein Geld, dann kannst du nach Nigeria ins Abenteuer gehen und das Geld suchen. So gingen sie fort. Mein Vater ist ein Taxifahrer, meine Mutter Händlerin. Dort wurde sie dann schwanger und als ich zur Welt kam, zwei Wochen später starb mein Vater. Meine Mutter blieb dann[*Pause*]. Es gab dort einen Alten und da hat sie sich eingemietet. Er hat sie unterstützt, bis sie wieder bei Kräften war. Als ich dann vier, fünf Monate alt war, da sagte sich meine Mutter, dass sie zurückkehrt ins Haus, ins Dorf, um bei ihren Eltern zu bleiben. So kam sie zurück und ich bin die Einzige, die sie mit meinem Vater gekriegt hat. (...) Dann hat sie mit dem hier (Haushaltsvorstand, Anm. d. V.) noch fünf Kinder gekriegt.

Du kannst dir ja vorstellen, was das bedeutet. Er hat mich aufgenommen, aber sein Kind bin ich nicht. Ich war die Älteste und musste viel arbeiten. Aufs Feld gehen, Holz holen, im Haus helfen, all das. Wir waren drei Mädchen, die in dem Alter waren, aber die anderen waren von ihm. Als meine Augen sich öffneten und ich ein Mädchen wurde, da haben sie mich zum Arbeiten weggeschickt“ (Zahia, BG, 020113).

Zahia wurde also als kleines Kind von einer jungen Witwe in eine polygyne Ehe ein-gebracht. Sie schildert deutlich das Statusgefälle zu gleichaltrigen Mädchen des Haushaltes, die in direkter Linie vom Haushaltsvorstand abstammen. Zahia musste mehr arbeiten und durfte nicht zur Schule gehen. Ganz anders erging es Dhalila, die als Tochter des *saawa kpera* (Yom: kleiner König) in dem Dorf Kakandoné mit dessen erster Frau zur Welt kam. Die inzwischen 60-jährige Frau blickt auf eine – wie sie sagt – glückliche Kindheit zurück:

„Oh ja, das war ein großes Haus mit mindestens drei Haushaltsvorständen unter einem Dach. Es war sehr groß. Die anderen Chefs, warte, sie waren insgesamt sechs, waren Brüder meines Vaters. Der oberste Chef von allen war der König von Kakandoné. Alle seine Brüder lebten mit ihm und jeder hatte mehrere Frauen. Der König, das war mein Vater. (...). Als mein Vater uns zur Welt brachte, waren wir vier Mädchen und zwei Jungen. (...). Der Unterschied zwischen Kindern des Königs und anderen Kindern, der ist nicht sichtbar, es gibt keine Zeichen dafür, dass du ein Königssohn bist. Die Könige auf dem Land sind wie die Minister des großen Königs in Djougou. Seine Söhne erkennst du an den Ziernarben, aber nicht die meines Vaters. Zwischen Töchtern des Königs und anderen Töchtern gibt es keinen Unterschied. Aber der Vater der Töchter des Königs ist anders als andere Männer, er hütet die Traditionen. Wenn Krankheiten ausbrachen oder der Regen ausblieb, dann opferte er ein Rind oder ein Schaf zum Wohl aller dort, wo sich der Geist des Dorfes befindet, *manga-manga*. Das [muslimische] Gebet kam erst zu meinen Eltern. Meine Kindheit war einfach, das war nur Spaß, nichts als Spaß. Das war, sich mit dem Sand und den Dosen vergnügen. Unsere Mütter haben uns nicht gezeigt, wie man Geld verdient. Erst als wir groß wurden, gaben sie uns Ratschläge, wie man Handel betreibt. (...). Es gab keine Kleidung, nur einen Stoff um die Lenden und von morgens bis abends vergnügten wir uns. Die Eltern trugen das hier [*Pause*, holt ein weißes Leinentuch]. Das trug man, man machte es aus Baumwolle. Aber man trug es nicht jeden Tag, sondern nur dann, wenn die Geister es so wollten“ (Dhalila, BG, 020111).

Die privilegierte Stellung als Tochter eines Yom-Königs und seiner ersten Frau führt bei Dhalila zu einer unbeschwerteren und fröhlichen Kindheit. Sie geht in eine frühe, vom Vater arrangierte Heirat als erste Frau eines anerkannten Dorfbewohners über und mündet in der sozialen Position einer Frau, die auch noch als Witwe einen hohen Status im

Dorf genießt. Sie wird zur Frauenpräsidentin gewählt und verfügt trotz ihrer geringen Einnahmen (vgl. Kap. 3.2.3.4) über einen gesicherten Lebensalltag durch Zuschüsse von Söhnen und Brüdern und eine rege Einbindung in den nachbarschaftlichen Gabentausch. Ganz anders als bei Zahia beginnt ihre Mutter erst ab dem achten Lebensjahr, sie in den Verkauf von Hirsebier, Sorghum, Hirse und Salz einzuführen. Die Einweisung beinhaltet lange Fußmärsche in sengender Hitze, womit sich ihr Leben ändert. Zur Schule ging weder Dhalila noch Zahia: Die Jugendzeit von Dhalila fällt in eine Zeit vor der Revolution, als Mädchen vom Lande einen stark limitierten Bildungszugang hatten und es im Umkreis nur in der Stadt Djougou eine Schule gab. Für Zahias Eltern stellte sich die Frage erst gar nicht – sie war dazu bestimmt, zu arbeiten.

Ähnlich erging es Alia, einer 64-jährigen, geschiedenen Kotokoli-Frau. Alia hatte zwar einen eher wohlhabenden Vater. Er besaß Rinder, die in den Herden verschiedener Fulbehirten untergebracht waren. Doch wie sich später zeigen wird, konnte sie von diesem Wohlstand nicht profitieren. Alia schildert, ihr Vater habe es zu seinen Lebzeiten „wie alle gemacht (...). Er tat so, als habe er keinen Centime in seinem Zimmer aus Angst vor dem Neid der anderen, aus Angst vor der Hexerei. Als der dann starb, ging das Erbe verloren, denn wie kann man ein Erbe einfordern, das es offiziell nicht gibt?“ (BG, 010127). Alia vollzieht hier eine direkte Assoziation zwischen ihrer ökonomischen Mittellosigkeit nach dem Tod des Vaters und der allgegenwärtigen Angst, akkumulierten Wohlstand zu veröffentlichen und damit potentiell zum Hexereioffer zu werden. Als Sahabous Erinnerung einsetzte, wurde sie aus der großen Familie genommen und ihrer Tante mütterlicherseits „gegeben“:

„Ich war immer an ihrer Seite. Sie war es, die mir den Handel zeigte, sie hat mir alles in meiner Kindheit gezeigt. Auf die kleinen Märkte gehen, zirkulieren, Sachen verkaufen. So habe ich meine Kindheit verbracht. Das war, weil meine Tante kein Kind hatte, deshalb nahm mich meine Mutter und gab mich an ihre Schwester. Meine Tante war verheiratet, aber sie hatte keine Kinder“ (Alia, BG, 020112).

Mädchen, die wie Alia an weibliche Mitglieder der erweiterten Familie gegeben werden, haben vor allem die Aufgabe, die entsprechende Frau im Haushalt und/oder ihren ökonomischen Tätigkeiten zu unterstützen und werden *jeunes filles à charge* oder *filles d'adoption* genannt. Die Empfängerfamilie übernimmt dabei die soziale Elternschaft. Der Status der Mädchen ähnelt dem von Adoptivkindern mit konkreten Aufgaben. Die Vergabe von Jungen als Arbeitskraft für männliche Mitglieder innerhalb des familiären oder verwandtschaftlichen Netzwerkes wurde nicht beobachtet. Ein Mädchen wird meist dann aufgenommen, wenn es im Empfängerhaushalt an weiblichen Arbeitskräften man-

gelt, weil (wie im Falle von Sahabous Tante) eine Frau steril ist.²⁰⁶ Im Gegensatz zu Dienstmädchen erhalten sie keinen Lohn und fangen häufig Pflichten ihrer Adoptivtanten als Ehefrauen oder Mütter auf. Ich hatte ein Jahr lang die Gelegenheit, das Leben eines solchen Mädchens zu beobachten, da die Schwester des Haushaltsvorstandes im Fokushaushalt eine solche ‚Adoptivenkeltochter‘ hatte. Die einhergehenden Rechte und Pflichten der kleinen Khadija (siehe folgendes Kapitel) führten dazu, dass sie ein enormes Arbeitspensum leistete. Auch Alia arbeitete als junges Mädchen mehr als andere Kinder ihres Hofes.

„Ich, ich habe viel gearbeitet. Mehr als andere Kinder, nicht nur weil ich gegeben worden war, sondern auch, weil ich mit meiner Tante und meinem Onkel allein war. Ich habe gekocht, Wäsche gewaschen, gefegt, gespült. Ich ging in den Busch, um Holz zu holen und reinigte ihre Hütte, wenn sie geschlafen hatte. (...) Meine Schwestern zu Hause bei meiner anderen Mutter, die mussten nicht so hart arbeiten, denn die konnten sich das alles aufteilen. Aber meine Tante war gut und ich war fleißig. Sie hat mich immer gelobt für meine Arbeit, denn sie wollte nicht, dass ich gehe. (...) Letztendlich war sie es, die meine Mutter wurde. Ich wollte so gerne zur Schule, aber mein Vater hat abgelehnt. Der Vater bleibt der Vater. Meine Kindheit, das waren Haushalt und Handel. Das war Arbeit“ (BG, 020112).

Jeunes filles à charge verweilen im erweiterten Kreis der Familie und häufig im selben Dorf. Die kleine Khadija erzählte mir, sie sei gerne bei ihrer Großmutter. Es störe sie nicht, fleißig zu sein, denn dann sei ihre Oma zufrieden. Natürlich gibt es auch andere Beispiele. Doch fest steht, dass diese jungen Mädchen in dem geschilderten Lebensabschnitt einen gewissen innerfamiliären, emotionalen Rückhalt erfahren. Ganz anders verläuft die Kindheit hingegen, wenn die Versendung eines Mädchens über die Familiengrenzen hinaus geht: Als Zahia von ihrem nächsten Lebensabschnitt erzählt, dem Leben als *bonne* (Dienstmädchen), verdunkelt sich ihre Miene und ihre Emotionen wechseln zwischen Wut und Nachdenklichkeit.

„Ich war dreizehn, als sie mich verschickten. Ich dachte, jetzt kann ich endlich selbst Geld verdienen und muss nicht mehr so viel arbeiten. Von wegen! Der Dorfchef war der *brukuman* [Oga, s. u.]. Er brachte mich nach Cotonou und dort verdiente ich 1.500 CFA im Monat als Dienstmädchen [2,30 €]. Als ich größer wurde, waren es 2.500 CFA [3,80 €] und mit neunzehn 6.000 CFA [9,15 €]. Aber das Geld siehst du nicht. Und nach Hause lassen sie dich auch erstmal nicht, sonst würdest du nicht wiederkommen“ (BG, 020113).

Die temporäre Entsendung von circa zwölf bis zwanzig Jahre alten Dorfmädchen in urbane Zentren stellt eine in weiten Teilen Westafrikas verbreitete und seit langem etablierte Praxis dar.²⁰⁷ Vermittelt werden sie über eine Art Zwischenhändler/in (hier dem

²⁰⁶ Vgl. zu Dakar DELUTZ (2001), zu Burkina Faso ROOST VISCHER (1997b).

²⁰⁷ Vgl. bspw. ETIENNE (1979), die das Phänomen bereits vor dreißig Jahren als gängig bei den Baoulé in der Elfenbeinküste beschrieb.

Dorfchef), die in Bougou ethnienübergreifend *Oga*²⁰⁸ genannt werden. Ein Gesprächspartner verglich ihre Tätigkeit mit der eines Immobilienhändlers, der Wohnungen vermittelt und dabei Provisionen einstreicht.²⁰⁹ Im Gegensatz zu *jeunes filles à charge* wie Alia verdient eine junge *bonne* Geld. Der ‚Marktwert‘ der Kinder variiert je nach Alter, Bildungsgrad und Kompetenzen. In aller Regel fließt der Lohn über die/den *Oga* an dem Kind vorbei in den Finanzhaushalt der Eltern. Ein häufiges Motiv ist die Akkumulation von Geld für die Aussteuer, de facto fließt diese regelmäßige Einkunft jedoch oft in die unmittelbare Existenzsicherung der Kernfamilie.²¹⁰ Die meisten Frauen erzählen, dass sie aus diesen Dienstjahren ohne materiellen Gewinn hervorgingen. So auch Safiatou, eine dynamische und humorvolle 62-jährige Frau. Was unbeschwert begann, wandelte sich sehr früh zu einer arbeits- und entbehrungsreichen Kindheit, denn Safiatou wurde erst als *jeune fille à charge* vergeben und anschließend als Dienstmädchen nach Ghana verschickt.

„Ich war erst acht. Bis dahin arbeitete ich für meine Mutter. Aber mir ging es gut, meine Mutter war sehr gut zu mir. Dann kam die kleine Schwester von meinem Vater und nahm mich mit. Ich habe so gelitten mit ihr, so sehr gelitten. Nicht mal einen *pagne*²¹¹ [Kleidungsstück] gab sie mir. Ich hatte Angst, ich wollte zur Schule gehen. (...) Aber meine Tante war stärker, sie hat kein Kind. (...). Wenn man die Matte auslegte, pinkelte ich drauf, aber waschen musste ich sie selbst. Ich lege mich in den Urin und werde krank. Immer so. Meine Mutter sieht das, aber sie kann nichts sagen. (...). Aber dann durfte ich zurück zu ihr, weil ich so krank wurde. Dann kam eine andere Tante und nahm mich mit nach Ghana.

(...). Dann kam eine von den Frauen, die Dienstmädchen suchen. So brachte sie mich zum Abenteuer [*faire l'aventure*] in die Stadt. Ich arbeitete zwei Jahre lang für eine Ghanesin, dann für eine andere. Ich kümmerte mich um Kinder und es war nicht so schwer. Aber gepinkelt habe ich wieder. Von dem Geld hab ich nichts gesehen, ich weiß nicht, wie viel das war. Meine Tante hat gesagt ich kriege es am Ende, aber sie hat alles gegessen.²¹² Keinen einzigen *pagne* hat sie mir gekauft. Dann hat sie mich nach Ancara gebracht, zur *Silky Sta-*

²⁰⁸ Yoruba: Herr, Meister.

²⁰⁹ Eine dritte Kategorie stellen im Süden des Landes ältere Dienstfrauen dar. Ursprünglich wurde diese Kontraktform besonders zwischen einer Yoruba und *iya* (Yoruba: Frau der Gun) geschlossen. Die Dienstfrauen kamen vorrangig aus der Region Porto-Novo. Wie ONIBON-DOUBOGAN schildert, wird diese „traditionelle Praxis“ inzwischen von Vertreterinnen „verschiedenster Ethnien“ durchgeführt (2001:217). Sie übernachteten nur selten am Arbeitsplatz und genießen mehr Rechte als *bonnes*.

²¹⁰ Wie ONIBON-DOUBOGAN richtig schildert, werden Dienstmädchen meist im ländlichen Norden von Benin und Togo rekrutiert, um in Städten Unternehmerinnen und Geschäftsleute zu unterstützen (2001:217).

²¹¹ *Pagne*: Stoffbekleidung für Frauen, nach dem englischen Hersteller WAX auch *tissus wax* genannt. Weitere wichtige Herstellerhäuser sind VLISCO (Holland), TEXICODI und UTEXI (Elfenbeinküste), GTP WAX (Ghana) und NICHEM bzw. United Nigeria Textile PLC (Nigeria); vgl. CORDONIER (1989). Zu ähnlichen Stoffgruppen zählen *Fancies*, die auch in Benin hergestellt werden (SOBETEX), *Soso*, die vornehmlich im asiatischen Raum produziert werden sowie der berühmte und edle *bazin*, der vornehmlich aus Deutschland, Österreich, der Schweiz und China stammt (vgl. ONIBON-DOUBOGAN 2001).

²¹² Der frankophone Ausdruck *bouffer qch. de qn.* ist in Westafrika stark verbreitet und referiert an das frz. *bouffer*, einem umgangssprachlichen Ausdruck für ‚essen‘. Frz. Ausdrücke wie *se bouffer le nez* (sich fetzen, brutal streiten) verweisen auf den gewaltsamen Aspekt von *bouffer*. Im westafrikanischen Kontext ‚isst‘ der Gegner nicht nur Geld, sondern z. B. auch die Seele eines Menschen: *bouffer l'âme de quel qu'un* bedeutet, ihn zu verhexen (vgl. Kap. 4.1.2).

tion [Bahnhof für Schienenverkehr]. Da habe ich für eine Gambari-Frau gearbeitet und ihr im Haushalt und beim Handel geholfen. Ich habe gearbeitet und geschlafen, das ist alles“ (BG, 020114).

Safiatou wechselte im Anschluss noch zwei Mal die Arbeitgeberinnen, bevor sie als 17-Jährige in ihre Heimat zurückkehrte, um dort von ihrem Vater verheiratet zu werden. Es kann an dieser Stelle bereits festgehalten werden, dass ökonomische Tätigkeiten und die dafür verwendete Zeit zwischen jungen Haushaltsmitgliedern deutlich variieren. Aufgabenfelder von Mädchen sind dabei nicht nur vielfältiger, sondern Jungen verbringen insgesamt weniger Zeit mit Beitragsleistungen zum innerhäuslichen ökonomischen Alltag.

3.1.2.2. HEIRAT, BRAUTPREIS UND TAUF

Männer können im Lauf ihres Lebens viele Frauen heiraten, ohne dass sich ihr Wohnort ändert. Für Frauen bedeutet jede Heirat eine neue Positionierung in ihrem sozialen Umfeld. Den ersten Fortgang aus der eigenen Familie in die Schwiegerfamilie erleben Frauen als einschneidendes Erlebnis, das ein enormes Spannungsfeld birgt. Besonders in polygynen Familien entlädt es sich innerhalb einer komplexen Aufgabenverteilung zwischen Hauptfrau, Nebenfrauen, Schwiegertöchtern und Töchtern, aber auch genereller zwischen Frauen und Männern. Die Frage der Gleichbehandlung durch den Haushaltsvorstand stellt dabei einen häufigen Streitpunkt dar²¹³ und gehört zu zentralen Beweggründen für Geheimhaltung und Konkurrenz zwischen den Frauen, die sich im negativen Verlauf in Hexereiaklagen und –angriffen entladen kann. „Wer einmal den Mann mit mehreren Frauen geteilt hat, weiss sich zu schützen“, antwortete Alia auf meine Frage hin, ob es polygyne Frauen gebe, die nicht in okkulte Schutzobjekte investieren (BG, 010212).

Gleichzeitig sind der Eintritt einer Frau in eine Ehe (*hiijenə*) und die Geburt eines Nachkommen (*mɛruŋ*), der einen im Alter versorgen möge, verbunden mit der Aussicht auf Prosperität und Sicherheit. Heirat bietet sozialen und ökonomischen Rückhalt, da sie individuelle Netzwerke erweitert und die Einhaltung von Reziprozitätspflichten begünstigt. Im Gegensatz zur vertikalen Familienzugehörigkeit stellt die Ehegemeinschaft eine horizontale Bindung dar. Sie ist – wie in Europa auch – von einer höheren sozialen Mobilität gekennzeichnet als Verbindungen über Blutsverwandtschaft. Was die Partnerwahl anbelangt, so berichten besonders ältere Frauen wie Safiatou, ihr erster Ehemann sei ih-

²¹³ Vgl. COHEN (1986), FÖRSTER/HOLZHAUSER (1987), KASMANN/KÖRNER (1992).

nen „vom Vater ausgesucht“ worden. Junge Menschen wählen hingegen (auch im ländlichen Raum) immer öfter selbst ihre Partner/innen. Wie wichtig das Einholen des Einverständnisses des Vaters und damit der Segen und Rückhalt der Blutsverwandtschaft sind, erzählt sehr eindrücklich die 34-jährige Rhabiadou (R.):

R.: „Mein Vater hat meinen ersten Mann ausgesucht. Ich liebte ihn nicht. Aber sein Vater arbeitete schon lange für meinen Vater, das ist dasselbe Haus. (...) Ich wollte nicht, ich habe gekämpft. Ich habe mich geweigert. (...) Aber dann wurde mein Vater krank. Er hat die ganze Familie zu sich gerufen und er sagte: Wenn ich heute sterbe, möchte ich, dass Issifou der Mann von Rhabiadou ist. Wenn sie ablehnt, dann soll sie anerkennen, dass nicht ich es war, der sie zur Welt brachte. (...) Meine Schwestern erzählten von einer, die ablehnte und bei der Geburt ihres ersten Kindes starb. Ich hatte Angst, also akzeptierte ich.“

K.: „Wodurch starb diese Frau? Hat man ihre Seele gegessen?“

R.: „Nein, sie starb durch das Wort [*la parole*] ihres Vaters. Sie hat seinen Rat verweigert“ (BG, 020116).

Rhabiadou weinte, litt und wies Issifou auch nach der Eheschließung zurück. Sechs Tage später ging dieser zu ihrem Vater und bat ihn, Rhabiadou freizusprechen, damit kein Unglück geschehe. Erst nach erneutem Drohspruch ihres Vaters ergab sich Rhabiadou ihrem Schicksal, denn wer die Familie gegen sich wende, sei hilflos und führe ein riskantes Leben.

„Ich habe alles gemacht, damit er wütend auf mich wird. Aber er ist immer ruhig geblieben. So sind wir nach und nach zusammengeblieben. Wir haben sechs Kinder gemacht. Er ist seit sieben Jahren tot. Mein Vater ist auch tot. Wen kann ich finden, der es meinen Kindern gut gehen lässt? Ich weiß es nicht“ (ebd.).

Heute würde Rhabiadou gerne eine neue Ehe eingehen. Sie liefert selbst die zentrale Begründung: Es geht um die Existenzsicherung ihrer Kinder. Darüber hinaus sei sie „jung, um allein zu sein“. Besonders junge Frauen und Männer werden vor der älteren Generation erst über die Ehe zu respektierten Mitgliedern der Gesellschaft. Ehe wird assoziiert mit Ordnung. Hier mag ein Grund dafür verborgen liegen, warum auch alte Witwen häufig eine neue Ehegemeinschaft eingehen: Es geht nicht nur um ökonomische Sicherheiten und die Aufrechterhaltung familiärer Netzwerke, sondern auch um die Neuerlangung des höheren Status einer Ehefrau, also im weitesten Sinne um die Akkumulation von symbolischem Kapital.²¹⁴ Anders als bei Männern, die sich bis ins hohe Alter junge Ehefrauen in ihren Haushalt holen, führt die Menopause bei Frauen zu einer unumstößlichen Zäsur im biographischen Werdegang. Mit Zunahme des Alters sinkt die physische (Arbeits-)Kraft und steigt die Vulnerabilität, besonders wenn der Ehemann älter oder verstorben ist. Zur wichtigsten Strategie der Existenzsicherung zählt jetzt der Gene-

²¹⁴ RONDEAU beschreibt das gleiche Phänomen für Bamako (Mali) und spricht vom „mari social“ oder „mari de passage“, mit dem das soziale Gleichgewicht, der Ruf, wiederhergestellt wird (1996:162).

rationenvertrag. Sprich, der Erhalt von Fürsorge durch eigene Nachkommen (vgl. Kap. 3.2.3.6). Oder eben eine erneute eheliche Verbindung. Dass dieser Art ‚Zweckheirat‘ häufig ein sozioökonomisches Kalkül zugrunde liegt, zeigt der folgende, erfrischend offene Bericht von Safiatou (S), der Frau, die in Ghana als junges Dienstmädchen arbeitete. Erst in diesem Gespräch stellte sich heraus, dass sie eigentlich in einer Art Leviratsehe²¹⁵ lebt:

S.: „Als mein zweiter Mann starb, war ich allein. Ich habe dann seinen Bruder aus Kpaouya geheiratet.“

K.: „Also bist du doch verheiratet? Bist du nun Witwe oder verheiratet?“

S.: „Ich bin eine verheiratete Witwe! Der kleine Bruder wollte, dass ich in sein Haus nach Kpaouya ziehe, aber ich wollte das Haus hier nicht verlassen. Ich habe ihm gesagt, ich möchte hier bleiben, die Enkelkinder sehen und das Haus hüten. Die Kinder gehen ja zur Schule, da kann ich nicht einfach weg. (...) Manchmal fahre ich hin oder er kommt. Aber genug zu essen will er mir nicht geben. Ah [*klatscht in die Hände*], er gibt mir kein Essen, iiiih, glaubst du, dann gibt er mir Geld?“

K.: „Aber warum hast du ihn dann geheiratet?“

S.: „Ah, *tóó* [*bekräftigender Ausruf*]. Ich wusste nicht, dass es so laufen würde. Ein Mann ist wie eine Erdnuss, du musst sie ernten, bevor du weißt, was drin ist. Ich wusste es nicht. Jetzt habe ich die Erdnuss genommen, hab sie geschält und gesehen, dass sie nicht gut ist.“

K.: „Erinnerst du dich an unser allererstes Gespräch letztes Jahr? Da hast du mir gesagt, du seiest eine Witwe ...“

S.: „Das stimmt ja auch. Wenn der Mann dich nicht richtig ernährt, ist es auch keine Ehe. Da muss man nicht offiziell werden, solche Sachen lösen sich langsam auf und fertig. Ich hab ihn geheiratet, weil ich alt und müde bin, aber wenn die Erdnuss faul ist, dann macht man lieber alleine weiter“ (BG, 020114).

Dieses Gespräch fördert mehrere Kernstrukturen ehelicher Bündnisse zu Tage: Auch ältere Witwen gehen häufig eine neue Ehe ein, zum Beispiel wie im Falle von Safiatou mit dem Bruder des verstorbenen Ehemannes. Beiden Parteien dient ein solcher Verbund auf sozialer und ökonomischer Ebene zum Vorteil. Safiatous neuer Ehemann stimmte sogar widerwillig zu, dass sie im *foyer éclaté* mit ihm leben könne, also außerhalb des Haushaltes. Wie oben definiert, wird dieser lokale Terminus mit ‚Distanzehe‘ übersetzt. Die geographische Distanzierung einer der Ehefrauen in einen eigenen Haushalt dient vornehmlich der Abschwächung oder Lösung von Konflikten zwischen Nebenfrauen. Die Frau lebt zwar nicht im Hof, ist aber ansonsten in alle Rechte und Pflichten des Haushaltes eingebunden. In Safiatous Fall macht die geographische Entfernung zwischen

²¹⁵ Nach gängiger Definition werden bei einer Leviratsehe (Heirat des Bruders eines Verstorbenen) die Kinder dieser zweiten Ehe dem Verstorbenen zugesprochen, weshalb man auch von *ghost marriage* spricht. Dies trifft nicht auf Safiatous Beispiel zu. Die Witwe wurde auch nicht vom lebenden Bruder ‚geerbt‘ (*widow inheritance*, vgl. PARKIN 1997:43). Fallspezifisch wird hier unter Leviratsehe also lediglich die ‚Ehe mit dem Bruder des verstorbenen Ehemannes‘ verstanden. Sororale Polygynie wurde im Untersuchungsraum nicht angetroffen.

den Dörfern die Einhaltung der ehelichen Pflichten unmöglich: Safiatou beteiligt sich nicht regelmäßig am Haushalt, im Folgeschluss gibt der Mann ihr nur unregelmäßig Ern-teanteile. Rein ökonomisch ist die Verbindung für beide Parteien nicht rentabel. Sie wird jedoch nicht offiziell getrennt, womit einerseits der Status (seriös und respektabel zu leben) erhalten bleibt und andererseits der Kontakt zwischen den Verwandtschaftslinien.²¹⁶ Safiatou ist also tatsächlich eine ‚verheiratete Witwe‘. Wo erst die Ehe und anschließende Geburt von Kindern junge Frauen und Männer in den endgültigen Stand der Erwachsenen erhebt, mag es erstaunen, dass besonders in den Städten das Heiratsalter zunimmt. An der Spitze aller Erklärungen für spätes Heiraten steht die ökonomische Krise, wie SÉVÉDÉ-BARDEM generell zu afrikanischen Großstädten konstatiert:

„Car ne pas pouvoir se marier, c’est se voir refuser une véritable intégration sociale, être victime d’une individualisation dictée par les contraintes économiques, ne pas être reconnu comme un véritable adulte et subir une certaine marginalisation de la part de l’entourage familial“ (1997:64).

Die hier angesprochene ‚Individualisierung‘ und ‚Marginalisierung‘ muss jedoch nicht immer mit ökonomischen Zwängen einhergehen. Sie kann auch zu einem gewissen Grad durch den Wunsch einer graduellen Loslösung von familiären Pflichten motiviert sein. Allein stehende Frauen schildern häufig direkte Zusammenhänge zwischen ihrem Streben nach ökonomischer Unabhängigkeit und dem Wunsch, sich nicht einer weiteren Familie verpflichtet fühlen zu müssen. Junge Männer hingegen erwiesen sich dies bezüglich als zögerlicher, wie es auch ROTH zu Burkina Faso beobachtet:

„Die Heirat bedeutet für junge Männer nicht in erster Linie, einer Frau, sondern dem Projekt der Alten zuzustimmen und sich zu verpflichten, sich mit einem eigenen Anteil daran zu beteiligen, die Großfamilie zu reproduzieren. Dies impliziert, sich der Altershierarchie zu unterstellen“ (1994:160).

Die Umsetzung unabhängiger Erwerbsstrategien (z. B. durch temporäre Arbeitsmigration in eine Stadt)²¹⁷ stellt für beide Geschlechter eine reizvolle Alternative dar, ist aber für Männer mit weniger Statusverlust behaftet – sie bringen den Brautpreis zusammen. Ein junger Dorflehrer erklärt:

²¹⁶ ROTH (2005) beschreibt allerdings ein Ungleichgewicht in den Vorteilen von Frauen und Männern bei Heiraten im hohen Alter: Ältere Frauen führen nicht nur den Haushalt, sondern finanzieren ihn häufig dann stillschweigend, wenn der Mann dies nicht mehr leisten kann, was ihre soziale Unsicherheit erhöht. ROTH berichtet z. B. von einer ehemaligen Händlerin, die sagt, dass kein Mann noch mal bei Null anfangen, wenn er einmal wohlhabender war. Anders als Frauen bevorzuge er es, „sich zu setzen und die Arme zu verschränken“ – sprich, nichts mehr zu tun (ebd.:314).

²¹⁷ Auf Yom fällt dieses Migrationsmotiv unter den Ausdruck ‚partir en aventure‘ (*a der lənəyu*: er, fortgegangen, Abenteuer) und wird unterschieden von einem generellen Ortswechsel im Sinne von ‚das Dorf wechseln‘ (*a tuɣər tuɣu*: er, wechseln, Dorf).

„Junge Männer ziehen aus auf der Suche nach den Mitteln für die Hochzeit. Wenn eine junge Frau weggeht, kann das zu Komplikationen führen, besonders, wenn der Vater nicht einverstanden ist. (...) Wenn Männer zurückkommen, bauen sie Mühlen und gründen Geschäfte. Wenn Frauen zurückkommen, bringen sie häufig Krankheiten und Schwangerschaften mit und werden faul. Wenn aber verheiratete Frauen migrieren, dann oft, weil sie die Aussteuer ihrer Tochter verdienen wollen. Nur ihr Mann steht dann vor dem Dorf schlecht da, denn das zeigt, dass er nicht genug nach Hause bringt“ (Junes, BG, 001204).

KASMANN/KÖRNER beschreiben „Bindungen in Westafrika“ und konstatieren:

„Der Brautpreis, der früher in den meisten Ethnien üblich war und in Naturalien oder Arbeitsleistung erbracht wurde, ist entweder verschwunden (...) oder, was häufiger vorkommt, monetarisiert worden“ (1992:39).

Im multiethnischen Dorf Bougou hingegen stellt der Brautpreis einen zentralen Baustein der offiziellen Eheschließung dar. Er muss im Falle einer Trennung nicht zurückgegeben werden, was abermals innerhäusliche Mobilität begünstigt. Der Brautpreis beinhaltet in allen aufgezeichneten Fällen eine Kombination materieller und monetärer Gaben an die Braut(-eltern). Die Tatsache, dass der Fortgang einer jungen Verlobten einen Arbeitsverlust innerhalb ihrer Familie darstellt und dieser durch den Brautpreis zumindest symbolisch rekompensiert wird, hat Bestand. Zudem bezeugt er ökonomische Kapazitäten des neuen Schwiegersohnes und stellt für ihn demnach zwar materielle Verluste, aber einen Gewinn an symbolischem Kapital dar. ONIBON-DOUBOGAN, die Strategien beninischer Unternehmerinnen untersucht, veranschaulicht weitere Zusammenhänge zwischen finanziellen Strategien und der Aufrechterhaltung des Brautpreises in polygynen Ehen bei den Yoruba:

„En milieu Yoruba, le paiement de la dot est considéré comme un placement social de la femme. En dehors du fait que le commerce est l'activité de prédilection du peuple Yoruba, l'autonomie légendaire de la femme Yoruba relève aussi de la pratique de la polygamie très fréquenté dans leur coutume. Pour lui assurer son autonomie financière après le mariage – cette autonomie qui permet d'ailleurs aux hommes de prendre plusieurs femmes – l'époux doit financer ses activités génératrices de revenus (...). La dot apparaît ainsi comme un placement de fonds que la femme est chargée de faire fructifier et sur lequel reposent désormais les dépenses d'entretien de ménage“ (2001:109f).

Durch den Brautpreis wird die Frau also „sozial positioniert“. Der Besitz dient der Frau – auch im Interesse des Mannes – als Anlage und Fundament zur Ausweitung ihrer ökonomischen Tätigkeiten. Denn auf dem Sockel einer ökonomischen Partizipation der Frauen ruht die Sicherung alltäglicher Ausgaben des Haushaltes für Kinder und medizinische Belange, wie sich im Verlauf dieser Arbeit zeigen wird. Die über den Brautpreis transferierten Güter variieren je nach Verfügbarkeit an ökonomischem Kapital und auch nach ethnischer Zugehörigkeit. Sie sind vor allem an einer individuellen Aushandlung zwischen den Familien oder Paaren ausgerichtet. Bei Yomsprachigen in Bougou erfolgte

im ersten Schritt die Aufwartung (*tawa dau*: Tabak, kaufen). Wie der emische Terminus zeigt, handelt es sich um symbolische Gaben wie Tabak oder Kolanüsse an die Brauteltern. Häufig ist diese Gabe von Geld begleitet, wobei die Summe in den aufgezeichneten Fallbeispielen selten 6.000 CFA (9 €) überstieg. Die eigentliche Brautgabe (*laayuy*: Eigenbezeichnung) besteht aus einer vereinbarten Summe an Gegenständen und Geld. Die Gegenstände betreffen vornehmlich Kleidungsstücke und Geschirr. Meine yomsprachige Dolmetscherin Adjara erhielt beispielsweise drei *demi-pièces* (Oberteil, Rock), drei Kopftücher, drei *təkəntə* (große Tücher), drei Paar Schuhe und 20.000 CFA (30 €). In anderen Fallbeispielen kommt es zu einer dritten Brautgabe (*cəcərə deruy*: *pagne*, mitbringen). Sie besteht aus *pagnes* (Stoffröcken, s.o.) und Objekten (z. B. Geschirr) und wird der Braut am Hochzeitstag übergeben (Adjara, BG, 010620). Wie diese Gaben bei Taufen in Wert gesetzt werden, wird weiter unten beschrieben.

Heirat und der Erhalt des Brautpreises gehen mit einer Erhöhung des weiblichen sozialen Status einher. Die meist folgende Mutterschaft und Geburt stellen weitere Etappen dar, über die eine Frau zur ‚ganzen Ehefrau‘ wird, oder mit BISILLIAT formuliert:²¹⁸

„It is only after giving birth to a child (...) that her own small house of mud walls and thatched roof is built for her and she is provided with the three heartstones on which she henceforth has the right to cook. Until that time the young couple sleeps in a hut of straw (...)“ (1983:100).

Gleichzeitig gehen Schwangerschaften und vor allem die Mutterschaft kleiner Kinder mit erhöhten physischen und zeitlichen Belastungen einher. Dies verzögert für viele die angestrebte Erreichung einer finanziellen Unabhängigkeit. Im Folgeschluss sinkt mit Zunahme des Lebensstandards durch florierende ökonomische Tätigkeiten die Kinderzahl, wie ONIBON-DOUBOGAN am Beispiel beninischer Unternehmerinnen zeigt (2001:215).²¹⁹ Im ländlichen Raum sind jedoch viele Frauen davon überzeugt, dass viele Kinder die sicherste Rücklage für eine Versorgung im Alter darstellt. Aufgrund der hohen Kinderzahl sind Tauffeiern als Räume sozialer Zusammenkunft und ökonomischer Reziprozitätsgaben aus dem Dorfalltag nicht wegzudenken. Die muslimische Taufe eines *bəya* (Kind eines verheirateten Paares) findet in Bougou eine Woche nach der Niederkunft statt.²²⁰ Die Mutter verbringt den Tag mit ihrem Kind im Inneren, wo sie Besu-

²¹⁸ Zur „traditionellen Sicht der Frau“ in der Djerma-Songhai-Tradition siehe SALOU (1997:29f).

²¹⁹ Wie wichtig für Händlerinnen die Präsenz von Personen ist, die bei Abwesenheit die Kinder versorgen, zeigt u. a. LECARME (1992) in ihrer Studie zu Mädchen im Milieu senegalesischer Fischverkäuferinnen. Sie weist nach, dass jede der Frauen mindestens ein Dienstmädchen hat, das sich daheim um den Haushalt kümmert

²²⁰ Zwar werden auch uneheliche Kinder getauft, doch verläuft die Zeremonie oft im kleineren Rahmen und ohne eine offiziell ausgesprochene Einladung an die Dorfbevölkerung.

cher/innen empfängt, die ihr Geld oder Naturalien bringen. Der Gabenwert richtet sich am Beziehungsgrad aus und beträgt zum Beispiel für Nachbarinnen 50 bis 400 CFA (0,08–0,60 €). Der Mann empfängt im Hof Gäste und erhält ebenfalls Geschenke. Taufgaben verlaufen in Bougou vornehmlich gleichgeschlechtlich, also von Frau zu Frau und von Mann zu Mann. Die Mutter präsentiert das frisch rasierte Baby und nutzt die Gelegenheit, um ihre ökonomische Unabhängigkeit öffentlich zur Schau zu stellen. Dieses faszinierende Schauspiel verwunderte mich zunächst, denn im Kontext der beschriebenen Geheimhaltung wird persönlicher Besitz im häuslichen Alltag nicht zur Schau gestellt. In vielen Zimmer verschwinden materielle Güter, scheinbar achtlos verschnürt in alten Mehlsäcken – Geschirr, Uhren, Schmuck, Kleidungsstücke oder teure Schuhe. Auf Tauf-feiern hingegen exponiert die Frau ihre Erträge aus Brautpreis und Aussteuer. Wie oben beschrieben und auf dem unten stehenden Foto ersichtlich, handelt es sich bei der Brautgabe je nach ausgehandelter Menge um alle möglichen Haushaltswaren, Kosmetikartikel und (auf dem Foto nicht sichtbar) Kleidungsstücke und Stoffe.²²¹



Abb. 9 Besitzexponat einer Mutter zur muslimischen Tauffeier (Bougou, 2001)

Während Kopftücher, Kleidung, Stoffe und oft auch Geld von den Frauen nach der Heirat genutzt werden, betonten viele interviewte Mütter, das Geschirr bleibe unberührt. Bestenfalls seien die Artikel in Notzeiten für den Verkauf bestimmt. Das exponierte Kapital kann beliebig durch den Erhalt von Gaben aufgestockt werden, womit es zu einer von Männern unantastbaren Rücklage und potentiellen Aussteuer für die eigenen Töchter wird. Diese Form der Zurschaustellung von Besitz findet in den besuchten Dörfern nur

²²¹ Zu Burkina Faso beschreiben BASSOLET/OUOBA (1989:39) das gleiche Phänomen.

zum Anlass von Tauf- und Hochzeitszeremonien statt. An diesem Tag lässt sich somit auf einen Blick ablesen, was sonst unter Verschluss gehalten wird: der Großteil des Besitzes einer Frau. Dies mag erstaunen in einer Gesellschaft, in der die Akkumulation ökonomischen Kapitals eher hinter verschlossenen Türen verläuft. Wo sonst niemand so recht weiß, wie viel der andere besitzt, wird auf einmal allen Gästen das Taxieren des eigenen Wohlstandes ermöglicht. Was zunächst nicht recht zusammenpasst, lässt sich jedoch einfach erklären: Bei dem Exponat handelt es sich nur selten um den Gesamtbesitz der Mutter. Sie stellt eher ihren Brautpreis und erhaltene Gaben aus und weniger das, was sie über ihre Geschäfte persönlich akkumuliert (natürlich kann sie das Exponat aber beliebig eigenständig erweitern). Das Geheimnis um den persönlichen ökonomischen Erfolg bleibt somit unangetastet bei einem potentiellen Zugewinn an Status und Anerkennung. Der Ehemann kann ihr im Verlauf der Ehe neue Artikel schenken.

Bei diesen Gaben wird deutlich formuliert, ob es sich um Gebrauchsgüter für den Haushalt oder um eine Beisteuerung für die besagte Kapitalanlage handelt. Im letzten Fall werden die Töpfe bei der nächsten Tauffeier den Tisch bereichern, wodurch das ganze Dorf ablesen kann, dass der Mann seine Familie so gut versorgt, dass sogar Raum für zusätzliche Gaben besteht. Mehrfach wurde mir versichert, dass Braut- und Tauf-tische keine Zielscheiben des Neides seien. Schließlich sei die Höhe von Brautpreisen jedermann bekannt, das Vorhandensein dieser Kapitalanlage ein anerkanntes Gut.

3.1.2.3. CONCUBINAGE, SEXUELLE TREUE UND SCHEIDUNG

Die Ausprägung innerfamiliärer Geschlechterdifferenzen drückt sich letztendlich auch im Umgang mit vorehelichen Bindungen (*concubinage*), Treue und Scheidung aus. Intime Beziehungen vor der Eheschließung werden häufig praktiziert und stellen kein Tabu (Yom: *cəryra*) dar, sofern eine Heirat angedacht ist. Wie das Beispiel von Zahia zeigt, stehen junge Frauen dabei jedoch unter Druck, besonders wenn bereits ein gemeinsames Kind gezeugt wurde. Auch junge Männer (und ihre Väter) präferieren im dörflichen Kontext oft eine zügige Eheschließung, was mit der patrilinearen Vorstellung des Mannes als Familienoberhaupt zusammenhängt. Besonders in Nord- und Zentralbenin wird dieses Bild durch den Einfluss des Islam untermauert. Kommt es zur vorläufigen oder endgültigen Trennung, zählt die Nichteinhaltung ökonomischer Pflichten für beide Geschlechter zu der häufigsten Begründungen. Anders als von ROTH (1994) für die Zara in Burkina Faso beschrieben, ist es im vorliegenden Untersuchungsraum einfach, einen Mann zu verlassen. Ebenso unkompliziert ist es, sich scheiden zu lassen, wie auch Adjara erzählt:

„Es sind eher die Frauen, die gehen. Wenn uns ein Mann nicht mehr passt, dann gehen wir. Er steht dann schlecht da, weil er seine Frau nicht halten konnte, aber du nicht. Wenn ein Mann unzufrieden ist, holt er sich andere Frauen ins Haus oder Geliebte. Wenn eine Frau unzufrieden ist, dann geht sie und sucht ihr Glück woanders“ (BG, 020120).

Frauen verlassen häufiger ihre Männer als umgekehrt.²²² Diese Tendenz wurde mir immer wieder von Männern und Frauen verschiedener Altersgruppen bestätigt. Codou BOP (1996) zeigt für Dakar in Senegal, dass drei Viertel der Scheidungen von Frauen vollzogen werden, die meisten aus den oben genannten Gründen. Auch im eigenen Gasthaushalt wurde der erste Sohn von seiner jungen Frau verlassen, weil sie mit seinem Verdienst und dem Fehlen eines eigenen Zimmers nicht einverstanden war. Sie kehrte nach zwei Jahren zurück und wurde gemeinhin als seine erste Frau anerkannt, obwohl der Sohn inzwischen eine weitere Frau geheiratet hatte. Diese rückte demnach auf Platz zwei, worauf sie eifersüchtig und zornig reagierte. Dieses emotionale Verhalten wurde von den Älteren scharf verurteilt.

Getrübt wird der Entschluss zur Scheidung für Frauen in Bougou durch das einhergehende Erlöschen ihrer Ansprüche auf die eigenen Kinder, was auch im Falle des Todes ihrer Ehemänner einsetzt. Stirbt beispielsweise ein junger Ehemann, verbringt die Frau sechs Monate unter Aufsicht, die Familie kontrolliert, dass keine erneute Schwangerschaft eintritt. Sie kehrt anschließend zu ihren Eltern zurück. Wie bei der Scheidung hat die Frau nur so lange Anspruch auf ihre Kinder, bis diese nicht mehr gestillt werden.²²³ Besonders Söhne muss sie in der Regel ‚zurücklassen‘, generell kann sie beim Familienvorstand die Bittstellung äußern, eines oder mehrere Kinder behalten zu können. Viele Frauen betonten, der Verlust eines Kindes sei kein Grund dafür, bei einem Mann zu bleiben, der einen nicht adäquat versorge. Entscheidend sei, dass das Kind gut aufgehoben sei, und man erhalte ja kein Besuchsverbot. Zweifle man allerdings an der guten Versorgung des Kindes, sei es ratsam, heimlich mit ihm zu flüchten (Rhabiadou, BG, 010620).

Insgesamt erfolgt eine Trennung oder Scheidung im lokalen Kontext schnell und unbürokratisch.²²⁴ Gemeinsamer Besitz ist selten, das eigene Bündel schnell geschnürt. Da zum anerkannten Status einer Ehefrau nicht nur eine eigene Kochstelle gehört, sondern auch der eigene Schlafraum, sind persönliche Bereiche auch physisch getrennt. Intimität vollzieht sich ausschließlich hinter verschlossenen Türen, über Liebe sprechen besonders

²²² Siehe auch: FLEISCHER/HELLER (1978), KASMANN/KÖRNER (1992).

²²³ Die Meinungen zu diesem Punkt gingen bei den Gesprächspartnern und -partnerinnen teils auseinander. Andere Varianten waren: „mit fünf Jahren“, „wenn der Sohn das Alter der Einschulung erreicht hat“ oder „wenn der Junge seinen Arm über den Kopf legt und dabei mit den Fingern das gegenüberliegende Ohr berühren kann“.

²²⁴ Vgl. FREY-NAKONZ (1984), KASMANN/KÖRNER (1992).

ältere Frauen verhalten. Im Falle einer Wertschätzung des Ehemannes schwenkte das Thema immer dazu über, seine Fähigkeiten als Ernährer, seine Besonnenheit oder seinen Sinn für eine friedliche Familienverwaltung zu rühmen. Die hochgradige Individualität erwachsener Haushaltsmitglieder drückt sich auch bei dem Thema sexueller Treue aus, dem offen begegnet wird. Außereheliche Beziehungen von Ehemännern zu unverheirateten Frauen stellen in Bougou eine häufige und enttabuisierte Praxis dar. Hieraus resultiert ein möglicher Lebensabschnitt von Frauen als Liebhaberinnen.²²⁵

Außereheliche Liebesaffären einer verheirateten Frau hingegen sind mit einem Tabu belegt. Eine solche Frau wird im Yom abwertend als *zaraba tɛɛ* bezeichnet, als „die, die es liebt, andere zu betrügen“. Wird ihr Handeln aufgedeckt, muss sie und auch ihr Liebhaber mit einer Strafe (Yom: *sarəkanə*) rechnen. Dieses geschlechtsspezifische Ungleichgewicht in der Bewertung außerehelicher Affären begründeten Frauen und Männer häufig mit dem Risiko, dass aus dem ‚Fremdgehen‘ einer Frau ein Kind entstehen könne, das der Ehemann dann versorgen müsse oder verstoßen könne. Üblicher hingegen ist die Existenz von „nichtsnutzigen Kindern“ (*bə-caŋa*: Kind, nichtsnutzig/nichts wert) wie Leilatou, die aus Liebesbeziehungen unverheirateter Paare entstehen.²²⁶ Als unverheiratete Frau, so erzählte mir Safiatou (S.), schade man niemandem, wenn man mit einem verheirateten Mann eine sexuelle Bindung eingehe. Und man verliere dabei nicht sein Gesicht. Man könne allerdings auch nicht viel mehr erwarten als regelmäßige, kleine Geschenke.

K.: „Und als du verheiratet warst? Hatte dein Mann da Freundinnen?“

S.: „Oi [*Ausruf*]? Jede Menge. Bei uns ist das so. Das ist etwas Natürliches hier. In unserer Region suchen sich Ehefrauen keinen Freund, das gefällt dem Ehemann nicht, denn der andere könnte dir ein Kind machen. Dein Ehemann, der kann auch zehn oder mehr haben. Bei uns ist es Brauch, dass der verheiratete Mann Freundinnen hat. Aber die Frau nur dann, wenn sie nicht verheiratet ist.“

K.: „Und wenn du’s trotzdem machst?“

S.: „Wenn ich zum Beispiel einen Typen sehe, der verheiratet ist, werden sie ihn fangen, sie werden ihn gut schlagen und er wird ein Schaf bezahlen. Mit mir werden sie nichts machen. So ist das, so war es immer.“

K.: „Und wenn dein Mann seiner Freundin ein Kind macht?“

S.: „Ja, das hat er mir auch gemacht. Dann ist er ja der Vater, also ist das nicht so schlimm. Das ist einmal passiert, da ist ein Kind und so ist es eben. (...) Wir haben es zu uns genommen und ich habe mich drum gekümmert. Aber dann sind sie gekommen und haben es geholt. Sie sagten, ich würde sonst Neid gegen seine Mutter anrichten [*faire la jalousie*:

²²⁵ Yom: *təra*.

²²⁶ Mit diesem Begriff werden zudem Kinder allein erziehender Mütter bezeichnet, die nicht verheiratet sind.

schadhafte Okkultismen praktizieren]. Sie haben sie zu der kleinen Schwester unseres Mannes gebracht, da ist sie dann aufgewachsen.“

K.: „Wenn eine Frau gegen die Freundin ihres Mannes über das Kind Neid macht, dann ist sie ja vielleicht doch eifersüchtig?“

S.: „Aber nicht auf den Sex, sondern auf die Geschenke“ (BG, 020115).

Aus dieser Ehe geht Safiatou als Witwe hervor und nimmt in der folgenden Zeit mehrmals die soziale Position einer Liebhaberin ein. Weitere, uneheliche Kinder kommen hinzu. Schließlich sucht ihr großer Bruder²²⁷ einen neuen Ehemann, denn sie sei zu jung zum Alleinsein. Er übernimmt damit die Zuständigkeit des gemeinsamen verstorbenen Vaters. So kommt es, dass sich ein wohlhabender Seher aus Bougou für Safiatou interessiert und um ihre Hand anhält. Nach offizieller Heirat gelangt Safiatou so nach Bougou, um dort ein, wie sie sagt, gutes Leben an der Seite eines guten Mannes zu führen, der „immer genügend Geld hatte, damit wir satt wurden. Ob er seiner Freundin ein Geschenk machte, das war mir egal“ (BG, 010710).²²⁸ Safiatous Beispiel zeigt, wie viele unterschiedliche soziale Positionen eine Frau im Laufe ihres Leben einnehmen und prägen kann und verweist erneut auf den hohen sozialen Mobilitätsgrad von Erwachsenen. Außereheliche Liebesaffären klassifiziert WANZALA zu Namibia als „neu konstruierte Formen der Polygynie“ (2001:144), was sich im vorliegenden Untersuchungskontext nicht bestätigen lässt. Von allen Ehefrauen im Dorf, mit denen ich über das Thema sprach, wurde dieses Arrangement als althergebracht akzeptiert. So auch von meiner Dolmetscherin Adjara (A.).

A: „Das machen doch fast alle Männer, und es war immer so, da kannst du die Großeltern fragen. Es zeigt, dass ein Mann potent ist. Ich habe ja nur eine Nebenfrau und die ist seit über einem halben Jahr weg. Und ich habe einen Säugling, da ist doch klar, dass ich nicht die Einzige bin? Ich weiß, wann sie kommt und dann gehe ich raus. Nachher kehre ich zurück und wasche die Laken aus, also das tue ich schon, so ist es besser.“

K: „Warum wäscht du nach der Vereinigung von Sabirou mit seiner Liaison selbst die Laken?“

A: „Es ist nicht Nouhoums Aufgabe und die Frau hat in unserem Haushalt sonst nichts zu suchen. Sie kriegt zwar Geschenke, aber dass sie anfängt, unsere Wäsche zu waschen, das geht nicht.“

K: [*grinst*]: „Also ich wäre schrecklich eifersüchtig ...“

A.: [*lacht*]: „Echt? [*lacht wieder*] Nein, das ist was für monogame Frauen. Wir sind neidisch, wenn die andere mehr Geschenke kriegt oder der Mann sie nachts bevorzugt. Aber sonst ist das kein Problem“ (BG, 010718).

²²⁷ Es handelt sich um die Geschwisterrelation *même pere, même mère* (gleicher Vater, gleiche Mutter). Wie oben erwähnt stellt sie die engste familiäre Bindung dar, die zwischen Geschwistern existiert.

²²⁸ Interessant ist an dieser Ehe u. a., dass der „*charlatan*“ bei Eheschließung bereits sehr alt war. Es entstand kein Kind, bis er Heilkünste einsetzte und sie ihm einen Sohn gebar. „Eine Ehe ohne Kinder, das ist keine Ehe“, resümierte Safiatou diese Unternehmung.

Das Beispiel bezeugt, wie klar Rechte und Spielräume von Liebhaberinnen definiert sind, was sich hier in dem Tabu ausdrückt, an der Verrichtung häuslicher Pflichten teilzuhaben (Wäsche Waschen). Es handelt sich also nicht um eine neu konstruierte Form der Polygynie, sondern eher um ein althergebrachtes Arrangement. Die Nachfrage bei Adjaras Großeltern bestätigte ihre Aussage, es handle sich um eine etablierte, „alt hergebrachte“ Praxis. Interessant ist in ihrer Erzählung die Rolle der Fertilität: Stillende Mütter unterliegen einem Sexualtabu, das heißt, sie dürfen nach der Geburt ihres Kindes im Schnitt zwei Jahre lang keinen Geschlechtsverkehr haben.²²⁹ Die Nebenfrau von Adjara (und natürlich auch der gemeinsame Ehemann) hielten dieses Tabu nicht ein. Der Vorfall ereignete sich wenige Wochen nach meiner Ankunft. Knapp vier Monate später waren Mutter und Kind auf einmal über Nacht verschwunden. Ausführlich wurde mir dargelegt, Scham habe sie zur Flucht verleitet, denn sie habe sich „schwängern lassen, obwohl sie noch ein Kind auf dem Rücken trage“ (Adjara, BG, 010909). Im Dorf wurden ihr dafür einhellig Unverständnis und Missbilligung gezollt, denn der Tabubruch geht auf das Konto der Frau und bringt Schande über eine junge Mutter. Geht daraus eine Schwangerschaft hervor, spitzt sich der Skandal zu.

Adjara war von dem Vorfall doppelt betroffen: Nicht nur hatte die Nebenfrau ihr Haus ins Gerede gebracht, sondern jetzt hatte sie auch den Haushalt alleine zu führen. Eine fatale Folge war, dass Reisen auf umliegende Märkte jetzt nur noch sehr begrenzt möglich waren, da Adjara nun jeden Tag kochen musste. Erst in dieser Phase begann Adjara, mir gegenüber verärgert über die Nebenfrau zu sprechen. Die Fortsetzung dieser Geschichte bezeugt, dass soziale Sanktionen nach Ablauf eines wohl definierten Zeitraumes durchaus zum Abschluss kommen. Die schwangere und stillende Nebenfrau war über Nacht verschwunden und hatte den wenige Monate alten Säugling zurückgelassen. Er starb kurze Zeit später, was im Dorf große Wut erzeugte. Als ich im Oktober 2004 ins Dorf zurückkehrte, war die Nebenfrau plötzlich wieder da, an ihrer Seite das neue Kind. Adjara sagte mir, sie sei trotz der Unruhen sehr glücklich, dass sie nun wieder zu zweit seien. Der Hausfrieden sei wieder hergestellt. Eifersucht, Wut oder Neid treten in diesen Geschichten nicht bezüglich einer Konkurrenz um die Liebe des Ehemannes auf, sondern dann, wenn persönliche soziale und ökonomische Nachteile entstehen.

²²⁹ Dieses Tabu findet in Westafrika weite Verbreitung, siehe z. B. bereits LALLEMAND (1981) zu Kotokoli-Frauen in Togo oder ROOST VISCHER (1997b) zu Mossi-Frauen in Burkina Faso.

3.1.2.4. PARTNERLOSIGKEIT UND VERWITWUNG

Partnerlosigkeit und Verwitwung führen zu erhöhter Vulnerabilität, denn auch wenn individuell akkumuliert wird, sorgen doch zahlreiche innerhäusliche Gütertransfers (besonders von Nahrung) für einen Warenausgleich im individuellen Lebensalltag. Die Familie stellt einen wichtigen Adressat in Krisenzeiten und bei der Altersversorgung dar. Der berühmte Ausspruch von Hambate Bâ: „Mit jedem Greis, der stirbt, verbrennt in Afrika eine Bibliothek“, würde im dörflichen Kontext wohl nur dann auf Frauen anwendbar sein, wenn er wie folgt lauten würde: „Mit jeder verheirateten oder verwitweten Greisin, die stirbt, verbrennt in Afrika eine Bibliothek.“ Sprich: Die Anerkennung von Weisheit geht mit der Prämisse einher, dass alte Frauen ein ‚ordentliches Leben‘ geführt haben. Erst dann nähern sie sich im Alter dem Status von Männern an, was mit einem Autoritätsgewinn einher geht. Natürlich gibt es Ausnahmen, wozu besonders allein stehende Seherinnen in hohem Alter zählen.

Partnerlosigkeit stellt besonders für junge Frauen und Witwen zunächst einen Statusverlust dar. Er geht besonders dann mit einer erhöhten ökonomischen Vulnerabilität einher, wenn sie keine Brüder haben, die sie aufnehmen und mitversorgen. Prekär wird die Situation alter Menschen, wenn sie aus dem ökonomischen Leben ausscheiden. Die Aufnahmespflicht gegenüber Menschen im Greisenalter fällt vorrangig auf ihre eigene Abstammungslinie zurück, so dass Greise und Greisinnen vorzugsweise von Mitgliedern ihrer Ursprungsfamilie gepflegt werden. Eine Alternative stellt die Pflege alter Menschen durch Ehepartner und -partnerinnen dar, was besonders in polygynen Familien erneutes Konfliktpotential birgt: Die Umverteilung der Mehrbelastung kollidiert mit der Strategie autonomer Kapitalakkumulation. Versorgt der gemeinsame Ehemann beispielsweise seine älteste Frau, sinken seine Beiträge für die anderen Frauen, was Unzufriedenheiten schüren kann. Besonders für junge Nebenfrauen stellt diese ‚unrentable‘ Situation einen möglichen Anlass dar, in den Status der Partnerlosigkeit zu wechseln und den Hof zu verlassen. Bleiben Männer alleinstehend zurück, führt dies zwangsläufig zu deutlichen Änderungen ihrer innerhäuslichen Aktivitäten. Der 30-jährige Mechaniker Regis aus Bougou etwa wurde von seiner Frau verlassen. Er berichtet:

„Wenn es hier eine Frau gäbe, das wäre gut. Ich fege alle drei Tage und ich spüle und koche selbst, anstatt Geld zu verdienen. Es ist mir egal, was die anderen sagen, es ist besser, als im Schmutz zu leben. Die Wäsche macht eine Frau aus dem Dorf jede Woche für 600 bis 1.200 Francs und holt auch das Wasser“ (Regis, BG, 010606).

Regis ist ein Fon, seine Ursprungsfamilie lebt weit weg im Süden. Da Regis nicht mehr bei seinem Vater wohnt, hat er weder Zugriff auf ein familiäres, noch auf ein be-

nachbartes verwandtschaftliches Netzwerk. Sidi, ein 69-jähriger Witwer, bezeichnet sich als Witwer und blickt auf fünf (Ehe-) Beziehungen zurück. Im Dorf munkelt man, mit ihm habe es keine Frau lange ausgehalten, er sei verlassen worden. Böse Zungen führen dies auf eine Spielsucht zurück, die ihn Kopf und Kragen kostete. Sidi hingegen sagt, er lebe gern allein. Schlussendlich wird er von der Dorfbevölkerung hinter vorgehaltener Hand der Unfähigkeit bezichtigt, die Aufgaben eines Familienoberhauptes erfüllen zu können. Die direkte Assoziation zwischen solitärer Residenzform, Armut (Spieler) und sozialer Unfähigkeit stellt ein Motiv dar, das ihn als ‚ganzen Mann‘ disqualifiziert und auf den entscheidenden Ebenen ökonomischer und sozialer Kompetenz in eine marginalisierte Außenrolle drängt.

Eine Sondergruppe allein Stehender stellen in Bougou drei Prostituierte dar (zwei geschieden, eine getrennt). Darunter auch die 26-jährige Ghanesin Aisha. Sie lebt mit ihren zwei Kindern in Nachbarschaft zu ihren Kolleginnen in einer gemieteten Hütte unweit vom Marktplatz. Aisha erzählt, diese Wohnlage sei günstig, da die Kundschaft größtenteils aus Marktbesuchern bestehe. Die anderen beiden Frauen mussten ihre Kinder beim verlassenen Ehemann zurücklassen. Als Trennungsgrund von ihren Männern geben alle drei Frauen Zwistigkeiten im polygynen Haushalt an sowie ihre Verweigerung, sich dem Mann zu unterstellen. Nur Fatima, die älteste der drei Frauen, verfügt als Hellseherin über ein zusätzliches Einkommen. Sie ist auch die Einzige, deren Kinder ihr aus Togo Geld schicken und die genug sparen konnte, um sich ein eigenes kleines Haus zu errichten. Fatima ist mit ihren Tätigkeiten zufrieden. Niemals werde sie zu ihrem Mann zurückkehren, könne sich aber – wie die beiden anderen Frauen auch – eine erneute Eheschließung vorstellen.

Während diese Frauen ihren Status als allein Stehende bewusst aufrecht erhalten, erlangen ihn andere durch den Tod ihres Ehemannes. Verwitwung führt für Frauen besonders in polygynen Familien zu einem einschneidenden Wandel der Lebensbedingungen: Stirbt der Mann, löst sich die Familie in den meisten Fällen auf. Stirbt hingegen eine seiner Frauen, läuft alles weiter wie gehabt. Eine andere Subgruppe stellen geschiedene Frauen dar. Zu ihnen zählt in Bougou Alia, die 64-jährige Kotokoli-Frau, deren Kindheitserfahrungen als *jeune fille à charge* uns bereits in Kapitel 3.1.2.1 begegneten. Mag der Status einer allein Stehenden auch geringer sein, Alia hat nach zwei schwierigen Ehen schlichtweg keine Lust mehr auf eine erneute Partnerschaft. Ihre Geschichte bezeugt ein vielfach beschriebenes Phänomen: Neid und Streitereien zwischen polygynen Ehefrauen können zum Entschluss des Fortgehens führen (vgl. auch ROOST VISCHER

1997b:96). Sie zeigt auch, was in der Literatur weitaus seltener Beachtung findet, nämlich wie untrennbar diese so häufig stattfindenden Brüche in Residenzfamilien mit Hexerei(verdacht) einher gehen. Es ist dabei irrelevant, ob Hexerei oder Schadenszauberei als Erklärungsmuster dient oder real praktiziert wurde. Was zählt, ist der unmittelbare Zusammenhang zwischen okkulten Glaubensmustern und Praktiken einerseits und sozialen und ökonomischen Entscheidungen andererseits. Warum Alia also keine Lust mehr auf eine neue Ehe hat, schildert sie wie folgt:

„Meinen ersten Mann hat mein Vater ausgesucht, ein Foodo. (...) Er konnte nichts außer das Feld bestellen. Er hat mich viel, viel arbeiten lassen. Dauernd musste ich auf dem Feld helfen, und so konnte ich nichts verdienen. (...) Als ich zu ihm kam, war schon eine Frau da. Sie war nicht eifersüchtig, es war gut zwischen uns. Dann kam die Dritte und er produzierte Eifersucht wie eine Frau. (...) Er kann zum Beispiel etwas aus der Stadt mitbringen, aber es ist immer nur für die dritte Frau. So hat der Streit mit ihm angefangen.

Sie war älter, aber ich war vor ihr da. Ich war nicht zufrieden mit ihm. Deshalb bin ich gegangen, zurück zu meinen Eltern nach Togo. Da habe ich einen anderen kennen gelernt. (...) Als ich den Ersten verließ, sagte ich nichts, ich bin einfach gegangen. Er ist mir nachgekommen und hat mit meinem Vater diskutiert. Man hat entschieden, dass er im Unrecht ist, nicht ich. Das war dann die Scheidung. Die Zeremonie mit dem anderen war genauso wie die erste, der Mann bringt vier *pagnes*, Kola und Geld. Wie viel Geld, das kann ich nicht wissen, das weiß nur mein Vater.

Mit dem zweiten Mann, da war ich die dritte Frau. Dann kam die vierte, dann die fünfte. Mit den ersten Frauen, das ging nicht gut. Besonders mit der zweiten. Sie tat mir nichts, aber sie beschwerte sich immer bei ihm, warum er mich geholt habe. Ich habe dort fünf Kinder gekriegt. Ich verdiente Geld, aber ich sah es nicht. Ich wollte selbst Geld verdienen. So bin ich hier in Bougou gelandet, und jetzt kann ich endlich in Ruhe mein Geld machen“ (BG, 020111).

Alia gelangte über ihre Schwester nach Bougou, die dorthin verheiratet wurde. Beide Ehen verließ Alia wegen Streit und Neidereien zwischen den Nebenfrauen. Erst nach einigen Sitzungen erzählt sie eines Abends, dass sie bei der Geburt ihres fünften Kindes fast gestorben sei. Ich fragte, ob sie Angst davor gehabt habe, verhext zu werden. Erst dann antwortete Alia (A):

A.: „Ach ja. Wegen der Hexerei bin ich gegangen. Ich war bei *charlatans* und sie sagten mir, wenn du dort bleibst, wirst du sterben. (...) Die zweite Frau hatte einen *gris-gris* [magisches Produkt] gemacht und auf dem Friedhof verbuddelt. Dabei rief sie meinen Namen aus, dass wenn ich noch mal ein Kind kriegen werde, sei dies mein Tod. (...) Die Leute haben das verstanden und meinem Mann gesagt. Er hat sie vertrieben. Aber ich bin trotzdem weggegangen, denn sie hätte mich getötet, so oder so.“

K.: „Konntest du keinen Gegen-*gris-gris* anfertigen lassen?“

A.: „Nein, das konnte ich dort nicht finden, ich kannte die Leute nicht gut. Wenn du nicht daheim bist, ist es schwierig, die richtige Person zu finden.“

K.: „Warum wollte sie dich töten?“

A.: „Ich weiß nicht. Sie wollte, dass ich sterbe. Man sagte mir, das Geld, was ich mit dem Handel verdient habe, man sagte, dass sie es war, die es mit einem *gris-gris* genommen hat.“

K.: „Wie hat sie das gemacht?“

A.: „Der *charlatan*, zu dem sie ging, kannte meinen Mann. Und der hat es meinem Mann geflüstert. Er sagte ihm, gestern hat man hier jemanden beerdigt. Dort liegt ein *gris-gris* begraben, den musst du fortholen, sonst wird sie sterben. Die Frau hatte ihm 50.000 Francs gegeben, um mich zu töten. Aber Gott sei es gedankt, der *charlatan* hat geredet, sonst wäre ich jetzt tot. Verstehst du jetzt, warum ich nie wieder dorthin zurückkonnte? Sie war ja noch im Dorf. (...). Ich bin geflüchtet, ich war gar nicht recht bei mir. Es war hart, zu Fuß mit den Kindern. Aber heute geht es mir gut. Ich bin ruhig. Ich habe ein wenig Geld gemacht, ich schaue meine Kinder an wie sie wachsen, das ist alles. Aber glaube mir, heiraten werde ich nicht mehr. Es ist besser so, wie es ist“ (BG, 020122).

Der weiter oben geschilderte, verbreitete Wunsch von Witwen, durch eine erneute Heirat sozialen und ökonomischen Rückhalt sich erwerben, wird hier von traumatischen Begegnungen mit okkulten Praktiken zwischen Nebenfrauen überlagert. In diesem Falle führen lebensbedrohliche Hexereierfahrungen dazu, dass eine Frau die Handlungsoption einer unsicheren, mehr oder weniger auf sich allein gestellten Lebenssituation präferiert.

3.1.3. UNTER EINEM DACH?

Wo Kohabitation derart konfligierend verlaufen kann, stellt sich die Frage, wie dies mit der kommunitären Logik zu vereinen ist, die in der Literatur vielfach als zentrales Merkmal (west)afrikanischer Haushalte beschrieben wird. Schlüsselbegriffe wie die *solidarité familiale* kollidieren besonders in polygynen Haushalten gehäuft mit individueller Konkurrenz. Gleichzeitig begegnen wir Klatsch, Ächtung und Hexerei als Strategien sozialer Kontrolle. Die Tragweite, mit der diese Lebensbedingungen ökonomisches Entscheidungshandeln beeinflussen und strukturieren, lässt sich aber erst dann erschließen, wenn man Handeln in Bezug zu strukturellen Rahmenbedingungen der innerhäuslichen sozialen Organisation stellt. Daraus resultieren zwei Fragen: Wer lebt mit wem unter einem Dach? Und wie sind die einhergehenden Rechte und (Beitrags-)Pflichten verteilt?

3.1.3.1. RESIDENZFORMEN

Aus der Vielfalt lokaler Residenzformen resultieren unterschiedliche Handlungsoptionen für einzelne Akteure und Akteurinnen. Je nach Haushaltstypus können zum Beispiel Status und Rechte der Mitglieder variieren. Im Folgenden möchte ich meine im Theorie-teil (Kap. 1.2.2) formulierte Annahme erhärten, dass ein übergreifendes Konzept vom Haushalt als die kleinste ökonomische Einheit zu kurz greift und für eine Analyse sozio-ökonomischer Strategien der beninischen Bevölkerung nicht ausreicht. Eher handelt es sich um Überlebensgemeinschaften,²³⁰ in denen Mitglieder zwar kooperieren, doch be-

²³⁰ Vgl. ROTH (1992:69).

sonders im Falle polygyner Zusammenschlüsse hochgradig individuell wirtschaften. Welche Residenzformen lassen sich identifizieren, welche Grundstrukturen erkennen? Diese Frage muss beantwortet werden, bevor innerhäusliche Organisationsstrukturen beschrieben werden.

Das multiethnische Fokusdorf Bougou eignet sich dazu hervorragend, da es aufgrund seiner hohen Dynamik, ethnischen Vielfalt und Größe alle wesentlichen Residenztypen Benins beherbergt. Interethnische Heiraten gehören zum Alltag und damit multiethnische Residenzfamilien ins Dorfbild. Allein in meiner Gastfamilie wurden vier Sprachen gesprochen. An der enormen Sprachenvielfalt scheiterte der Versuch, Statusgefüge, Macht- und Aufgabenverteilungen unter Mitgliedern adäquat terminologisch zu erfassen. Zwar werden im Yom männliche Haushaltsvorstände in Fremdzuschreibungen anderer Mitglieder häufig mit dem feststehenden Ausdruck *saaya te* (Haus, Vater) benannt. Der Versuch, Eigenbezeichnungen für das Gehöft und den Chef sinnvoll zu klassifizieren, schlug jedoch fehl. Häufig benannten Haushaltsvorstände ihre Gehöfte ethnien- und geschlechtsübergreifend mit einer Kombination aus „bei“ und dem Namen des Chefs, zum Beispiel *Gomina te* (Lokpa: bei Gomina) oder *Gomina katunga* (Foodo: bei Gomina). Oft trat auch die Verwendung des Wortes „Haus“ im morphologischen Sinne des Gehöftes auf (z. B. *saaya Moussa*, Yom: Das Haus von Moussa). Andere Chefs wiederum benannten ihre Wohnstätte mit einem Eigennamen in Referenz an ihre Berufsgruppe (z. B. *kulo te*, Lokpa: beim Schmied).

Die Begriffe Gehöft und Residenzeinheit werden im Folgenden synonym als fest umschriebener geographischer Ort definiert, an dem 1-n Menschen zusammenleben und sich gemeinsam einen Hof teilen. Da in einem Gehöft mehrere Chefs auftreten können, stellte sich die Frage nach einer Haushaltsdefinition. Wie bereits im Theoriekapitel (Kap. 1.2.3) erwähnt, lautet sie auf Grundlage der Umfrage mit allen Haushaltschefs und teilnehmender Beobachtung wie folgt: Es handelt sich um einen Haushalt, wenn zwei der drei folgenden Kriterien zutreffen: gemeinsamer Speicher, gemeinsame Küche, gemeinsame Feldwirtschaft. Der Dorfchef von Bougou II und sein Bruder wohnen beispielsweise mit ihren Familien unter einem Dach, kohabitieren also in einem Gehöft. Doch es wird getrennt gewirtschaftet, die Ernte in verschiedenen Speichern gelagert und auch die Küchen liegen separat. Zudem klassifizieren sich beide Männer als Haushaltsvorstand. In diesem Beispiel sind also per definitionem zwei Haushalte innerhalb einer Residenzeinheit anzutreffen.

Jeder Haushalt stellt zwar eine übergeordnete, hierarchisch organisierte Gemeinschaft mit einem (meist männlichen) Vorstand an der Spitze dar, doch der Grad der Abhängigkeit und Eingebundenheit der Mitglieder in kollektive ökonomische Sicherungsstrategien variiert oft stark. Sie können zum Beispiel Untereinheiten bilden, die trotz ihrer Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft derart autonom wirtschaften, dass nur noch ein sehr geringer Teil der ökonomischen Existenzsicherungsstrategien auf Haushaltsebene koordiniert wird. Viel effizienter als eine Fokussierung des Haushaltes erscheint deshalb eine Betrachtung individueller Handlungen unter Berücksichtigung dieser dynamischen Beziehungskonstellationen als (strategische) Gruppen. Mitglieder können relationale (Verwandschafts-)Beziehungen und Gruppenidentitäten mit anderen Residenzmitgliedern teilen, müssen dies aber nicht tun. Die verwitwete Schwester des Chefs des Fokushaushaltes etwa kochte nicht nur allabendlich für sich selbst, sondern agierte (mit Ausnahme unregelmäßiger Gaben seitens ihres Bruders) ökonomisch weitestgehend unabhängig vom Hofgeschehen. Darüber hinaus vermietete mein Gastvater einen ehemaligen Stall des Gehöfts an Saisonarbeiter oder Händler, die teils monatelang bei uns verweilten. Sie wirtschafteten gänzlich autark, obwohl sie unter dem Dach eines einzigen Vorstandes lebten und zum Beispiel am täglichen Wasserkonsum partizipierten.

Eine wichtige strategische Gruppe stellen Ehegemeinschaften dar, an deren Spitze kohabitierende Söhne stehen. Sie bilden Kernfamilien innerhalb der Residenzeinheit und unterstehen in vielen Bereichen der Autorität des Haushaltsvorstandes. Ein Sohn kann dabei monogam leben, sein Vater polygyn und umgekehrt, was erneut die Schwierigkeit belegt, einem so genannten Haushalt eine einzige Familienstruktur zuzuweisen. BAKO-ARIFARI (2001) schildert das Auftreten weiblich angeführter Haushalte in vier Vergleichsdörfern der Präfektur Borgou als Ausnahmefall. Lediglich zwei bis drei Witwen oder Geschiedene wurden pro Dorf registriert. Ähnliches gilt auch für das kontrastive Vergleichsdorf Pélébina, wo zum Erhebungszeitpunkt nur fünf Prozent aller Haushaltsvorstände weiblich waren. In Bougou hingegen wird gut ein Sechstel aller Haushalte von Frauen angeführt (15%, n=402). Bei der Hälfte handelt es sich um Witwen, bei vierzig Prozent um Frauen in Distanzehe und bei zehn Prozent um ledige oder geschiedene Frauen.

Unter den von MANDEL befragten Frauen leben vor allem solche in Distanzehe, die als erste Frauen einen polygynen Haushalt verließen, weil jüngere Frauen nachrückten (2001:138). Dies gilt auch für die Bewohnerinnen von Bougou. Im Vergleich zur kolonialen und postkolonialen Phase konstatiert MANDEL für Benin insgesamt einen Anstieg

weiblicher Single-Haushalte. Sie führt dies nicht nur auf Migrationsprozesse zurück:

„Despite diminishing economic opportunities, women’s financial responsibilities within the household have not decreased. Rather they have intensified as women became increasingly independently responsible for meeting their own and children’s livelihood needs. This is reflected in both urban and rural areas” (2001:32).

Anders als von BAKO-ARIFARI (2001) für Bariba-Frauen im Département Borgou geschildert, lebt die Mehrheit der allein stehenden Frauen in Bougou nicht mit einem Mann (z. B. ihrem Sohn oder Bruder) zusammen, der die eigentliche Funktion des Haushaltsvorstandes übernimmt. Wie das Beispiel von Alia und Safiatou gezeigt hat, formulierten auch nicht alle allein Stehenden (aus verschiedenen Gründen) die Hoffnung, erneut zu heiraten. Residenzeinheiten setzen sich aus 1-n Haushalten zusammen. Wie im Methodik-Kapitel geschildert, umfasst das vorliegende Untersuchungssample in Bougou 52 Haushalte mit jeweils einem männlichen oder weiblichen Vorstand (insg. 483 ps.). Dieses Sample repräsentiert das Gesamtdorf mit 402 Residenzeinheiten (mit insg. 429 Haushalten) bezüglich der prozentualen Verteilung von Geschlecht und familiärem Status der Haushaltsvorstände.²³¹ Von allen verheirateten Haushaltsvorständen lebten 57 Prozent der Männer in monogamer Ehegemeinschaft,²³² wobei nur knapp die Hälfte angab, noch nie mit mehreren Ehefrauen zusammengelebt zu haben.

Die Polygynierate (Zahl verheirateter Frauen pro verheiratetem Mann) beträgt im repräsentativen Sample durchschnittlich 1,2 Frauen pro Mann. Dieser Wert nähert sich Schätzungen von KASMANN/KÖRNER, wonach die Rate in Westafrika 1,3-1,5 Frauen pro verheiratetem Mann betrage. Die Häufigkeit der Konstellation von einem Mann und zwei Frauen in polygynen Ehen wird hier auf zwanzig bis vierzig Prozent geschätzt (1992:32). In Bougou traf diese Ehesituation zum Erhebungszeitpunkt hingegen auf die Hälfte aller polygyn verheirateten Haushaltsvorstände des Samples zu (n=17). Die andere Hälfte splittete sich in Männer, die eine Ehe mit drei (24%), vier (18%) oder sechs Ehefrauen (6%) führten. Besonders Ehemänner von mehr als drei Frauen gaben häufig an, dass mindestens eine Frau im *foyer éclaté* lebe, also außerhalb des Gehöfts. Zu beachten ist, dass diese Zahlen hohen Fluktuationen ausgesetzt sind, was mit der hohen Trennungsrate zusammenhängt. Beispielsweise hatte nur etwa Drittel der monogam lebenden

²³¹ Wie in Kap. 1.3.2.2 beschrieben, repräsentiert dieses stratifizierte, disproportionale Sample das gesamte Dorf von 402 Residenzeinheiten. D. h., durch das Stratifikationsverfahren treten Geschlecht und familiärer Status der Hofvorstände im *Master frame* und *Sample frame* anteilig in derselben Häufigkeit auf. Konstant gehaltene Variablen waren bei dem Sampleverfahren Geschlecht und familiärer Status des Haushaltsvorstandes.

²³² Einen nahezu identischen Wert ermittelte KLEIN für das ca. 50 km entfernte Dorf Dendougou. Die Monogamierate betrug hier 58% (2005:131).

Männer noch nie polygyn gelebt. Umgekehrt gab knapp die Hälfte der polygynen Männer an, in ihrem Leben schon einmal nach polygyner Ehe mit nur einer Frau verheiratet gewesen zu sein. Was die (ebenfalls stark fluktuierende) Haushaltsgröße anbelangt, so beherbergte der größte Haushalt 37 Mitglieder, der kleinste eine Person (Ø Haushaltsgröße 9,2 Ps.). Eine seltenere Residenzform stellen Wohngemeinschaften dar, in die sich Einzelpersonen oder Kernfamilien einmieten.²³³ Sie teilen zwar einen Hof und kochen gemeinsam, wirtschaften aber in den vorliegenden Fällen autonom, womit sie als eigenständige Haushalte erfasst wurden.

Die Vielfalt unterschiedlicher Residenztypen zeigt, dass innerhalb eines Gehöfts nicht nur verschiedene Abstammungslinien aufeinandertreffen, sondern sich Haushaltszusammensetzungen generell sehr unterschiedlich gestalten können.²³⁴ Diese Heterogenität findet ihre Entsprechung in einer großen Vielfalt individueller Strategien der Existenzsicherung. Denn obwohl im Inneren der Haushalte Subgruppen und Individuen dynamisch und interaktiv kooperieren, ist ein Teil der ökonomischen Tätigkeiten erwachsener Haushaltsmitglieder deutlich an autonomer Akkumulation ausgerichtet. Dies begünstigt die Etablierung individueller Netzwerke, die über den Haushalt hinausreichen und Plattformen sozialen Austausches darstellen. Ein Beispiel stellt die enge Beziehung virilokal lebender Ehefrauen zu ihrer Ursprungsfamilie dar, wobei abermals Rechte und Pflichten die etablierten Beziehungen definieren.

3.1.3.2. STATUSGEFÜGE, RECHTE, BEITRAGSPFLICHTEN

Ökonomische Handlungsoptionen beinhalten nicht zuletzt individuelle Aushandlungsprozesse, die Sanktionierung von Handeln und die ständige (Neu-) Formulierung von Organisationsprinzipien. Ähnlich verhält es sich mit Pflichten, die zwar normierter, aber auch verhandelbarer Natur sind. In Anbetracht der Fülle von in Bougou praktizierten Haushaltszusammensetzungen und der immensen Heterogenität fallspezifischer Ausprägungen können im Folgenden nur grobe Muster aufgezeigt werden, die im Sinne von Grundtendenzen identifiziert und über Gruppengespräche mit Mitgliedergruppen verifiziert wurden. Erneut sei betont, dass der Status einer einzigen Person wandelbar ist und je nach Interaktionspartner/innen variieren kann (z. B. Allianz vs. Deszendenz). Frauen und Männer sind unitäre Statusinhaber, die hierarchisch zueinander und untereinander in

²³³ Für Zentralbenin wurde diese Residenzform weder von BAKO-ARIFARI (2001) noch von KLEIN (2005) beschrieben, andere Quellen zum Untersuchungsraum liegen zu diesem Themenbereich nicht vor.

²³⁴ Diese Bild bestätigt u. a. ROOST VISCHER zu städtischen Residenzstrukturen in Ouagadougou, Burkina Faso (1997b:48f).

Beziehung stehen.

Es bietet sich an, zunächst generelle Muster geschlechtsspezifischer Pflichtverteilungen in Residenzfamilien zu betrachten: (1.) zwischen Frauen und Männern, in (2.) polygynen und (3.) monogamen Haushalten, (4.) bezüglich Kindern und Jugendlichen und schließlich (5.) in Anbetracht des besonderen Status von Schwiegertöchtern. Bei allen 52 befragten Haushaltsvorständen herrscht starker Konsens darüber, wer im Haushalt welche Pflichten hat. Sich in der Ehe Respekt zu erweisen bedeutet dabei, den eigenen Verpflichtungen nachzukommen. Nichteinhaltung kann dem Familien- oder Weisenrat vorgetragen werden und zum Beispiel zur legitimierten Trennung führen. Derartige Idealverläufe bieten gesellschaftliche Orientierungen, doch ihre Realisierung ist abhängig von persönlichen Interessen, Präferenzen und Beziehungen, Charakteren und vielen anderen Faktoren. Nicht nur die Realität sieht häufig anders aus, sondern befragt man einzelne Haushaltsmitglieder, herrscht auch hier nicht immer Konsens, ohne dass es gleich zu Brüchen kommt. Was die Rechte einzelner Mitglieder anbelangt, sei daran erinnert, dass die patrifokale Sozialstruktur die physische Nähe unter männlichen Verwandten begünstigt, während verheiratete Frauen als ‚Fremde‘ in das Gehöft (und Dorf) des Ehemannes eintreten und daraus ein Machtgefälle resultiert. Es äußert sich vor allem im beschränkten Zugang von Ehefrauen zu den Ressourcen Land und soziales Kapital. Übergeordnet müssen Statusgefüge, Rechte und Pflichten also immer vor dem Hintergrund struktureller und geschlechtsspezifischer Vorgaben betrachtet werden.

(1.) Muster der Pflichtenverteilung zwischen Frauen und Männern

Der Einstiegssurvey mit 52 Haushaltsvorständen umfasst vierzig männliche und zwölf weibliche Vorstände.²³⁵ Die folgende Abbildung zeigt die Altersverteilung aller Mitglieder der befragten Haushalte.

²³⁵ Da wegen Abwesenheiten ein Ersatz-Sample in Kraft trat und Ersatzhaushalte per Random gewählt wurden, verschiebt sich die Stratifikation von 85% Männer und 15% Frauen im Mastersample auf 77% Männer und 23% Frauen im stratifizierten Sample.

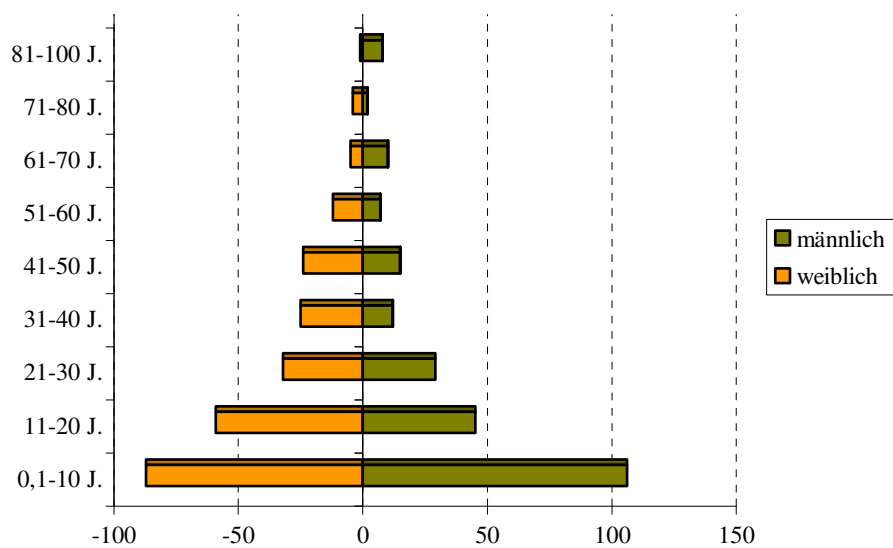


Abb. 10 Altersverteilung im Sample (Bougou, 2000, n =483)

Die Alterspyramide zeigt deutlich, dass es sich um eine junge Gesellschaftsstruktur handelt – 61 Prozent der insgesamt 483 Haushaltsmitglieder sind unter 21 Jahre alt, von denen 40 Prozent das elfte Lebensjahr noch nicht erreicht haben. Die starke Präsenz Minderjähriger korreliert mit emischen Wohlstandsdefinitionen, wonach Wohlstand direkt mit einer hohen Kinderzahl assoziiert wird (siehe dazu ausführlich Kap. 3.2.1). Das Verhältnis zwischen weiblichen (52%) und männlichen (48%) Mitgliedern ist relativ ausgewogen. Da Altersangaben zu älteren Menschen mit Vorsicht zu behandeln sind, lassen sich aus der ermittelten Altersverteilung keine Angaben zur Lebenserwartung machen. Die meisten Befragten zum Erhebungszeitpunkt zwischen 41 und 60 Jahre alt. Die Hälfte aller Männer dieses Alters lebte in polygyner Ehegemeinschaft. Monogamie trat häufiger bei Jüngeren auf (u. a. sind Polyheiraten eine Geldfrage) oder bei Männern über 61 Jahren (erhöhte Sterberate der Partnerinnen). Ledige Frauen und Männer waren unter dreißig, Geschiedene nicht unter vierzig Jahre alt. Zwei Frauen lebten in Distanzehe. Nur neu Personen kamen gebürtig aus Bougou, interethnische Heiratsallianzen traten häufig auf: Innerhalb einer polygyner Ehegemeinschaft wurden bis zu vier verschiedene ethnische Zugehörigkeiten identifiziert, insgesamt bestand über die Hälfte aller Ehen aus interethnischen Konstellationen (53%). Trotzdem herrschte ein gewisser Tenor bezüglich

grundsätzlicher Pflichten von Frauen und Männern.²³⁶

Die größte Anzahl an Nennungen trat auf, wenn männliche Haushaltsvorstände von Pflichten ihrer Frauen berichteten (n=166). Genannt wurden vorrangig häusliche Tätigkeiten wie Kochen, Spülen, Waschen, Wasserholen, Holz sammeln, Fegen und die Versorgung der Haustiere (77%). Die Pflicht, Kinder zu bekommen und zu hüten, fand nur bei vier Prozent der Ehemänner Erwähnung, die Mithilfe auf dem Feld bei zehn Prozent. Die Durchführung eigener ökonomischer Tätigkeiten sahen neun Prozent der Befragten als die Pflicht ihrer Frau(en) an. Umgekehrt verhielt es sich bei der Aufzählung eigener Pflichten. An prominenter Stelle stehen hier Beiträge zur Existenzsicherung in Form monetärer Leistungen (40%) – Geld für die familiäre Gesundheit, Ernährung und Kleidung sowie Schulgeld. So weit das Ideal. In der Praxis überlagern sich nicht nur Zuständigkeiten, sondern vor allem auch Beiträge zur täglichen Existenzsicherung. Im Regionalsurvey wurden die Teilnehmer/innen nach allen Ausgaben des Vortages befragt. Wie die unten stehende Abbildung zeigt, bezahlten beispielsweise Frauen sogar noch mehr Schulgeld als ihre Männer.²³⁷

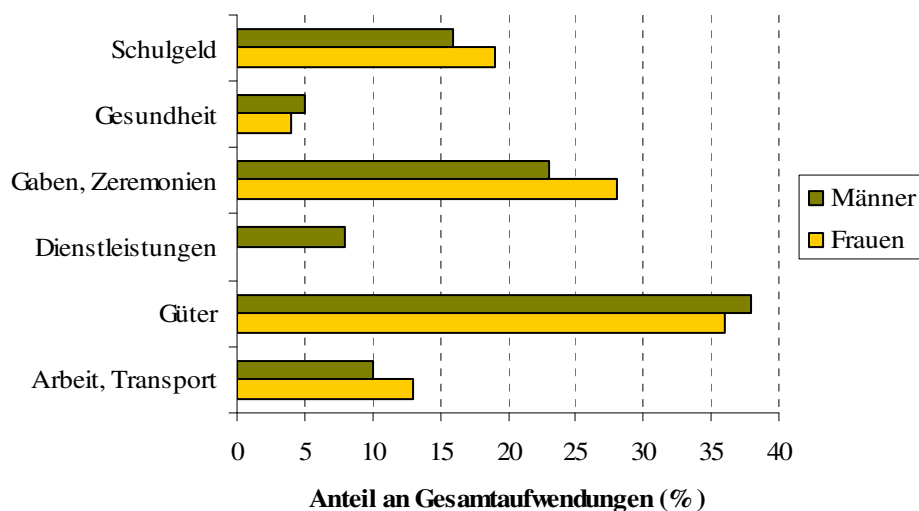


Abb. 11 Monetäre Ausgaben außer für Nahrung (Regionalebene, 2004, n=436)

Wie aus der Tabelle ersichtlich, ist der prozentuale Anteil relativ ausgeglichen, mit dem Frauen und Männer Geld für Zwecke und Objekte ausgeben, die nicht der Ernäh-

²³⁶ Dies gilt auch für befragte, stark islamisierte Djerma. Bei den meist aus Niger migrierten Familien stellt die Rolle der Frau einen Sonderfall dar. Einzig in den beiden Haushalten, denen Djerma vorstanden, waren die Frauen nicht ökonomisch mobil und verbrachten ihre Zeit vorzugsweise zu Hause, obwohl sie zum Teil anderer ethnischer Herkunft als ihr Ehemann waren (Lokpa, Koura, Ani).

²³⁷ Nicht ohne eine gewisse Ironie gruppiert die Beninerin HEDJI Pflichten von Ehemännern in drei Kategorien: „essen, schlafen und der Rest“ (1996:81).

rung dienen. Auffällig ist zunächst, dass bezahlte Dienstleistungen wie Reparaturarbeiten (Mofa, Radio etc.) ausschließlich von Männern in Anspruch genommen wurden. Besonders hervorzuheben ist die Verteilung von Ausgaben für Schulgeld: Die Begleichung dieser Kosten wird allgemein als Aufgabe der Männer angesehen. Gleichzeitig liegen Ausgaben der befragten Ehefrauen hier sogar geringfügig höher. Die einjährige Verlaufsstudie zu monetären Einnahmen und Ausgaben von zwanzig Bewohnern und Bewohnerinnen von Bougou verstärkt dieses Bild: Obwohl die männlichen Haushaltsvorstände die Bezahlung des Schulgeldes als ihre Pflicht nannten, bezahlten in der Studie Frauen zu hundert Prozent die Schulausrüstung ihrer Kinder. Was nun die männliche Pflicht der Beitragsleistungen für die familiäre Gesundheitsversorgung anbelangt, so bestärken die Jahresverlaufsdaten das in der obigen Tabelle dargestellte Ergebnis. In beiden Fällen bezahlten Männer häufiger und insgesamt etwas mehr Geld für Medikamente oder medizinische Behandlungen als ihre Frauen (60 zu 40% in den Regionaldaten, 55 zu 45% in den Verlaufsdaten).

Auch die Ernährung der Familie über (den Zukauf) feste(r) Nahrungsmittel stellt eine Pflicht des Mannes dar – eine in Westafrika weit verbreitete Tradition.²³⁸ Dabei wird ad idealum unterschieden zwischen ‚festen‘ Lebensmitteln, die der Mann bereitstellt (z. B. Yam, Maniok, Hirse, Fleisch) und als ‚flüssig‘ bezeichneten Zutaten, die von der Frau zugekauft werden. Sie betreffen alle Zutaten für die tägliche Sauce (also Gewürze, Suppenwürfel, Chilischoten, Wasser, Blätter, Zwiebeln und je nach Rezept auch Erdnüsse, Gombo, Knoblauch oder z. B. getrockneter Fisch). In vielen Studien fehlt die nötige Einbettung dieser Pflichtverteilung in den Jahresverlauf. Sie zeigt, dass der Gesamtetat zugekaufter Agrarprodukte (also ‚fester‘ Nahrungsmittel) für den Haushalt zu vierzig Prozent von den Frauen geleistet wurde.

Monetär unterstützten Frauen ihre Männer besonders in der Vorerntezeit. Obwohl Beiträge zu Zeremonien zwischen den Geschlechtern gleichwertig verteilt sind, wird dieser Posten von Männern nicht als Verpflichtung ihrer Ehefrauen genannt. Eigene Pflichten im Haushalt betreffen in der Wahrnehmung der Vorstände die Posten Haushaltsleitung, Problemverwaltung, Speicherreinigung und Wasserverwaltung. Nur zwei Männer werteten zudem ihren Beitrag zur Kindererziehung als ihre Pflicht. Als weitere männliche Pflichten traten „sich erholen“ und „beten“ auf. Interessant ist die soziale Position allein stehender Männer. Es wurde bereits angedeutet, dass in lokalen Wohlstandsdefini-

²³⁸ Vgl. etwa für die Beti (GUYER 1980), Wolof (VENEMA 1980), Hausa (HILL 1982), Ayizo (ELWERT 1984), Lyela (STEINBRICH 1987), Senufo (FÖRSTER/HOLZHAUSER 1987), Kabye (KÖRNER 1986), (KASMANN/KÖRNER 1992).

tionen Reichtum unter anderem über eine hohe Kinder- und Frauenzahl definiert wird. Gut situiert ist derjenige, der die Bedürfnisse einer großen Familie sichern kann. Diesen Status erfüllen allein Stehende nicht, wie das Beispiel des Witwers Sidi gezeigt hat (Kap. 3.1.2.4). Zudem haben sie tägliche Pflichten, die gemeinhin Frauen zugeordnet werden (z. B. Kochen, Waschen, Fegen, Spülen, Wasserholen). Was DELUZ 1978 zum Alltag in Dakar beschreibt, gilt auch hier: Die Idee, dass ein Mann die Teller spült, erscheint ihren Gesprächspartnerinnen „die lustigste Szene, die sie sich vorstellen können“ (2001:75).²³⁹ Der humorvolle Umgang geht dabei mit einer stigmatischen Abwertung einher.

(2.) *Frauen und Männer in polygynen Haushalten*

Polygyne Haushalte sind aufgrund der Kohabitation mehrerer Erwachsener und Kinder in der Regel größer als monogame Haushalte. Die größte Familie im Sample umfasst 38 Personen und setzt sich aus polygynen Brüdern, Frauen, Kindern und Vaterschwestern zusammen. In solchen kohabitierenden Großfamilien liegt nicht nur eine erhöhte Fluktuation einzelner Mitglieder vor (Geburten, Fortgänge), sondern diese Organisationsform begünstigt auch eine erhöhte Mobilität der Frauen. Sie findet ihre regelhafte Entsprechung in dem Organisationsprinzip des ‚2 jours/2 jours‘. Bei diesem System rotieren die Beitragspflichten der Frauen: Zwei Tage lang ist die erste Frau für den Haushalt und die Küche verantwortlich, die nächsten zwei Tage ihre Nebenfrau.²⁴⁰ Im Gegenzug verfügt die Frau an diesen Tagen über das Exklusivrecht über ihren Ehemann, was zum Beispiel den Geschlechtsverkehr betrifft. Wird diese Regel gebrochen, kann die Geschädigte den Fall dem Ältestenrat vortragen und der Mann wird sanktioniert. In einem beobachteten Fall musste er ein Lamm schlachten und 20.000 CFA bezahlen (30 €). Die mit dieser Organisationsstruktur einhergehende erhöhte Mobilität der Frauen (sie können zwei Tage lang ‚verschwinden‘ und z. B. außerdörflichen Handel betreiben) zählt zu den Schlüsselargumenten ihrer Befürwortung der Polygynie. Zudem ermöglicht Polygynie besonders Männern potentiellen Kinderreichtum. Ein lokales Sprichwort lautet: „Wer viele Kinder hat, der hat viele helfende Hände bei der Ernte“.

²³⁹ Zu Benin muss immer wieder die enorme Heterogenität des Untersuchungsgebietes betont werden. Während verheiratete, spülende Männer in vielen Haushalten von Bougou Anlass zur Belustigung geben, ist es bei der Bariba-Bevölkerung im Département Borgou bspw. üblich, dass jede/r nach dem Essen seinen/ihren Teller selbst reinigt.

²⁴⁰ Gemäß der Frauenanzahl kann sich die Rotation ändern, bspw. bei drei Frauen auf ein ‚jeden dritten Tag‘ oder im Fallbeispiel des Dorfchefs mit sechs Frauen auf ein ‚jeden sechsten Tag‘. Siehe auch ROOST VISCHER, die das System als „polygamen Turnus“ beschreibt (1997b:97). FAINZANG/JOURNETS konstatieren für Senegal die Norm „in der Stadt Zweitagerhythmus“, „auf dem Land Eintagesrhythmus“. Auch hier werden Ideologie und Alltag kontrastiert (1988:63). Siehe auch bereits FLEISCHER (1977).

Der einhergehende ökonomische Gewinn für die Eltern (an Arbeitshilfen, erhöhter Mobilität, weiteren Einkommensquellen, Altersvorsorge) und der Erwerb sozialen Prestiges (wer eine große Familie ernähren kann, ist reich) werden von vielen Dorfbewohnern und -bewohnerinnen höher eingestuft als resultierende Kosten für die Kinder.²⁴¹ Im Folgeschluss ist ein Mann, der ab einem gewissen Alter nicht zwei Frauen hat, vor den Alten kein „echter Mann“ und wird eher als „arm“ bezeichnet. Als weiterer Vorteil wurde von Frauen genannt, eine Vertraute an der Seite zu haben und dem Mann gemeinsam die Leviten lesen zu können, wenn er seinen Pflichten nicht nachkomme. Sehr eindrücklich schildert die ‚verheiratete Witwe‘ Safiatou Vorteile der Polygynie. Wie bereits beschrieben, hat sie im Laufe ihres Lebens verschiedene soziale Positionen eingenommen – sie war Nebenfrau, dann Hauptfrau, mal Liebhaberin, dann wieder die einzige Ehefrau eines Hofes und versteht sich heute als Witwe, die eine schlecht laufende Leviratsehe praktiziert. Safiatou (S) erzählt:

S.: „Wenn du alleine bist mit dem Mann, werden die Leute im Dorf über dich reden. Sie werden sagen, die ist neidisch. Sie will nicht, dass ihr Mann noch eine Frau heiratet, sie ist zu neidisch. (...) Und dann, wenn ich Glück habe und mein Mann noch eine Frau zur Heirat ins Haus bringt, das ist gut. Wir sind zwei, wir essen, wir sind da. Aber wenn du alleine bist, werden die Leute sagen, dass du es bist, die von deinem Mann isst, dass du es bist, die bei deinem Mann verdient, weil du allein bist. Die Leute aus dem Dorf werden sagen, dass du viel verdienst. Deshalb ist es gut, eine Nebenfrau zu haben.“

K.: „Und wenn es mehrere Frauen gibt, wie geht ihr mit dem Geld um?“

S.: „Wenn ihr zwei seid oder drei beim selben Mann, hat der Mann einmal kein Geld. Aber die eine hat ein paar Francs, die andere 25 Francs, wir können die Nahrung bezahlen und Hand in Hand essen. Alleine sein, das ist hart. Schau mal, wenn du alleine bist, ernährt er dich alleine. Die Leute im Dorf reden über dich und sagen, du verdienst viel, aber das stimmt gar nicht, weil dein Mann nicht verdient. Du kannst aber nicht arbeiten gehen, weil du jeden Tag kochen musst. (...) Überleg’ doch mal, wenn ich zwei Nebenfrauen habe, kann ich meine Pflichten erfüllen und habe meinen Mann zwei Tage lang für mich. Und morgen kann ich auf die Märkte fahren, weil die anderen beiden dran sind. Wenn du keine Nebenfrau hast, hast du es doppelt schwer, vor den Leuten und vor dir selbst.“

K.: „Würdest du auch einen Mann heiraten, der keine anderen Frauen will?“

S.: „Nein, auf keinen Fall. Mein zweiter Mann hatte keine andere Frau, aber das war was anderes, denn über einen *charlatan* reden die Leute nicht gerne. Und er hatte genug Geld, das glaube mal. Das war ein schönes Leben mit ihm. Alida [eine Nachbarin] hat deshalb ihren Mann verlassen, das hätte ich sonst auch gemacht. Er hat gesagt, er kann sich das nicht leisten. Da ist sie gegangen. Alleine ist man besser aufgehoben als mit einem Mann, der kein Geld hat und täglich seine *pâte* [Brei zum Abendessen] haben will“ (BG, 020122).

Die normierte Kooperation zwischen Nebenfrauen ermöglicht es also, sich zu festgelegten Zeitpunkten für mehrere Tage der häuslichen Pflichten zu entbinden. Säuglinge sind ‚mobil‘, sie können problemlos mitgenommen werden. Die Versorgung kleiner Kin-

²⁴¹ Die gleichen Gründe für eine Befürwortung von Polygynie ermittelten FLEISCHER/HELLER (1978) zu den Boko (Gemeinde Borgou).

der wird an Schwiegertöchter oder Töchter delegiert. Zudem gibt es kein Gerede, so Sa-fiatou. Die Angst davor, im Dorf als Frau zu gelten, die verdient und nicht teilt, geht einher mit der Sorge um das Aufkeimen von Neid und schlechtem Ansehen. Sie ist verbunden mit der Angst vor Nivellierungspraktiken wie dem Schadenszauber.²⁴² Als Nachteile der Polygynie wurden von beiden Geschlechtern besonders Konflikte zwischen Ehefrauen untereinander und mit ihren Männern genannt. Je länger man sich mit polygyn lebenden Frauen unterhält, desto emotionaler thematisieren sie weitreichende soziale und ökonomische Konsequenzen innerhäuslicher Zwistigkeiten, die aus Neid entstehen und in Hexereivorfällen gipfeln können.

In der Literatur wird häufig pauschalisierend angenommen, dass die erste Frau in polygynen Haushalten eine absolute Vormachtstellung besitze (z. B. TURTOE-SANDERS 1998:23). Dies mag dem Ideal und vielleicht auch einer gewissen Regel entsprechen, doch wie mehrfach betont, sind Statusgefüge keine starren Gebilde. Gerade Ausnahmen geben Aufschluss über den Einfluss persönlicher Präferenzen und Eigenschaften oder über die Relevanz der ethnischen Zugehörigkeit. Ein Beispiel: Abou, der 76-jährige Vorstand des Fokushaushaltes, vollzog in seinem Leben elf Ehen und lebt heute mit vier Frauen, deren Kindern und zwei seiner Schwestern unter einem Dach. Es ist Azara, seine *zweite* Frau, die in Diskussionen um die Pflichtenverteilung und den Haushaltsfrieden das letzte Wort hat. Sie ist jünger und sehr viel temperamentvoller als die zurückgezogen lebende erste Frau. Zudem teilt Azara mit Abou dieselbe ethnische Zugehörigkeit und Sprache (Yom), während die erste Frau ‚nur‘ Kotokoli und Lokpa spricht. Ein weiteres distinktives Merkmal der beiden Frauen ist die Kinderzahl: Azara hat mit Abou sieben Kinder zur Welt gebracht, die erste Frau keine. Die dritte Nebenfrau hat sich diesem Machtgefälle untergeordnet.²⁴³

Viel Gerede gab es, als sich Abou im Antrittsjahr meiner Feldforschung eine 24-jährige vierte Frau ins Haus holte. Beweggründe hierfür sind im Dorf kein Geheimnis: Die generationenübergreifende Heirat bescheinigt dem Senior Potenz, Prosperität und Wohlstand, zudem gewinnt er eine neue Arbeitskraft und Quelle der Reproduktion. Abou hatte wohl unterschätzt, welchen Sprengstoff seine Entscheidung barg. Unter den ständigen, heftigen Streitigkeiten litt nicht nur die allgemeine Atmosphäre im Hof, sondern es kam mehrmals zu Streiks der drei ersten Frauen nach dem Motto: „Wenn sie nicht ordentlich mitarbeitet, gehen wir auch nicht aufs Feld.“ Der Haushalt geriet ins Gerede.

²⁴² Nivellierung bezeichnet in der Soziologie den Ausgleich sozialer Unterschiede in einer Gesellschaft.

²⁴³ Im Yom drückt sich der Status von Frauen eines polygynen Haushaltes in der Bezeichnung numerisch aus, also *poly-fana* (Frau, erste), *poly-liira* (Frau, zweite), *poly-taara* (Frau, dritte) usw.

Anstatt die Wogen zu glätten, führte die Mutterschaft der vierten Frau mit dem Senior zu einem Eklat der Reibereien und Bezeichnungen. Sie entluden sich in Konflikten um Zuständigkeiten und die Gerechtigkeitsfrage bei der Verteilung von Anbauprodukten durch den Mann an seine Frauen. Die Spannungen übertrugen sich auf alle Haushaltsmitglieder, was zu Parteigründungen und Konflikten zwischen den Nachkommen führte.

Auch SANOGO beschreibt zu Burkina Faso die Wellen, die Frauenrivalitäten in polygynen Haushalten schlagen können: Sie wirken sich auch auf die Beziehungen zwischen den Kindern aus, denn „jedes Kind ergreift die Partei seiner Mutter“ (1987:38). Im vorliegenden Falle mag BADINI-KINDAs (ansonsten wohl allzu pathetische) Rede von der nigerianischen Ehe als einem „Leben zwischen Himmel und Hölle“ (2005:329) für den geschilderten Zeitraum angemessen erscheinen. Theoretisch hat der polygyne Ehemann das Anrecht auf das letzte Wort, also insgesamt die größte Entscheidungsmacht. Faktisch verfügen Frauen jedoch über eine Vielzahl an Strategien, um sich durchzusetzen – besonders, wenn sie sich verbünden. Beobachtet und aufgezeichnet wurden zum Beispiel Streiks bei der Feldarbeit, Hexereiangriffe und heftige Streitereien, bei denen der Mann den Kürzeren zog. Es zeichnet sich eine Realität ab, die der Beschreibung von ONIBONDOUBOGAN (2001) für Marktfrauen im Süden des Landes ähnelt: Frauen wirtschaften in Teilen autonom, sind an häuslichen Entscheidungen sehr wohl beteiligt und tragen in finanzieller Hinsicht wesentlich zur täglichen Existenzsicherung bei. Einen Extremfall erfolgreicher Unternehmerinnen in Süd-Benin schildert die Autorin anhand von Justine, der zwölften Frau ihres Ehemannes, die als analphabetisierte Witwe mit drei anderen Nebenfrauen in dessen Gehöft lebt. Sie hat acht Angestellte und versorgt 24 Personen in allen Lebensbereichen, darunter sieben Schüler/innen und acht Auszubildende. Ihre jährlichen Gesamtausgaben belaufen sich auf „mindestens fünf Millionen CFA“, also rund 7.600 Euro (2001:180).

(3.) Frauen in monogamen Ehen

Es wurden keine signifikanten Unterschiede zwischen Beitragspflichten monogamer und polygyner Haushaltsmitglieder ermittelt. Besonders junge, frisch vermählte Mütter erhalten im monogamen Kontext in finanzieller Hinsicht Entlastungen. Da die Haushaltspflichten von weniger Personen getragen werden, sind sie generell weniger mobil und somit mehr auf die finanzielle Unterstützung ihrer Ehemänner angewiesen. Doch auch hier erwirtschaften Ehefrauen über Handel und andere Tätigkeiten häufig ein eigenes Einkommen und zählen Gütertrennung und getrennte Kassen zu zentralen Bausteinen innerhäuslicher Verwaltungsstrukturen. Gleichsam herrschen strenge Zutrittsregeln zu

den Schlafräumen, in denen persönliches Hab und Gut verwahrt wird. Da monogame Frauen prinzipiell stärker in tägliche Haushaltspflichten eingebunden sind, die sie allein (mit ihren Töchtern) bewältigen müssen, tendieren sie besonders in den Städten dazu, sich Dienstmädchen ins Haus zu holen. Die geschlechtsspezifische Trennlinie innerhalb der häuslichen Arbeits- und Pflichtenverteilung stellt ein von der Frauenanzahl unabhängiges Muster dar (siehe oben). Zwar sind monogame Frauen weniger mobil, im Gegenzug klagen sie seltener über innerhäuslichen Neid und Tratsch und verbundene Hexereivorfälle.

(4.) Kinder und Jugendliche

Aufgaben von Kindern und Jugendlichen²⁴⁴ unterscheiden sich je nach Status und Alter. Während die ersten Lebensjahre meist unbeschwerte Freiheiten bedeuten, beginnen mit etwa fünf Jahren erste Beitragspflichten für den Haushalt.²⁴⁵ In den Verpflichtungen von Töchtern und Söhnen schreiben sich Geschlechterdifferenzen fort. Eindeutig werden Töchter mehr in die Pflicht genommen als ihre Brüder, die nur in der Regenzeit zu vollem Einsatz auf den Feldern kommen. Die Hausarbeit der Mädchen hingegen bedeutet ein ganzjähriges stabiles Arbeitspensum. Diesen zentralen Unterschied beschreibt auch NAGEL in ihrer Studie zu Mädchen in Burkina Faso (1996:27f). Im Folgeschluss fallen den befragten Haushaltsvorständen sehr viel mehr Pflichten für junge weibliche Haushaltsmitglieder ein (für Mädchen: 120 Nennungen, für Jungen: 72, n=52). Töchter sind in nahezu alle Haushaltspflichten eingebunden und nur acht Prozent der Nennungen betreffen die Schulpflicht (zu Jungen 19%). Häusliche Beitragspflichten von jungen Söhnen beschränken sich in den Nennungen auf Botengänge für den Vater und die Mithilfe beim Hausbau. Zu 45 Prozent wurde ihre Beitragspflicht zur Landwirtschaft genannt (Mädchen 6%).

Es konnte keine signifikante Korrelation zwischen Alter und Verpflichtungen ermittelt werden, vielmehr dominiert der enge Bezug zwischen Geschlecht und Aufgabenverteilung. Eine wichtige Rolle spielt zudem der Status junger Mädchen: Wie bereits angesprochen, wird ein Mädchen, das als *jeune fille à charge* in den Hof geholt wurde, mehr arbeiten als gleichaltrige Bewohnerinnen. Als Beispiel diente im vorherigen Kapitel die Rolle von Khadija im Fokushaushalt. Das junge Mädchen wurde in den Hof geholt, um

²⁴⁴ Hier festgelegt auf 5-11 Jahre (Kinder) und 12-16 Jahre (Jugendliche).

²⁴⁵ Wie auch von NAGEL beobachtet, beginnen junge Menschen circa ab dem 12. Lebensjahr, ihre eigenen ‚Geschäfte‘ zu betreiben. KLEIN beschreibt für das beninische Dorf Dendougou, dass geschlechtsunabhängig 67% (n=143) der Dorfkinder zwischen 6 und 15 Jahren neben der Tätigkeiten im Hof einer Beschäftigung nachgehen, um Geld zu verdienen (2005:137f).

seiner Großmutter zur Hand zu gehen, bei der es sich um die verwitwete Schwester des Haushaltsvorstandes handelt. Die 7-Jährige führte eine enge Freundschaft mit der gleichaltrigen Leilatou, die als uneheliches Kind (von Zahia) in den Haushalt mitgebracht wurde. Ihre Großmutter ist die zweite Frau des Chefs, ihr Vater lebt im Süden des Landes. Folgeschluss: Leilatou hat nur eine sehr indirekte Beziehung zum Haushaltsvorstand, der sie ruppig behandelt und nur minimal beachtet. Obwohl ihr Status als niedrig angesehen werden kann, hat sie weniger Pflichten als ihre gleichaltrige Freundin Khadija. Leilatou wurde im Zeitraum meines Aufenthaltes von den Erwachsenen im Hof abfällig als *enfant sauvage* (wildes Kind) betitelt und behandelt. Die Bezeichnung *bə-caŋa* (Kind, nichtsnutzig/nichts wert) im Yom wird gleichermaßen für Kinder von Frauen ohne Ehemann und uneheliche Kinder verwendet und deutlich von *bεya*²⁴⁶ unterschieden, dem Nachwuchs eines verheirateten Paares. Der Status von Khadija hingegen ähnelte dem eines Dienstmädchens mit einem weitaus größeren Pensum an Haushaltspflichten. Und so arbeitete Khadija tagein tagaus, während Leilatou spielte und durch das Dorf streifte.

(5.) *Die besondere Rolle der Schwiegertochter*

Verheiratete Söhne unterstehen so lange der Obrigkeit ihres Vaters, bis sie einen eigenen Haushalt gründen. Allerdings steigt mit der eigenen Familiengründung das Mitspracherecht im Hof. Wie bereits geschildert wurde, nehmen ihre Frauen, also eingeheiratete Schwiegertöchter, eine besondere Position ein. Sie geht mit einem niedrigen Status einher. Die befragten Frauen schildern diese Zeit als mühselig und arbeitsreich, denn neben der Versorgung der eigenen Kleinfamilie wälzen Schwiegermütter häufig ihre Pflichten auf sie ab. Eine Akkumulation ökonomischen Kapitals ist in dieser Lebensphase nur sehr eingeschränkt möglich. Einen Sonderfall bestreiten zurückgelassene Schwiegertöchter, zu denen auch Zahia zählt. Sie ist die Mutter von Leilatou (siehe oben). Nouras Vater lebt im Süden des Landes und gibt seit Jahren vor, den Brautpreis zu verdienen. Oftmals werden solche Frauen älteren männlichen Schwiegerverwandten räumlich zugeordnet. Zahias Schwiegervater lebte im Nachbardorf Pélébina. Zahia hielt es dort fünf Monate lang aus und klagte mir bei Besuchen ihr Leid:

„Stell dir das doch mal vor, ich muss alles machen, alles. Und ich habe keinen Mann, der mich verteidigt. Oder sonst jemanden, der mich als ganze Frau behandelt. Von morgens bis nachts schufte ich, aber Geld krieg ich keins dafür, nur etwas zu essen. So habe ich noch nie gearbeitet! So was, das kann man nur aushalten, wenn man weiß, der Mann kommt einen irgendwann da rausholen. Aber das war bei mir nicht so. Also bin ich weg“ (BG, 020214).

²⁴⁶ *dafarya*: Sohn eines verheirateten Paares, *bəserya*: Tochter eines verheirateten Paares.

Das Beispiel von Zahia zeigt, dass der Status einer zurückgelassenen Schwiegertochter nicht nur gering ist (es gibt niemanden, der sie „als ganze Frau behandelt“). Er ist zudem mit einem sehr hohen Arbeitspensum verbunden. Nach Verlassen ihres Schwiegervaters in Pélébina kehrte Zahia nach Bougou zurück und bezog nach kurzem Aufenthalt bei ihrer Mutter ein eigenes kleines Haus. Sie freundete sich mit ihrer Nachbarin an und begann über den gemeinsamen Verkauf von Orangen, sich ein materielles Startkapital für einen eigenen kleinen Marktstand zu erwirtschaften. Als ich knapp drei Jahre später ins Dorf zurückkehrte, war Zahia verschwunden. Ihre Mutter berichtete, sie sei *en aventure*, auf Reisen. Zahia hatte mir diese Option angekündigt, wenn ihr das „Leben als Sitzengelassene“ im Dorf nicht mehr gefalle (Zahia, BG, 020214).

Zahia nahm seit Geburt ihres ersten Kindes verschiedene soziale Positionen ein: Sie war unverheiratet, verlobt, eine zurückgelassene Schwiegertochter und schließlich eine sitzengelassene Frau. Der ‚Sprung‘ zum neutraleren Status einer Alleinstehenden schien ihr nicht recht geglückt zu sein. Die Suche nach einem neutraleren Ansehen dürfte neben ökonomischen Gründen zu zentralen Migrationsmotiven der jungen Frau gezählt haben, zumal sie beide Kinder bei ihrer Mutter zurückließ.

So wie der Wind kein Korn gleich
streicht, so unterschiedlich sind die
Menschen eines Haushaltes.
(Souleyman, Mitglied des Weisenrates,
BG, 010813)

3.1.4. RESÜMEE: HINTER DEN KULISSEN VON HAUSHALTEN

Die Beschäftigung mit Funktionsweisen sozialer Felder hat gezeigt, dass sich Existenzsicherungsstrategien – zumindest in Benin – nur dann verorten lassen, wenn man ihre Einbettung in den sozialstrukturellen Kontext berücksichtigt. Wie der Blick auf Residenzstrukturen, Organisationsprinzipien und individuelle Lebensentwürfe gezeigt hat, begegnet man im ländlichen Benin einer ausgeprägten Heterogenität individueller Präferenzen und Interessen – nicht nur im Kontext sozialer Zuständigkeiten (Pflicht vs. Realität), sondern vor allem auch bezüglich ökonomischer Strategien.

Es zeigt sich, dass die patrifokale Sozialstruktur zwar durchaus eine Art interethnisch präsenten ‚Überbau‘ familiärer, verwandtschaftlicher und residenzieller Organisationsformen darstellt. Eine Ableitung dualer Geschlechterhierarchien erweist sich jedoch als verkürzt. Statusverteilungen, Rechte und Pflichten einzelner Mitglieder variieren nicht nur nach Alter, Geschlecht oder Haushaltszusammensetzung, sondern beispielsweise auch in Abhängigkeit davon, ob sich Personen kontextspezifisch in Allianz- oder Des-

zendenbeziehungen bewegen. Beziehungen sind innerhalb der agnatisch organisierten Verwandtschaft von Respekt, Zuneigung und Freundschaften geprägt, aber auch von Hierarchien und Konkurrenz. Blutsverwandtschaft stellt insgesamt einen zentralen und stabilen Referenzpunkt dar. Hingegen sind affinale Beziehungen über Heiratsbeziehungen häufigem Wandel ausgesetzt, was sich unter anderem in hohen Scheidungsraten niederschlägt oder in individuellen Strategien wie der Entscheidung zur Pflichtunterlassung münden kann, wie das Beispiel von Safiatou gezeigt hat.

Ein Grund für die Abwendung von der Kernfamilie mag sein, dass Familie und auch Verwandtschaft nicht immer eine hinreichende Basis sozialer Sicherheit darstellen, wie etwa DE JONG et al. (2005) am Beispiel einer komparativen Analyse von Unsicherheit im Alter zeigen (Burkina Faso, Indien). Wie bedeutend vor diesem Hintergrund der Rekurs auf nachbarschaftliche Sicherungsnetzwerke ist, wird in Kapitel 3.2.3.6 gezeigt. Die Tatsache, dass erfolgreich praktizierte Polygynie Männern eine Tür zur Akkumulation von Prestige, Statusgewinn und einer hohen Kinderzahl öffnet und auch Frauen ökonomische und soziale Vorteile verschafft, führt zum Fortbestand der Vielehe. Im Extremfall beinhaltet dies, dass eine Frau einen Mann (relativ problemlos) verlassen kann, wenn er sich weigert, eine zweite Frau zu ehelichen. Viele Frauen betonten, dass ihnen die polygyne Struktur durch den Mobilitätsgewinn Tore zur individuellen Akkumulation von Geld öffne und die normierte affinale Bindung ihrer Kinder aus erster Ehe an den neuen Ehemann seinem verantwortungsvollen Einsatz für die Nachkommen förderlich sei.²⁴⁷

Frauen kontrollieren deren Erziehung und sind an der Beschaffung und Verteilung von Nahrung beteiligt. Spätestens mit Eintritt der Menopause steigen ihre soziale Macht und Autonomie. Doch der hohe Grad an Mobilität und Individualität hat seinen Preis. Wie sich gezeigt hat, müssen in der sozialen Praxis Neid und Konkurrenz, Machtverhältnisse und Hierarchien ständig neu ausgelotet werden – etwa, wenn der Mann eine neue Frau in den Hof holt, wenn eine der Frauen erkrankt und pflegebedürftig wird oder eine Schwiegertochter ihr Arbeitspensum nicht verrichtet. Zwistigkeiten zwischen Ehefrauen sind dabei eher als Verteilungskämpfe um die materielle Unterstützung durch den Mann zu bewerten und weniger als Eifersüchteleien um seine affektive Gunst. Ein Ernteausschlag gefährdet nicht nur die Ernährungssicherheit der Familie, sondern bedeutet für den Mann einen Autoritätsverlust, aus dem weitere Spannungen resultieren können. Kann er seine Frau(en) nicht adäquat versorgen, schadet dies seinem Ansehen. Gleichzeitig beinhaltet die ökonomische Emanzipation einer Frau für ihren Ehemann einen potentiellen Status-

²⁴⁷ Zum Konzept sozialer Vaterschaft siehe SMEDLEY (2004:227f).

und Legitimitätsverlust, wie ein polygyn lebender Dorfbewohner schildert:

„Es ist schlimm, wenn deine Frau reicher wird als du. Denn dann wird sie auch anspruchsvoller und alles gerät aus dem Gleichgewicht. Und du, du kannst es ihr nicht gleichmachen und dann sind die Probleme vorprogrammiert. (...) Es ist besser, wenn deine Frau nicht reich ist, sonst verlierst du die Kontrolle und die Leute lachen über dich“ (Amidou, BG, 010214).

Die Folgen eines negativen Verlaufes des Konfliktes (z. B. Streit oder Scheidung) tragen beide Parteien. Zu Meidungsstrategien zählt unter anderem Geheimhaltung bezüglich individueller monetärer Erfolge. Eine andere Konsequenz betrifft den von zahlreichen Frauen geschilderten Umstand, dass ihre Männer ihnen verbieten, dorfexterne Märkte zu besuchen. Das Problem der Abwesenheit sei dabei nur ein Vorwand, tatsächlich habe er Angst, dass die Frau Geld akkumuliere und er dadurch die Kontrolle verliere. Gleichzeitig haben Frauen jedoch ein nahe liegendes Interesse daran, individuelle Existenzsicherung zu betreiben: Besonders in polygynen Ehen sind sie meist jünger als der Haushaltsvorstand, weshalb es auch mehr Witwen als Witwer gibt. Denn mit dem Tod des Mannes löst sich der Haushalt auf und die Frauen sind mit ihren Kindern so lange auf sich allein gestellt, bis sie eine neue Ehe eingehen. In den seltensten Fällen tragen alle Ehefrauen ein Erbe aus aufgelösten polygynen Gemeinschaften. Aus derlei konfligierenden Interessen resultieren Spannungsfelder, die sich durch die geschilderten konflikträchtigen Beziehungen zwischen Nebenfrauen (z. B. Streit wegen ungleicher Behandlung) verstärken können.

Es wurde dargestellt, dass die soziale Organisationsform einer Residenzgemeinschaft unmittelbare Konsequenzen auf Statusverteilungen und ökonomische Ausgangspositionen des Einzelnen hat, was zu unterschiedlichen Strategien führen kann. Die (künftige) Schwiegertochter Zahia etwa beklagt ihren niedrigen Status und das damit verbundene, hohe Arbeitspensum. Als Lösungsstrategie wählt sie eine sukzessive Abkehr von ihrer Position, zieht zu ihrer Mutter, gründet einen eigenen kleinen Haushalt und wendet schließlich dem Dorf und ihren Kindern den Rücken zu, indem sie sich für die Arbeitsmigration entscheidet. Die Königstochter Dhalia hingegen hält ihren hohen sozialen Status durch die Heirat eines späteren Mitgliedes des Weisenrates und verfügt auch nach dieser Ehe als Witwe über ein existenzsicherndes Netzwerk aus Familie und Nachbarinnen.

Eine mögliche Konfliktarena resultiert aus der Verteilung ökonomischer Beitragsleistungen: Frauen verfügen durch die Praxis des Kleinhandels oft ganzjährig über Einnahmen, während Bauern teils nur einmal im Jahr durch die Ausschüttung ihrer Ernte Geld

verdienen. Im Bereich des Zukaufes von Nahrung zeigt sich, dass Frauen in Zeiten der Knappheit teils höhere Beiträge zur häuslichen Existenzsicherung leisten. Betreiben sie ein Lager aus eigenem Anbau oder gekauften Agrarprodukten, stellt dieser Vorrat die Notreserve dar. Moussoura (M),²⁴⁸ eine Teilnehmerin an der Verlaufsstudie zu Einnahmen und Ausgaben, die als erste Frau in einem polygynen Haushalt lebt, erläutert mögliche Folgen dieses Prozesses:

K.: „Warum hast du den Mais schon jetzt verkauft? In zwei Monaten hättest du doch viel mehr damit verdienen können, dann steigen die Preise?“

M: „Ich weiß, aber dann werden auch die Reserven meines Mannes knapp. Und dann geht mein Vorrat in die Ernährung der Familie. Ich kann ja nicht in meinem Zimmer Mais horten, wenn die Familie hungert. Ich will ja auch, dass alle satt werden, aber auf meine Weise. Er sagt dann, er zahlt mir den Mais zurück, aber darauf kann ich lange warten. Solche Fälle gibt es genug. Deshalb würde ich auch nie selber anbauen, wenn überhaupt, dann Baumwolle. Die wird gleichzeitig an alle ausgezahlt. Aber wenn du selbst Mais anbaust und ihn lagerst, dann siehst du am Ende keinen Gewinn mehr. Also verkaufe ich lieber, denn an mein Geld kommt er nicht ran“ (Moussura, BG, 011216).

Moussura zieht es also vor, ihren Mais mit einem minimalen Gewinn zu verkaufen, nur damit der Vorrat nicht von ihrem Mann eingestrichen wird, womit er erneut seine Autorität legitimieren würde. Auch hier konfliktieren Strategien und werden Hierarchien ausgelotet. Ein anderes Beispiel: Die 38-jährige Mussiatou ist gebürtig in Bougou und wurde dort von ihrem Vater polygyn verheiratet. Inzwischen wohnt sie alleine in gebührender Entfernung in dem Dorf Gaounga. Mussiatou betreibt dort erfolgreich Kleinhandel. Ihre Geschichte resümiert zahlreiche Spannungsfelder, die aus einer (gescheiterten) Kohabitation in einem polygynen Haushalt resultieren.

„Die Polygamie, das ist das Schlimmste für uns Frauen, weil es zu viel Neid gibt. Wenn eine Frau mehr hat als die andere, denkt diese, dass der Mann sie mehr will. Dann wird sie alles tun, um das Gleichgewicht wieder herzustellen. Zum Beispiel, wenn die Trommeln geschlagen werden und ich einen schönen *pagne* trage, aber die andere nicht, wird das Probleme machen. Dann wird sie dich provozieren, sie wird beginnen, anderswo über dich zu reden. Sie wird sich der Gerüchte bedienen, dich zur Seite drängen, sie kann dich sogar töten durch einen Spezialisten ... bis du brichst oder zu Flüchten beginnst. Das ist der Grund dafür, warum es so viele *foyers éclatés* [Distanzehen] gibt. (...)

Es ist der Mann oder die Nebenfrau, die dich daran hindern, dich zu entwickeln. Du kleidest dich gut, du reist, dann werden sie dich im Dorf beschmutzen. Aber wenn du in deiner Ecke bleibst, immer mit denselben beiden *pagnes* und dein Kind zerrissene Stoffe trägt und du nicht außer Haus arbeitest, dann wird man dich akzeptieren und in Ruhe lassen. Das ist schlimm, aber so läuft das bei uns. Der Erfolg ist für uns unmöglich“ (BG, 010207).

Die hier angesprochenen Gerüchte, die über Klatsch und Tratsch transportiert werden, erfahren im Yom eine negative Konnotation. Die Opferrolle ‚entsteht‘ nicht im Kopf,

²⁴⁸ Siehe Kurzprofile zur Verlaufsstudie, ID 7.

sondern im Bauch und erhält die Metapher eines Knotens (*fo gbənx*: Bauch, der, der einen Knoten hat). Mussiatou schildert, sie sei zum Neidopfer ihrer Nebenfrauen geworden. Ihre Erfahrungen verdeutlichen, wie umfassend Nivellierungspraktiken (hier: Zurückholung von Angehörigen auf ein bescheideneres Lebensniveau) die Gesellschaft strukturieren. Im weiteren Verlauf des Gespräches identifiziert Mussiatou Neid, den sozialen Druck der Dorfgemeinschaft und Hexerei als tragende Elemente einer „sozialen Stagnation“, wie sie es nennt. Nichts sei effektiver, als seinem Neid durch Hexerei oder Schadenszauber Luft zu machen. Und deshalb sei auch nichts nahe liegender, als diese Strategie zu wählen.

Beispiele von Konflikten zwischen Ehefrauen, die in Hexerei gipfeln, schildern unter anderem DELUZ et al. zu senegalesischen Haushalten als „Zermüblings- und Eliminationskrieg“. Ihre Hauptprotagonistin N’Deye, die sich im Konflikt mit der zweiten Frau befindet, konstatiert: „Den Frieden bewahren, ist schwierig, aber sich vom Unheil verabschieden, ist noch schwieriger“ (2001:25f). Der strukturierende Einfluss okkultur Praktiken findet sich gleichsam in der Betrachtung sozialer und ökonomischer Felder wieder. Sicherlich führt Virilokalität zu einer schwächeren Ausgangsposition weiblicher Akteure, die als ‚Fremde‘ in eine neue Verwandtschaftslinie eintreten.²⁴⁹ Dies trifft jedoch nicht auf alle Frauen zu, denn abhängig vom Lebensabschnitt verbringen viele streckenweise ihren Alltag im Kreise der Geburtsfamilie (Ledige, Witwen und Geschiedene). Nicht Patrilinearität, sondern insbesondere Virilokalität isoliert Frauen allerdings von ihren Ansprüchen auf Ressourcen wie Land (siehe auch EKEJIUBA 2005:45). Das Bild der Frau im unterdrückenden Patriarchat, wie es lange in der feministischen Forschung kursierte, erweist sich als ebenso trügerisch wie die Annahme einer *prinzipiellen* machtpolitischen Benachteiligung weiblicher Haushaltsmitglieder, wie sie Radcliffe-Brown bereits in den frühen Fünfziger Jahren als Strukturmerkmal der Patrifokalität beschrieb.²⁵⁰ Nicht nur Männer, sondern auch Ehefrauen verfügen über zahlreiche Strategien, mit denen sie die Haushaltsorganisation beeinflussen (z. B. eine dritte Frau systematisch ‚vertreiben‘, autonom die Existenzsicherung eigener Kinder sichern oder den Partner unter Druck setzen, wenn dieser seinen Pflichten nicht nachkommt). Die bereits in Kapitel 1.2.3 angesprochene Beobachtung von HEDJI, beninische Frauen hätten auch auf häuslicher Ebene kaum Entscheidungsmacht (1996:18), bestätigt sich zusammenfassend nicht.

²⁴⁹ Zur Schwächung der Position von Frauen im Komplex ‚Patrilinearität, Exogamie, Virilokalität‘ siehe bspw. LACHENMANN (2001:62). Verschärft wird diese Tatsache in Zentralbenin durch den Umstand, dass die Landrechte bei den Männern liegen.

²⁵⁰ Zum Mythos der männlichen Dominanz siehe bspw. ROGERS (1975), zur informellen Macht von Frauen ROTH (1994:28f).

Haushalte erweisen sich im vorliegenden Kontext nicht als produktive und auch nicht als konsumtive Einheiten, sondern als Sozialgefüge, in denen unterschiedliche Individuen und strategische Gruppen als Überlebensgemeinschaften kooperieren und konkurrieren. Besonders mit Zunahme der Haushaltsgröße und der einhergehenden Multiplikation divergierender Akkumulationsinteressen steigt die Gefahr innerhäuslicher sozialer und ökonomischer Brüche. Das Bild einer harmonisch wirtschaftenden afrikanischen Großfamilie mit einem alles dominierenden Chef kann nicht aufrecht erhalten werden. Gleichzeitig bestärken individuelle Präferenzen (z. B. hohe Kinderzahl) und persönliche Vorteilsbekundungen (z. B. Mobilität des Einzelnen) auch weiterhin das Organisationsprinzip polygyner Zusammenschlüsse.

Die bewusste Aufrechterhaltung von Geschlechterdifferenzen und strukturierenden Normen (Stichwort Gütertrennung, getrennte Kassen) erweist sich als eine Form der Machtbegrenzung, die für beide Geschlechter das Recht über eigene Arbeitsprodukte und individuellen Besitz beinhaltet. Folglich trifft man unter einem Dach auf eine Vielzahl unterschiedlicher Präferenzen und ökonomischer Akkumulationsbestrebungen, die soziale Differenzierung begünstigen und dem Einzelnen Chancen bieten, seine ökonomischen Existenzgrundlagen zu verbessern. Gleichzeitig kollidieren sie besonders im ländlichen Kontext mit Solidarprinzipien und Machtansprüchen der Alten. Damit verbundene Konflikte können sich über den nivellierenden Einsatz von Schadenszauber und Hexerei entladen. Angst vor Neid und Misstrauen erhält einen zentralen, handlungsweisenden Stellenwert. Ihre immense Auswirkung auf ökonomisches Verhalten wird in den folgenden Kapiteln immer wieder belegt.

3.2. ÖKONOMISCHE FELDER

Die untrennbare Verflechtung ökonomischer Felder mit dem sozialen Alltag spiegelt sich in Westafrika in der Einbettung von Produktion, Konsumtion und Distribution in soziale Netzwerke und Institutionen wider. Auf allen zentralen Ebenen der Existenzsicherung begegnen wir Regeln und Tabus, Ideal und Realität, Schein und Sein. In resultierenden Spannungsfeldern entstehen konfligierende und konkurrierende Situationen, in denen Akteure und Akteurinnen ständig neu verhandeln. Im Zentrum ökonomischer Sicherungsstrategien steht in Benin Geld, auf Yom *wosse*. Ware wird gegen Geld oder Geldkredite getauscht.²⁵¹ Zudem finden reziproke Tauschbeziehungen unentgeltlicher

²⁵¹ Es entstehen durch die Verwendung von Geld als allgemeines Tauschmittel also zwei dominante (Tausch-)Akte: Kauf (Geld gegen Gut) und Verkauf (Gut gegen Geld).

Güter statt, die in ständiger Aufrechterhaltung gegenseitiger Schuldbeziehungen zur Erhaltung und Genese sozialer Netzwerke führen. Gleichzeitig beschränkt sich der wissenschaftliche Blick auf Existenzsicherung bis heute häufig auf *Einkommen* als Grundlage für eine Festlegung von Armutsgrenzen, Bruttosozialprodukt und Vulnerabilität. Wie VON BENDA-BECKMANN richtig bemerkt, gilt dies generell für viele sozialwissenschaftliche Arbeiten:

„(...) social security has been associated almost entirely with income. This may be adequate for countries where lack of wage is the most important reason for poverty. In poor countries lack of wage is of course a major problem as well. However, exclusively focusing on money seriously limits our understanding of social security. For a full understanding of social security we have to look at labour (...) and at the availability of resources as well” (2005:12).

Wie gestalten sich nun tatsächlich monetäre Geldflüsse? Mit welchen Summen wirtschaften die einzelnen Akteure und Akteurinnen im Jahresverlauf, und mit welchen Strategien wird Unsicherheit begegnet? Wo liegen im sozialen und ökonomischen Entscheidungshandeln Wirkbezüge zwischen dem Einfluss von Geschlecht und Magie einerseits und der Verfügbarkeit an Geld andererseits?

Zunächst scheint offensichtlich, dass Einkommen in dem weiten Netz lokaler Kapitalströme nur eine Verästelung darstellt, die zum Beispiel in direkter Korrelation zu Ausgaben steht. Doch auch hier gilt für Benin bis dato, was KASMANN/KÖRNER für Westafrika generell konstatieren:

„Verlässliche Daten über die Ausgaben von Frauen und Männern gibt es kaum. Solche Daten sind nur mit äußerst hohem Zeitaufwand zu erheben. Dies gilt insbesondere für Frauen, die nahezu jeden Tag kleine Beträge ausgeben. Sie müssten kontinuierlich über mindestens ein Jahr in regelmäßigen, kurzen zeitlichen Abständen befragt (...) werden“ (1992:80).

Eine weitere Schwäche im bisherigen Forschungsstand betrifft die mangelhafte Berücksichtigung saisonaler Aspekte, die im afrikanischen Kontext von prominenter Relevanz sind. Hierzu resümieren HOPKINS et al.:

„Although the effect of seasonality on both income and consumption is well documented, there has been little empirical work that examines seasonality issues on a gender-disaggregated basis“ (1994:1219).

Im Folgenden wird diese Lücke zumindest exemplarisch geschlossen. Von grundlegender Relevanz sind bei der Analyse von Existenzsicherungsstrategien lokale Wohlstandsdefinitionen und die Präsenz einer strikten Trennung von Besitz und monetären Ressourcen innerhalb von Lebensgemeinschaften. Dieses Phänomen hat weitreichende Konsequenzen auf Arbeits- und Erwerbsstrategien, deren Struktur abermals deutlichen Geschlechterordnungen unterliegt. Es wird gezeigt, dass Geschlecht und Geld

zentrale Einflussgrößen innerhalb der Markt- und Subsistenzproduktion darstellen. Sie beeinflussen Arbeitsteilung und Kooperation, die Verfügbarkeit von Geld, Konsumverhalten und Besitzstrukturen, die reziprok angelegte Praxis von Gabentausch und Sicherungsnetzwerken sowie Kredit- und Sparverhalten. Als wichtigste monetäre Akkumulationsstrategie gilt bis heute für viele beninische Bauern der Baumwollanbau. Die Frage danach, wie rentabel dieser *Cash Crop* tatsächlich ist, wird im letzten Unterkapitel diskutiert.

„Ein Mann kann reich sein nach seiner Ernte und auf einmal viel Geld verdienen. Aber danach fließt alles in die Zeremonien und andere Menschen, und so wird er wieder arm. Reichtum ist im Dorf keine stabile Größe.“
(Matatina, BG, 010528)

3.2.1. ARM UND REICH

Être pauvre (frz.: arm sein) beschreibt in lokalen Sprachen wie Yom oder Lokpa ein Konzept, das sich eher dem CHAMBERS'schen Verständnis von Vulnerabilität (1989) annähert als dem klassischen Armutsbegriff, wie ihn die WHO bis heute mit dem Fokus auf Einkommenshöhen und Ressourcenzugang verwendet. ‚Reich‘ ist nicht unbedingt der, der am meisten Geld hat. Ist seine Akkumulation plötzlich erfolgt und betreibt er damit keine reziproken Austauschbeziehungen, so lebt er in großer Unsicherheit, wie etwa mein 32-jähriger Assistent Junes schildert:

„Reich ist jemand, der viele Kinder hat, der Probleme bewältigen und eine große Familie ernähren kann. Reich ist jemand, dessen Familie und Ahnen mit ihm zufrieden ist. Wer nicht gibt, kann nicht reich sein, denn schon morgen wird er krank oder mit Nichts dastehen“ (BG, 010227).

Den Wohlhabenden zeichnet nicht nur sein potentiell hohes Einkommen, sondern vor allem sein nachhaltig erfolgreicher Umgang mit Unsicherheiten und Gefahren aus. Er sichert sich beispielsweise durch die Pflege redistributiver Sicherungsnetzwerke prophylaktisch davor, in Zeiten existenzbedrohender Krisen wie Ernteausfällen allein da zu stehen. Er weiß, sich durch sein Verhalten vor Gefahren wie Hexereiangriffen und Schadenszauber zu schützen.

Selbstverständlich unterliegen lokale Wohlstandsdefinitionen personen- und generationspezifischer Variation und lassen sich vor dem multiethnischen Hintergrund nicht pauschalisierend zusammenfassen. Doch die Identifikation von Überzeugungen und Strategien, die von vielen Interakteuren und -akteurinnen geteilt werden, ist gleichzeitig eine

notwendige Voraussetzung für ein Verständnis ökonomischer Realitäten. Das Zitat von Junes resümiert Überzeugungen, die bei der Suche nach der lokalen Wahrnehmung von Prosperität immer wieder angetroffen wurden. Ein Beispiel: Im Rahmen einer interdisziplinären Studie zum Wasserverbrauch auf Haushaltsebene (HADJER et al. 2004) baten wir die Weisenräte von vier Dörfern und einem Stadtviertel, uns die zehn ärmsten und reichsten Haushalte zu nennen und diese im Ranking zu sortieren. In Bougou erfolgte die Zuweisung „ärmster Haushalt des Dorfes“ mit der Begründung, der Vorstand sei ein Alkoholiker. Er könne seinen Pflichten nur unzureichend nachkommen, verpasse wichtige Zeremonien, auf ihn sei kein Verlass. Betritt man den Hof des Betroffenen, lässt sich mit dem europäischen Auge kein Unterschied zu als „reich“ eingestuften Gehöften ausmachen: Es ist sauber, es gibt mehrere Zimmer, Hühner, Kinder, einen Hausbrunnen und sogar ein Fahrrad. Der Wohlstand einer Person misst sich nicht nur an ihrer Verfügbarkeit von materiellem Kapital, sondern auch an ihrem symbolischen Kapital. Beide lassen sich zum Beispiel im Kontext von Gaben bei den so wichtigen Totenzeremonien nicht trennen: Ökonomischer und sozialer Status von Gebenden und Empfangenden sind eng verbunden. Wer mehr hat, kann mehr geben. Integrität misst sich an seiner Partizipation an Austauschprozessen.²⁵² Wer als „sehr reich“ eingestuft wird, entlohnt Gastgeber und -geberinnen bereits durch die Gabe seiner prestigösen Präsenz. Er macht damit öffentlich, welche ranghohe Netzwerke der oder die Ausrichtenden pflegen. Sein tatsächlicher materieller Beitrag wird nahezu sekundär, wie das folgende Zitat eines 36-jährigen Yora aus Pélébina verdeutlicht:

„Es geht nicht so sehr darum, wie viel jemand gibt, denn das ist sowieso klar. Aber wenn einer weit angereist ist oder wenn ein Reicher zu deiner Feier kommt, dann weiß jeder, dass dein verstorbener Vater eine Persönlichkeit war und dass du es verstehst, Kontakte zu führen. Sein Besuch kostet dich natürlich noch mehr Geld, denn du musst ihn gut empfangen. Aber wem ein Reicher seine Ehre erweist, kann nicht arm sein. Das ist es, worauf es ankommt. Die mitgebrachten Gaben werden ja verzehrt, und deine Schulden für die Feier kannst du mit den Gaben sowieso nicht wieder einholen.“ (Saniou, PEL, 011022).

Somit ist gerade der Ärmste zum größtmöglichen Aufwand bei Zeremonien verpflichtet, wozu viele Bauern nur dank eines komplizierten Systems von Krediten und Schulden in der Lage sind.²⁵³ Oder wie es FREY-NAKONZ zum südlichen Benin formuliert:

²⁵² Ähnlich beschreibt KLOCKE-DAFFA (2000) Austauschprozesse bei den Nama in Namibia mit dem zentralen Unterschied, dass sie nicht mit (in Benin prosperierenden) neidökonomisch ausgerichteten Praktiken einher gehen.

²⁵³ Ähnliche Zusammenhänge schilderten zum südlichen Benin bereits vor rund zwanzig Jahren GREUTER (1979:135) und FREY-NAKONZ (1984:129). Zum Untersuchungsraum liegen keine vergleichbaren Studien vor, doch bezeugen Gespräche mit 60 bis 94-jährigen Menschen, dass es sich dabei um Phänomene handelt, die mindestens so alt sind wie sie selbst.

„Je größer die Armut, je unsicherer die Existenz, desto wichtiger wird es, durch Gaben bei fremden Zeremonien in solche „Freundschaften“ zu investieren und bei den eigenen Zeremonien als brillianter Festgeber auftreten zu können“ (1984:138).

Wohlstand bedeutet Sicherheiten, und diese sind weniger über Redistribution im Sinne einer egalisierenden Umverteilung von Gütern erreichbar als vor allem über eine hohe Kinderzahl (als Altersvorsorge) und einen erfolgreichen Umgang mit dem bedrohlichen Neid der anderen. Wohlstand beinhaltet zudem die nötige Pflege reziproker Beziehungen, die nur so lange von Bestand sind, wie Ungleichheit aufrechterhalten wird („du schuldest mir etwas, ich kriege noch etwas von dir“). Es konnten häufig Interaktionen beobachtet werden, bei denen das Geben und Teilen kleiner Geldbeträge schlichtweg verlangt wurde. Etwa von einer alten Frau, die mein Interview mit einer Marktfrau unterbrach und von ihr 50 CFA (0,08 €) verlangte. Die Marktfrau gab ihr das Geld. Als ich sie fragte, warum, antwortete sie nicht etwa „um der armen Alten etwas abzugeben“, sondern erwiderte prompt: „Weil ich keine Lust habe, morgen mit Beulen aufzuwachen“ (Aliatou, BG, 011112) – und meinte damit, Opfer eines Schadenzaubers zu werden.

Offenkundige materielle Armut, die sich besonders in der Unfähigkeit ausdrückt, Gaben zu entgegenn, ist gefürchtet und muss verborgen werden, so weit es geht. Wie bereits angedeutet, gilt dies aber – nur zunächst paradox erscheinend – auch für den so sehr angestrebten Wohlstand: Wer im Dorf plötzlich teure Kleidung trägt, kann verdächtigt werden, unredlich an Geld gekommen zu sein oder seine Familie zu vernachlässigen. Er oder sie zieht den potentiellen Neid anderer auf sich, womit sein oder ihr Risiko steigt, Opfer nivellierender Praktiken zu werden. Wer einmal als reich anerkannt wurde und sich somit abhebt, wird hingegen zu einer Art Prestigeträger/in, dessen oder deren Umgang Interaktionspartner und -partnerinnen aufwertet. Schlussendlich fügen sich lokale Wohlstandsdefinitionen in eine Gesellschaftsstruktur ein, in der jegliche Transaktion und Interaktion auf höchst anthropozentrische Weise personalisiert wird.²⁵⁴

Erneut rückt dabei die besondere Relevanz magisch-religiöser Glaubensformen in den Vordergrund. Denn ähnlich wie es GESCHIERE (1996:85,87f) für Kamerun beschreibt, geht spektakulärer Zuwachs an ökonomischem Kapital (Geld, Besitz) oft mit Hexereiverdacht einher – besonders, wenn es nicht geteilt wird. Dies gilt für denjenigen, der neu erworbenen Reichtum für sich allein behält oder konsumiert ebenso wie für einen Bauern, der Geld und Besitz ausschließlich individuell akkumuliert und investiert oder einen Beamten, der „(...) nur nach scheinbar objektiven Leistungskriterien Ämter besetzt oder Dienstleistungen erbringt und damit eklatant gegen die tradierten Regeln der lokalen

²⁵⁴ Zur anthropozentrischen Weltsicht siehe bspw. DOUGLAS (1985).

Klientel- bzw. Patronagebeziehungen verstößt“ (KOHNER 1997:35-6). Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum Geld im lokalen Kontext zwar ein allgegenwärtiges, gleichzeitig aber geheimnisumwobenes Gut darstellt. Bei lokalen Definitionen des *bien-être*, des Wohlseins, wird Bedürfnisbefriedigung auf Dorfebene vorrangig an einer sicheren Ernährungsgrundlage und Deckung des Konsumbedarfs gemessen, weniger an der Höhe von Investitionen oder gefüllten Sparsbüchern. Ein ähnliches Fazit zieht auch BAKO-ARIFARI auf Grundlage einer ECRIS-Studie im *Département* Bourgou. Er nennt als weiteres Wohlstandskriterium soziales Prestige, das Haushaltsvorstände akkumulieren, wenn sie ihre Speicher mit der Ernte auffüllen und diese niemals ganz leer werden lassen. Er schildert den mir ebenfalls bekannten Extremfall, bei dem die alte Ernte öffentlich als Zeichen des Überflusses verbrannt wird (2001:28).

In anderen von mir beobachteten Fällen werden Ernteüberschüsse gehortet, anstatt sie regelmäßig umzuverteilen, um einen vollen Speicher vorweisen zu können. Mit solchen Verhaltensweisen streben besonders ältere Männer Prestigegewinn an. In materieller Hinsicht trägt die Familie davon einen Nachteil, da – mikroökonomisch formuliert – keine optimalen Kosten-Nutzen-Kalküle vollzogen werden. Derart ausgerichtete Strategien bergen Konfliktpotential: Was beim Nachbarn für Anerkennung sorgt, kann im Nukleus der Familie zu Wut und Schuldzuweisungen führen. Hier zeigt sich erneut und sehr deutlich die ständige Notwendigkeit innerhäuslicher Verhandlungen.

Der sich am Geld kristallisierende Konflikt zwischen Ehefrau und Ehemann ist ein Indikator für die Veränderung des Geschlechterverhältnisses.
(Roth 1994:11)

3.2.2. DAS GEHEIMNIS DES GELDES

Wo die Zurschaustellung von Wohlstand tödlichen Neid produzieren kann, wo Polygynie und Virilokalität Frauen nach dem Tod ihres Ehemannes ohne Anspruch auf die eigenen Nachkommen und oft auch ohne Erbe in einen neuen Lebensabschnitt entlassen, wird individuelle Akkumulation im Verborgenen zu einer nachhaltigen Strategie der Existenzsicherung. Dies macht verständlich, warum viele westafrikanische Paare Gütertrennung praktizieren und ihr Geld getrennt verwalten. In Zentral- und Nordbenin weiß keiner so recht, was der andere genau verdient. Wie einleitend beschrieben, wurde dieses Phänomen im Rahmen der Genderforschung vielfach für Westafrika untersucht (Kap. 1.2.1). Für die Ayizo in Südbenin etwa schreibt FREY-NAKONZ in den frühen 1980er Jahren:

„Ehepartner bilden weitgehend getrennte Wirtschaftseinheiten. Insbesondere besteht eine strenge Trennung der Budgets von Mann und Frau, die z. B. eine gegenseitige Kreditvergabe zulässt“ (1984:181).

Das einleitende Beispiel von Nafissa (Kap. 1.2) zeigte, dass auch Ausgaben des anderen nur vage oder gar nicht bekannt sind – Nafissa war von ihren Nebenfrauen verhext worden, ohne dass der Haushalts- und Familienvorstand Amidou eine Ahnung davon hatte, wie viel Geld seine Frauen für die okkulten Praktiken ausgaben. Diese Unkenntnis des finanziellen Budgets von Lebenspartnern oder -partnerinnen betrifft nicht nur außergewöhnliche Investitionen, sondern vor allem auch den sozialen und ökonomischen Alltag. Die Geheimhaltung geht so weit, dass sich beispielsweise die allabendliche Aufzeichnung aller Einnahmen und Ausgaben von neun Ehepaaren sowie einer Witwe und ihrem ältesten Sohn²⁵⁵ nur unter der Prämisse einer getrennten Befragung realisieren ließ.

Der Großteil der Befragten wollte die Verlaufstagebücher nicht zu Hause verwahren aus Angst, jemand könne hineinschauen. Gleichzeitig zirkuliert Geld auch in dem entlegensten beninischen Dorf ständig und vor aller Augen – beim Frühstückskauf, auf dem Markt, in den Anbaugruppen, in Sparclubs oder in Sammelaktionen für Dorffeste. Doch wer kein anerkannter *homme publique* ist (z. B. Politiker, Geschäftsmänner, Fußballspieler), wer sich nicht zur Position des reichen Rückkehrers aus der Stadt bekannt hat, kurz, wer sich besonders im ländlichen Kontext im unteren Einkommensbereich bewegt, der vermeidet es tunlichst, seinen Wohlstand zur Schau zu stellen. Und so kleidet sich die reiche Seherin Lara im Dorf mit alten Stoffen und akkumuliert materiellen Besitz fernab in Togo. Der reichste Mann des Dorfes wechselt nur selten seine Kleidung, und Issifou, der Sohn des Fokushaushaltes, holt seine Brille (ein Prestigeobjekt) nur einmal im Jahr zur islamischen Feier des Hammelfestes (*tabaski*) hervor.

Die Beispiele sind zahlreich. Auch individuelles Sparverhalten verläuft hinter verschlossenen Türen. Wie Ergebnisse des Regionalsurveys und teilnehmender Beobachtung zeigen, partizipieren Akteure und Akteurinnen oft heimlich an Sparclubs (vgl. Kap. 3.2.3.7). Viele Männer und Frauen praktizieren zudem ein ‚Sparstrumpf-Verhalten‘ – Geld wird häufiger heimlich zu Hause oder in der Kleidung versteckt als zum Beispiel zur (Dorf-)Bank gebracht. Dies erklärt unter anderem den stark reglementierten Zugang zu Schlafräumen, der besonders andersgeschlechtliche Personen betrifft.²⁵⁶ Die vorangegangenen Kapitel lieferten bereits grundlegende Erklärungspfade für dieses Verhalten.

²⁵⁵ Einjährige Verlaufsstudie, siehe besonders Kap. 3.2.3.4, 3.2.3.5 zu Kapitalflüssen und Besitz.

²⁵⁶ Kinder haben im Gegensatz zu Erwachsenen einen weniger reglementierten Zugang zu Privaträumen. Des Öfteren wurden Bestrafungen von Minderjährigen beobachtet, die der Versuchung unterlagen, in den Beuteln der Bewohnerin zu wühlen oder gar Geld zu entwenden.

Allein im Einstiegssurvey mit 52 Haushaltsvorständen wurden als wichtigste Gründe für eine Trennung der Budgets Misstrauen und Angst vor Neid und Tratsch genannt. Sie sind Vorstufen potentieller Hexereianklagen und –angriffe. Angst vor Hexerei (bzw. je nach Konzept der/ses Sprecher/s Schadenszauber) war die dritthäufigste Begründung. Die Witwe Safiatou erklärte mir:

“Wenn ein Mann einer Frau sagt, wie viel Geld er hat, glaubt sie ihm nicht und wird mehr verlangen. Die anderen Frauen werden neidisch. Dann kriegen sie sich gegenseitig in die Haare und können sich oder ihm großen Schaden zufügen. Wenn die Frau sieht, dass du reich bist, kann sie dich töten, um an dein Geld zu kommen. Das ist meinem Vater passiert, weil er sein Geld nicht gut genug versteckt hat“ (BG, 010623).

Fasst man Angst vor Neid, Misstrauen und Hexerei oder Schadenszauberei als Folgekette zusammen, machen sie 56 Prozent der genannten Beweggründe für getrennte Budgets aus. Eingebettet sind diese ‚Vorsichtsmaßnahmen‘ häufig in Erklärungsmodelle, die sich auf die Andersartigkeit des anderen Geschlechts berufen. Zur häufigsten Begründung, warum Männer ihren Frauen keinen Einblick in ihre Finanzgeschäfte geben, zählte ihr „anderes Wesen“. Dazu der polygyne Familienvater Assram:

„Frauen sind nicht zuverlässig. Sie reden zu viel. Eine Frau hat viele Kinder, stell dir vor, was passiert, wenn sie alle über dein Einkommen Bescheid wissen. Sie werden sich zu sehr auf deine Kraft verlassen und nicht ihren eigenen Weg gehen. Hier in Bougou wirst du keine Verheirateten finden, die gemeinsame Kasse machen. Frauen reden zu viel, gemeinsame Kasse, nein, das ist nicht gut. (...) Wer das Gegenteil behauptet, ist ein Lügner“ (BG, 011106).

Sina, eine junge monogam lebende Lokpa-Frau, schilderte in nur wenigen Sätzen die zentralen Argumente befragter Frauen:

„Eine Frau *muss* [Intonation] ihren Gewinn verstecken. Wenn dein Mann ahnt oder sogar weiß, dass du Geld hast, dann gibt er dir nichts mehr. (...) Wenn du das machst, dann sei dir sicher, dass du bald eine Nebenfrau haben wirst. Denn wenn du Männern Geld gibst, profitieren sie daraus, um sich eine andere Frau zu holen. (...) Ich behalte mein Geld auch, weil ich meiner Mutter helfen will. Wenn ihre Töchter sie nicht unterstützen, wer dann? Genau deshalb gibt er mir ja auch nur das Nötigste, er sagt, wenn ich dir mehr Geld gebe, dann verschwendest du es nur und gibst es deiner Familie“ (BG, 011026).

Sprich: Wenn der andere weiß, wie viel Geld man hat und wenn man ihm mehr gibt, als er gerade benötigt, „versickere“ es – beim Mann in Investitionen in andere Frauen, bei der Frau in der eigenen Verwandtschaftslinie. Das Versteckspiel zwischen Ehepartnern und -partnerinnen geht mit einer permanenten Auslotung von Hierarchien und Machtverteilungen einher. Der Wohlstand einer Ehefrau bedroht die Vormachtstellung des Mannes. Umgekehrt, so Assram, führe die Offenlegung seines finanziellen Besitzes mit zu großer Wahrscheinlichkeit zu Umverteilungsansprüchen, Misstrauen und Streitereien zwischen seinen Frauen oder Verwandten. Es gibt durchaus Bereiche, in denen fi-

nanzielle Tabuzonen enden. Sie betreffen besonders kostenintensive Auslagen für die Ausrichtung von Zeremonien. Im Familienrat werden zu diesen Anlässen häufig anteilige Aufwendungen verteilt. Man bespricht, wie sich zum Beispiel eine Totenfeier finanziell realisieren lässt. Klare Finanzgespräche werden auch dann geführt, wenn der Mann seine Frau(en) zur Lohnarbeit anstellt oder ihnen Ernteanteile zum Verkauf gibt. In letzterem Fall streicht die Frau ihren Eigenanteil ein, den sie lagert oder veräußert. Zusammenarbeit wird ausgehandelt, das Prinzip von Leistung und Gegenleistung verschafft risikomindernde Sicherheiten.

Was kleinere finanzielle Transaktionen (z. B. Investitionen) anbelangt, teilen sich Teilnehmer der Umfrage (Haushaltssurvey) am ehesten dem Sohn mit, der später den Hof übernehmen soll. Frauen nannten Töchter und Söhne gleichermaßen als Ansprechpartner/innen. Eine weitere Ausnahme betrifft die bereits angesprochene, punktuelle Zurschaustellung von Besitz, wie etwa des Brautpreises beziehungsweise der Aussteuer von Müttern bei Tauffeiern (Kap. 3.1.2.2). Das Exponat symbolisiert ihren Status als verheiratete Mutter und fällt damit in den Bereich anerkannter Rücklagen, womit sie sich nicht von anderen Müttern absetzt und somit auch keine Erzeugung von Neid zu befürchten hat. Eine weitere Ausnahme stellt die öffentliche Zurschaustellung von Ernteerträgen aus dem Baumwollanbau dar, worauf ich später zurückkomme (Kap. 3.2.3.8).

Der Einzug der Geldökonomie in Benin hat in vielen Bereichen zu Machtverlagerungen und veränderten Zuständigkeiten geführt.²⁵⁷ Privateigentum wird unabhängig erwirtschaftet, was den Einfluss von Männern auf ihre Frauen und der Alten auf die Jungen reduziert. Scheine und Münzen etablieren sich zur entscheidenden Ressource für den eigenen Handlungsspielraum. Sie sind nicht nur ein Tauschmittel, sondern auch eine Ware beziehungsweise ein Gut.²⁵⁸ Sie sind ein Mittel der Zahlung, eine Recheneinheit und ein Wertmaßstab.²⁵⁹ RÖSSLER betont darüber hinaus, dass Geld auch ein Thesaurierungsmittel (*store of value*)²⁶⁰ im Sinne einer Akkumulation quantifizierbarer Dinge sei und somit ein Mittel zur Sicherung liquider Reserven darstelle (2005:213f). Zudem kann Geld als Allzweckgeld (*all-purpose money*)²⁶¹ und als *special-purpose money* mit intrinsischem Wert fungieren, das nur für einen begrenzten Teil aller vollzogenen Transaktionen verwendet wird. Ein Beispiel ist die Bezahlung von weiblicher und männlicher

²⁵⁷ Eine gesicherte Datierung ist aufgrund mangelnder Quellen vorliegend nicht möglich.

²⁵⁸ Dies gilt allerdings nur dann, wenn eine hohe Liquidität vorliegt, also das Objekt Geld innerhalb einer bestimmten Zeitspanne in ein anderes eingetauscht werden kann.

²⁵⁹ Vgl. WOLL (1996:59f), MANKIW (1998:592f).

²⁶⁰ *thesauros* (griech.): Schatzbildung.

²⁶¹ Allzweckgeld hat die Funktion eines einheitlichen Wertmaßstabes; siehe bereits DALTON (1965).

Lohnarbeit durch Agrarprodukte.

Wer sich nicht in die Karten schauen lässt, kann nur eingeschränkt kollektive Risikostrategien formulieren und umsetzen. Wer getrennt wirtschaftet, um erst bei der Ertragsverteilung innerhäusliche Verwaltungsgespräche zu führen, ist auf die Etablierung individueller Sicherungsnetzwerke angewiesen. Und so kann es vorkommen, dass ein Bauer über akute Armut klagt, während seine Frau über genug Bargeld verfügt, um ihn zu verlassen und einen neuen Haushalt zu gründen. Oder umgekehrt. Dass es sich bei der Budgettrennung um ein in ganz Westafrika verbreitetes Phänomen handelt, ist (wie einleitend beschrieben) längst kein Geheimnis mehr. In der vorliegenden Arbeit werden die Phänomene ‚Gütertrennung‘ und ‚getrennte Verwaltung monetärer Finanzen‘ als Angelpunkt lokaler Risikostrategien bewertet, als Symbol grundlegender sozialer und ökonomischer Verhältnisse und als Ausdruck der omnipräsenten Angst vor Neid und potentiell resultierender Hexerei oder Schadenszauberei – als grundlegendes strukturelles Phänomen, in dem die enge und relationale Verflechtung von Geschlecht, Magie und Geld zum Ausdruck kommt.

3.2.3. ARBEIT, ÖKONOMISCHES KAPITAL UND ERWERBSSTRATEGIEN

Die Betrachtung von Arbeit und Erwerbsstrategien ermöglicht einen umfassenden Blick auf lokale Formen der Existenzsicherung. Wie sich zeigen wird, schreibt sich die zum sozialen Alltag beschriebene Tendenz zu individuellen Präferenzstrukturen und Handlungsstrategien in diesen Bereichen fort bei einer deutlichen geschlechtsspezifischen Einbettung ökonomischen Handelns. Der Einfluss von Geschlechterdifferenzen auf Konzepte der Arbeit spiegelt sich im Yom bereits in einer deutlichen Unterscheidung zwischen der „Arbeit des Mannes“ (*do-maayu*) im Gegensatz zur „Arbeit der Frau“ (*pɔy-maayu*) wider. Erstere betrifft in Bougou beispielsweise die Großviehschlachtung, den Einsatz der Hacke, den Fahrradhandel oder auch das Schusterhandwerk. Zu Frauenarbeiten zählen hingegen die Weiterverarbeitung von Agrarprodukten, der Beruf der Hebamme oder beispielsweise die Herstellung von Seife. Außerdem gibt es *maayu* (Arbeiten), die von beiden Geschlechtern verrichtet werden können, darunter der Handel mit Importwaren oder Lohnarbeit bei Aussaat und Ernte. Als Einstieg in die Betrachtung von Arbeit und Erwerbsstrategien möchte ich einen Textausschnitt aus meinen Notizbüchern zitieren, in dem ich die frühen Morgenstunden eines Arbeitstages während der Regenzeit beschreibe.

Die Stimme des Muezzin schleicht sich in meine Träume und weckt erste Hunde, die in den Gesang einstimmen. Ein wenig schläfrig meldet sich jetzt auch unser Gockel. Draußen die milde Morgendämmerung, die schon in wenigen Minuten einem sonnigen, heißen Tag weichen wird. Vor meinem Fenster das schlurfende Geräusch alter Männer, die zur Moschee gehen. Ich warte auf das nächste Weckgeräusch, den Aufruf, mich zu erheben und es den anderen weiblichen Haushaltsmitgliedern gleich zu tun: das gleichmäßige „bzzt bzzt“, mit dem eines der Mädchen beginnt, den Hof zu kehren. So lang, bis auch das letzte Maiskorn und der letzte Krümel verschwunden sind. Aufstehen, die Hütte kehren, den *pagne* umschwingen, Wasser am Brunnen holen, sich waschen, spülen und aufräumen.

Es ist Regenzeit und das bedeutet früher aufzustehen als in der Trockenzeit. Um kurz vor Sieben sind die meisten Frauen mit der Morgenarbeit fertig und wir setzen uns vors Haus zu den Männern, wo Aminatou wie üblich gegen Bares das allmorgendliche Frühstück serviert: *tina*, ein in Konservendosen abgefüllter, zäher Maisbrei, der mit einer feurigen gelben Sauce serviert wird. Andere gehen zum Dorfplatz und kaufen sich *bouillie* [flüssigen Maisbrei] oder Reis. Die Verkäuferinnen stehen eher auf, denn es gilt, das gesamte Dorf mit Frühstück zu versorgen. Anders als zum Höhepunkt der Trockenzeit, wo die Felder nahezu ruhen und viele Männer den Vormittag im Schatten verbringen, sind mein Gastvater und zwei der Söhne bereits zur Feldarbeit aufgebrochen. Sie werden erst abends müde von der Arbeit zurückkehren und ihre Mittagsmahlzeit, die ihnen die Frauen bringen, auf den Feldern einnehmen.

Es ist halb acht, mein Assistent erscheint und wir beginnen unser Tagewerk, während die Frauen waschen, die Kinder versorgen, Verkaufsnahrung herstellen und zu den Märkten oder zum Holz holen aufbrechen, dann zurückkehren und wieder Wasser schöpfen, kochen und schließlich das Essen austeilen. In wohl definierten Gruppen versammelt sich die Familie zum gemeinsamen Abendessen im Hof – der Chef isst alleine, die Frauen zusammen oder mit ihren kleinen Kindern, die Jungen unter sich, die Mädchen unter sich. Ein arbeitsreicher Tag neigt sich dem Ende zu (Auszug Notizbuch, 010201).

Es gibt viele Wege, die bei der Betrachtung dieses Ausschnittes eines Tagesablaufes zur Beantwortung der Frage führen können: Wie verläuft Arbeit, und was bedingt ökonomisches Handeln? Man könnte am kulturökologischen Konzept anknüpfen und Arbeit aus der Interaktion zwischen Mensch und Natur ableiten (z. B. RICHARDS 1985). Oder, wie die Neomarxisten, den Fokus auf die Produktionsverhältnisse lenken (z. B. MEILLASSOUX 1975). Was bei beiden Ansätzen unbeantwortet bleibt, ist die Frage danach, wie Struktur und Handeln aus der Akteursperspektive heraus zusammenhängen. Ihre Beantwortung fordert eine praxisorientierte Herangehensweise.²⁶² Denn insgesamt ist die Einbettung der Ökonomie „(...) über die soziale Zuordnung und Organisation von Arbeit (...) eine besonders wichtige, kaum beachtete Dimension“ (LACHENMANN 2001:89).

²⁶² Zu differenzierten Analysen von Handlungsmotiven und Akteursinteressen siehe u. a. BOURDIEU ([1979] 1994), BIRSCHENK et al. (2000) und LONG (1992). Innerhalb der Genderforschung siehe bspw. LACHENMANN/DANNECKER (2001). Dem Manko an Studien, die sich explizit mit der Perzeption von Arbeit beschäftigen, begegnet seit vielen Jahren die Bayreuther Schule, siehe besonders BECK/SPITTLER (1996) und ALMEIDA-TOPOR (2005).

Die anschließende Analyse von Bezügen zwischen Struktur und (Arbeits-) Handlung erfolgt durch eine Einbettung ökonomischer Aktivitäten in ihren sozialen Kontext. Wie mehrfach argumentiert, kann der Haushalt dabei nur eine mögliche Untersuchungseinheit bilden. Arbeitshandeln wird im relationalen Wirkgefüge von Geldflüssen, Sicherungsnetzwerken, Konsumverhalten und sozialstrukturellen Bedingungen betrachtet. Als zentrale strukturierende Merkmale traten in diesen Domänen Geschlecht, Saisonalität und Stadt-/Landverhältnisse auf.²⁶³ Dispositionen einzelner Akteure und Akteurinnen werden zudem deutlich von ihrem familiären und verwandtschaftlichen Status geprägt, von Residenzformen und schlussendlich auch von okkulten Überzeugungen und Praktiken.

3.2.3.1. SPEKTRUM ÖKONOMISCHER TÄTIGKEITEN UND DIE ROLLE DES WASSERS

Der Norden von Benin ist durch eine ausgeprägte Präsenz landwirtschaftlicher Produktion gekennzeichnet. KASMANN/KÖRNER zufolge sind nicht nur Männer, sondern auch Frauen

„(...) in fast allen Ethnien Westafrikas (...) in erster Linie Bäuerinnen. Im Mittelpunkt ihrer täglichen Aktivitäten steht – wie für Männer auch – die Feldarbeit. Alle anderen Tätigkeiten, seien es landwirtschaftliche wie Tierhaltung, Sammeln, Fischen oder Gartenbau, aber auch Hausarbeit und Kindererziehung sowie der häufig anzutreffende Kleinhandel, werden den Arbeitserfordernissen des Feldbaus untergeordnet. (...) Sie sind an nahezu allen Arbeitsgängen beteiligt“ (1992:105).

Die These, dass Frauen den Hauptteil der afrikanischen Landwirtschaft verrichten, trat mit BOSERUPs Arbeiten der 1970er Jahre auf und hat seither Konjunktur.²⁶⁴ Aktuelle FAO-Studien konstatieren eine Ungleichheit von Frauen und Männern im Ressourcenzugang, reduzieren die Betrachtung von Geschlechterordnungen innerhalb der Arbeitsteilung jedoch auf die Formel: „(...) in Western Africa (...) women are the main traditional work force in rural areas“ (FAO 2005:36). Die oben von KASMANN/KÖRNER zitierte Aussage, wonach pauschalisierend von Landwirtschaft als weiblicher Hauptaktivität in „landwirtschaftlich geprägten Regionen Westafrikas“ gesprochen wird, erweist sich für das multiethnische Zentralbenin als falsch.²⁶⁵ Zwar gehört die Teilnahme an Aussaat und Ernte zu fest umschriebenen Pflichten der Frauen und viele Dorfbewohnerinnen verbringen regelmäßig Zeit mit der Landwirtschaft. Doch stellt diese im Jahresverlauf keines-

²⁶³ Dies gilt übrigens auch für Entscheidungshandeln im beninischen Gesundheitssektor, wie KLEIN (2005) gezeigt hat.

²⁶⁴ Siehe bspw. COUQUERY-VIDROVITCH (1997), LACHENMANN/DANNECKER (2001).

²⁶⁵ Generell lehne ich ethnische Zugehörigkeit als distinktives Merkmal für eine positivistische (da zu stark verallgemeinernde) Zuschreibung von Aktivitäten und Handlungsstrategien ab. Zumindest einschränkend konstatieren KASMANN/KÖRNER in der Kapitelzusammenfassung, dass mit Blick auf Savannengebiete nicht von einer „generellen Dominanz“ der Frauen in der traditionellen landwirtschaftlichen Produktion gesprochen werden könne (1992:181).

falls den Mittelpunkt ihrer täglichen Erwerbsstrategien dar, schon gar nicht in den Städten. Auch im Regionalsurvey nannten nur sehr wenige Frauen Landwirtschaft als eine ihrer Hauptaktivitäten. Generell dominieren eher multiple Existenzsicherungsstrategien, die hier Strategien der Polyaktivität genannt werden. Verwendung findet dieser Begriff besonders innerhalb der *Livelihood*-Debatte (auch: Pluriactivity, Moonlighting, MLES oder MML).²⁶⁶ Ein umfassender Überblick zu Studien, die explizit Polyaktivität fokussieren, findet sich in MANDEL (2001:13f).

In dem mit 839 Frauen und Männern durchgeführten Fragebogen lautete eine Frage: „Welches sind Ihre drei ökonomischen Hauptaktivitäten, die sie im Jahresverlauf verrichten, wie sichern Sie ihre Existenz?“ (siehe Anhang 6.3.5). Nur sechs Prozent der Befragten gaben an, über kein eigenes Einkommen zu verfügen. Es handelte sich dabei um alte, vornehmlich ländlich lebende Männer (n=12) und Musliminnen, die überwiegend in der Stadt leben (n=34). Da (nur) bis zu drei Mehrfachnennungen möglich waren, entstand für die restlichen 790 Befragten ein Katalog von 1145 Tätigkeiten, mit denen wirtschaftliche Erträge erzielt werden (Ø 1,45 Tätigkeiten/Person) und deren Verteilung folgend abgebildet ist.

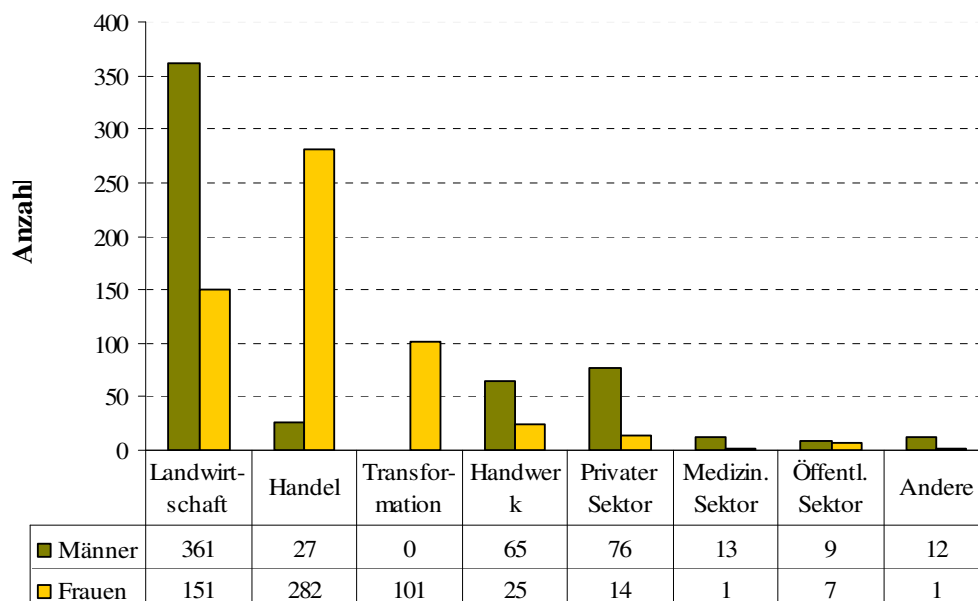


Abb. 12 Verteilung ökonomischer Tätigkeiten (1145) nach Geschlecht (n=790)

²⁶⁶ MLES: Multiple Livelihood Economic Strategies; MML: Multiple Modes of Livelihood. Zur Polyaktivität in Afrika siehe bspw. REARDON/CRAWFORD et al. (1994), CARNEY (1998), FRANCIS (2000).

Wie in der Abbildung ersichtlich, dominieren Männer den Bereich landwirtschaftlicher Tätigkeiten, wobei nur knapp die Hälfte (45%) aller Befragten Landwirtschaft als hauptökonomische Tätigkeit angab. Frauen dominieren eindeutig den Handel und zu hundert Prozent die Weiterverarbeitung von Anbaugütern (z. B. Herstellung von Hirsebier, Holzkohle oder Butter).²⁶⁷ Ihr Beitrag zur Feldarbeit umfasst das Spektrum der Aussaat und Ernte, Lohnarbeit und Gartenarbeit. Auch wurde eigenständiger Baumwollanbau im Rahmen von Frauengruppen betrieben. Dem entgegen sind die Männer häufiger als Handwerker tätig (Schreiner, Müller, Maler etc.) oder bieten Dienstleistungen im privaten Sektor an (z. B. Taxifahrer, Elektriker, Nachtwächter). Im öffentlichen Sektor hingegen erwies sich die Verteilung zwischen Frauen und Männern als relativ ausgewogen. Hier trat besonders die Tätigkeit des Lehramtes hervor. Da im medizinischen Bereich Heiler (Privatunternehmer/innen) und Krankenpfleger/innen (Angestellte) tätig sind, erfolgt ihre Auflistung gesondert als „medizinischer Sektor“. Lediglich eine Frau gab an, in diesem Sektor als Heilerin tätig zu sein.

Insgesamt lag die Polyaktivitätsrate der Frauen nur unwesentlich höher (1,4 Tät./ps) als die ihrer Männer (1,3 Tät./ps). Die Zahl der Aktivitäten pro Person dürfte steigen, hätte man dieselben Personen mehrmals im Jahr eingehender und nicht nur nach „Hauptaktivitäten“ gefragt. Letzteres tat MANDEL mit Frauen in Porto-Novo (Südbenin) und erhob den Mittelwert von 2,06 Aktivitäten pro Frau, wobei für vier Prozent der 522 Befragten bis zu sechs unterschiedliche ökonomische Tätigkeiten ermittelt wurden (2001:84). Polyaktivitäten der Männer bestehen häufig aus einer Kombination von Landwirtschaft und Handwerk oder Tätigkeiten im privaten Sektor (z. B. Bauer und Schreiner oder Taxifahrer). Tätigkeiten wie die Landwirtschaft bergen in sich polyaktive Strukturen: Männer bauen selbst an oder verdienen sich (wie Frauen) als Lohnarbeiter. Komplementär zur Feldwirtschaft generieren Frauen ihr Einkommen vor allem durch eine Kombination aus Handel und der Weiterverarbeitung von Anbauprodukten. Sie realisieren Erwerbstätigkeiten simultan und/oder saisonabhängig. Je nach Kombination variieren bei beiden Geschlechtern die Summen erzielter Geldbeträge. Unterschiede betreffen vor allem Beschäftigungsarten (z. B. angestellt vs. selbstständig), Anstellungsverhältnisse (z. B. Unterstützung durch Kinder) und Produkttypen (z. B. Dienstleistung vs. Handel).

Polyaktivität dient nicht nur der Steigerung von Verdienstmöglichkeiten, sondern auch der Risikostreuung und Verhinderung saisonbedingter oder konjunktureller Einbrüche.

²⁶⁷ Eine ausführliche Analyse von Produktionsabläufen und der Kommerzialisierung von Transformationsprodukten im *Département* Ouémé liefert BOTON (1998).

Der Fotograf eines Dorfes verdient zum Beispiel nur dann Geld, wenn Zeremonien oder Feste stattfinden. Um die Ernährung seiner Kinder zu sichern, bestellt er deshalb zudem einen Hektar Land. Feldarbeit stellt die häufigste Tätigkeit dar, die mit anderen kombiniert wird. Auch die von ONIBON-DOUBOGAN interviewten beninischen Großunternehmerinnen vollziehen polyaktive Sicherungsstrategien. Neben einer Umverteilung von Teilverdiensten innerhalb der Familie gehören dazu Engagements in die Domänen Hotelwesen, Transport und Dienstleistungsbereiche wie Friseursalons und Reinigungen. Einen wichtigen Investitionssektor stellen Immobilien dar. Immer mehr Frauen gehen auch das Wagnis einer Spekulation mit Aktien ein (2001:208).

Landwirtschaft und Handel stellen Hauptaktivitäten dar, die über den Verkauf und die Weiterverarbeitung von Agrarprodukten eng verflochten sind (vgl. Kap. 2.1.2). Viehwirtschaft wird im Untersuchungsraum als Hauptaktivität vorrangig von Fulbe praktiziert. Andere Bevölkerungsgruppen partizipieren, indem sie den Hirten Rinder als Sparkapital zur Obhut geben.²⁶⁸ Jagd stellt eine reine Männerdomäne dar, die häufig kollektiv und vornehmlich in der Trockenzeit stattfindet.²⁶⁹ Junge Männer beschreiben sie als ein kulturelles und sportliches Ereignis. Gejagt werden Hasen, Ratten, Affen, Perlhühner, Hirschkühe oder auch Eichhörnchen mit einfachen Werkzeugen (Pfeil und Bogen, Hacken, Hunden und seltener auch Gewehren). Das Sammeln von Holz für häusliche Kochstellen hingegen wird ausschließlich von Frauen durchgeführt, während Kräuter, Blätter, Wurzeln und andere Naturprodukte auch von männlichen Heilern und/oder Sehern gesammelt werden. Besonders das gering ausdifferenzierte Handwerkswesen weist deutliche Geschlechterdifferenzen auf: Zu rein männlich Berufen zählen dabei Tätigkeiten als Mechaniker, Maurer, Metzger und Schmied. Insgesamt treten nur sehr wenige Tätigkeiten wie Schneiderei oder Spinnerei geschlechtsübergreifend auf.

Das Spektrum ökonomischer Tätigkeiten ist relativ weit gefächert, wird aber insgesamt deutlich von Agrarwirtschaft, Nahrungsverarbeitung und Handel dominiert. Exemplarisch möchte ich einen limitierenden Faktor herausgreifen, der immerhin vierzig Prozent aller genannten Tätigkeiten deutlich limitiert, ohne dass dies in der Literatur Beachtung findet: Wasser. Wie sehr saisonal bedingte Wasserzugangsprobleme in manchen Dörfern ökonomische Aktivitäten hemmen, zeigt sich auf Mikroebene im Vergleichsdorf Pélébina. Die sandige Bodenbeschaffenheit führt dazu, dass bis dato alle Versuche der

²⁶⁸ Dabei kauft ein Bauer bspw. ein weibliches Rind und gibt es einem Hirten, der das Tier weidet und verpflegt. Als Gegenleistung kann der Besitzanspruch des Hirten auf Nachkommen ausgehandelt werden oder ein Teil des Verkaufsertrages auf entfernten Viehmärkten (Souleyman, BG, 010301).

²⁶⁹ Yom: *dopa duu* (Mann, Angelegenheit).

Errichtung privater Hausbrunnen scheiterten. Abgesehen von mehreren *Marigots* (Wasserlöchern) teilen sich die 79 Gehöfte im Dorfkern deshalb einen Dorfbrunnen und eine Pumpe, deren Nutzung durch die Bewohnerschaft umliegender Weiler in der Trockenzeit drastisch zunimmt. Da Wasserholen eine Frauendomäne darstellt, klagt besonders die weibliche Bevölkerung über enorme Zeitverluste, die mit der Gewinnung des lebenspendenden Guts einhergehen. Die Verwaltung von Pumpen liegt hingegen in Männerhand. Da der Dorfbrunnen in der Trockenzeit meist brach liegt, bleibt nur die Pumpe, doch Pumpenwasser kostet Geld (5 CFA pro Schüssel). Die Gesamteinnahmen der Pumpenverwaltung von Pélébina belaufen sich pro Saison auf rund 40.000 CFA (61 Euro), wovon die regelmäßig anstehenden Wartungs- und Reparaturarbeiten bezahlt werden. Im Hoch der Trockenzeit begeben sich Frauen teils schon gegen ein Uhr morgens zur Pumpe, um den langen Wartezeiten zu entgehen. Aus umliegenden Weilern und Dörfern kommen Frauen kilometerweit angelaufen, um Wasser zu holen und Wäsche zu waschen.

„In dieser Zeit dreht sich alles um das Wasser, wir sind ständig damit beschäftigt, unsere Schüsseln zumindest halb voll zu kriegen. Du stehst in der glühenden Hitze und wartest, es gibt keinen Schatten, dein Kopf schmerzt, aber du hast keine Wahl. Im April gibt es nur dieses eine Thema“ (Amida, PEL, 010503).

Es liegt auf der Hand, dass eine derartige Mangelsituation ökonomische Aktivitäten wie Handel beeinträchtigt. Im April sprach ich zum Beispiel morgens an der Pumpe mit einer Frau aus Koutounga (ca. 4 km entfernt). Sie stand hochschwanger in der Warteschlange. „Unsere Brunnen liegen seit einigen Wochen brach und so brechen wir vor Sonnenaufgang auf, um hier unser Wasser zu holen“ (Jeanne, PEL, 010415). Ein Gruppengespräch am Brunnen von Koutounga ergab, dass der 1988 von einem Hilfsprojekt errichtete Dorfbrunnen schlichtweg an der falschen Stelle gebaut worden war. Vertiefungen der Wasserstelle von bis zu sieben Metern seien in der Trockenzeit nötig, um wenige Kalebassen abzuschöpfen. Die Frau, die ich in Pélébina traf, sei eine Ausnahme, denn die Wegstrecke sei zu beschwerlich. Eher verbringe man die Zeit damit, die wenigen Wasserlöcher auszustecken und abzuschöpfen.

Eine Schüssel Pumpenwasser umfasst im Mittelwert 28 Liter und kostet je nach Wasserquelle und Saison zwischen fünf und dreißig CFA (Mittelwert: 17,5 CFA). Legt man einen durchschnittlichen Wasserverbrauch von 18,7 Litern zugrunde (HADJER et al. 2005:357), liegen tägliche Ausgaben für Wasser bei durchschnittlich 28 CFA (0,04 €) pro Person und Tag.²⁷⁰ Der Preis für Wasserzukauf erscheint niedrig, und doch führt seine Entrichtung in Pélébina zu innerhäuslichen Konflikten. Denn viele Bewohnerinnen

²⁷⁰ Im Regionalsurvey wurde ein Mittelwert von 33 CFA/Tag (0,05 €) erreicht.

wehren sich dagegen, das Wasser aus eigener Tasche zu zahlen. Sie berufen sich darauf, dass beim Nahrungszukauf auch beide Geschlechter zuständig seien. An dieser Stelle bietet sich ein Blick über den ‚dörflichen Tellerrand‘ an. Rund vierzig Prozent der im Regionalsurvey Befragten sind auf den Zukauf von Wasser angewiesen, davon 17 Prozent ganzjährig, wie in der folgenden Karte ersichtlich.

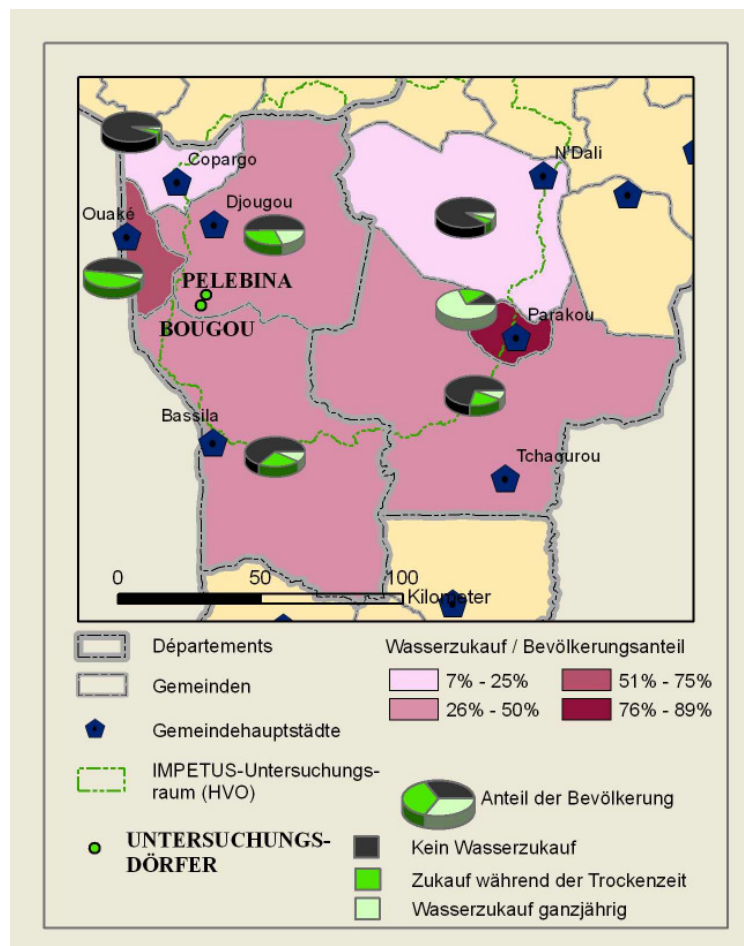


Abb. 13 Wasserzukauf im Untersuchungsraum (Regionalebene, 2004, n=839)

Wie die Karte veranschaulicht, liegen Bougou und Pélébina in einer Region, in der bis zu fünfzig Prozent der Befragten Wasser zukaufen. Regelmäßiger Zukauf findet vor allem in Städten statt, da Leitungswasser generell kostenpflichtig ist. Im urbanen Raum Parakou gaben nur zehn Prozent der Befragten an, *nicht* von Wasserzukauf abhängig zu sein. In die Existenzsicherung fließt Wasser als limitierender Faktor auch im Kontext der Produktion ein. Von allen befragten Personen im Regionalsurvey ist ein Drittel bei der Ausübung ökonomischer Tätigkeiten direkt von Wasser abhängig. Anders als beispielsweise in Nordghana betrifft dies kaum die Feldwirtschaft, da Bewässerung von Feldern nicht existiert. Beim Gartenbau hingegen wird Wasser regelmäßig eingesetzt. Auf diesem

Gebiet ist ein Viertel aller 513 Bauern und Bäuerinnen des statistisch repräsentativen Regionalsamples tätig.²⁷¹

Da der Grad der Abhängigkeit vom Wassereinsatz bei der täglichen Arbeit variiert, bietet sich folgende Kategorisierung an: (1). Berufe, die kein Wasser benötigen – zum Beispiel Lehrerin oder Maniokbauer, (2). Berufe, die in unregelmäßigen Abständen wenig Wasser verbrauchen – zum Beispiel Fotograf oder Exorzist und (3.) Tätigkeiten, die in regelmäßigen Abständen viel Wasser benötigen. Dieser letzten Gruppe sind vornehmlich Frauen zugehörig: Butterherstellerinnen, Hebammen oder Produzentinnen von Speisen und Getränken. Viele betreiben dabei polyaktive Erwerbsstrategien. Eine Frau produziert beispielsweise Hirsebier und verkauft gleichzeitig Schuhe. Wird Wasser knapp, kann sie jederzeit gänzlich auf den Schuhhandel umsteigen. Interessant ist, dass die regional sehr unterschiedlichen Wasserzugangssituationen kaum die Ausprägung ökonomischer Tätigkeiten beeinflussen: Im Nordwesten des Untersuchungsraumes, wo die schlechteste Zugangssituation zu verzeichnen ist (Gemeinden Copargo, Djougou, Ouaké, siehe Abbildung oben), vollziehen trotzdem 58 Prozent der Befragten wirtschaftliche Tätigkeiten, für die regelmäßig Wasser benötigt wird.

Die Existenzsicherung der Menschen ist in dieser Region im Falle von Dürre, steigender Wasserknappheit oder künftiger Wasserbesteuerung also besonders gefährdet, denn mit Abnahme verfügbaren Wassers sinken die ökonomischen Kapazitäten und steigt die Vulnerabilität. In Anbetracht des potentiell abnehmenden Wasserangebots²⁷² erscheint es für eine präventive Entwicklungspolitik und generell für die staatliche Wasserpolitik angeraten, der Differenzierung einzelner Risikogruppen unter Berücksichtigung des weiten Spektrums ökonomischer Tätigkeiten mehr Beachtung zu schenken. Dies gilt besonders für Frauengruppen, die Anbauprodukte weiterverarbeiten (*groupements de transformation*). Insgesamt erweist sich Wasserzukauf in Hinsicht auf monetäre Kapazitäten der Nutzer als tragfähig. Dies bedeutet jedoch noch lange nicht, dass er konfliktfrei verläuft. Eine Trinkwasserpolitik, die beispielsweise den Zukauf von Wasser institutionalisieren oder Wasser versteuern will, kann nur dann greifen, wenn sie (1.) die Existenz und hohe Dynamik der Frauen- und Männerdomänen innerhalb des Wassermanagements berücksichtigt, (2.) die Struktur monetärer Kapazitäten von Frauen *und* Männern kennt und (3.) frühzeitig lokale Perzeptionsmuster von Zuständigkeitsmodi analysiert, um vor diesem Hintergrund Konfliktmeidungsstrategien zu entwerfen.

²⁷¹ In dieser Gruppe dominieren die Männer mit 88 Prozent.

²⁷² Siehe bspw. BARLOW/CLARKE (2003) oder verschiedene Artikel unter <<http://www.wasserkonflikt.de>>.

3.2.3.2. AGRARPRODUKTION UND MARKTINTEGRATION

Der Blick auf das Spektrum ökonomischer Tätigkeiten hat gezeigt, dass Landwirtschaft und Markthandel die bedeutendsten Erwerbsstrategien der Bewohner/innen des Untersuchungsraumes darstellen. Innerhalb der Produktionskette liegen deutliche Geschlechterdifferenzen vor – Männer sehen als ihre hauptökonomische Aktivität eher die Agrarproduktion an, Frauen eher den Handel. Dieses Ergebnis gilt besonders für den ländlichen Raum. Wie einleitend betont, weisen beide Bereiche eine starke gegenseitige Durchdringung auf und schließt der hier verwendete Begriff von Subsistenzproduktion den Verkauf anteiliger Ernteerträge nicht aus (siehe Kap. 2.1.2). Denn die meisten Bauern streichen einen Teil ihrer Ernten für den Eigenbedarf ein und verkaufen Überschüsse an ihre Frauen oder andere Händlerinnen, um dadurch einen monetären Gewinn zu erzielen. Diese Integration agrarwirtschaftlicher Tätigkeiten in die Marktwirtschaft führte in Benin besonders mit Beginn der postkolonialen Zeit (nach 1960) zu einem entscheidenden Wandel der Produktionsverhältnisse. Die zunehmende Individualisierung der Produktion ging – wie auch in den Nachbarländern – einher mit einer Umwandlung von Patrimonium in Privateigentum (vgl. MEILLASSOUX 1975:62, FREY-NAKONZ 1984:44). Subsistenzproduktion im Sinne einer rein gebrauchswertorientierten Produktion für den Eigenbedarf (ELWERT/WONG 1979:257) ist heute längst der geschilderten Verflechtung von Markt- und Subsistenzproduktion gewichen, wodurch ökonomische Strategien wie der Zwischenhandel Konjunktur erfahren.

Im Gegensatz zum nördlich gelegenen Atacora-Gebiet und südlichen *Départements* sind Anbauflächen im Gebiet der Fokusdörfer auch weiterhin relativ frei verfügbar, so dass – anders als etwa in der nördlich angrenzenden Gemeinde Ouaké – limitierter Landzugang nur begrenzt Konfliktarenen produziert.²⁷³ Von prägendem Einfluss auf Arbeitszeiten und Aktivitätsspektren sind saisonale Einflüsse (Trocken- und Regenzeit).²⁷⁴ Angebaut werden auf sandig-tonig-eisenhaltigen Böden Getreide (Mais, Hirse, Reis, Sorghum), Hülsenfrüchte (Erdnuss, Niébé,²⁷⁵ Voandzou), Knollenfrüchte (Yam, Maniok) und Baumwolle. Häufigste Gemüsesorten im Gartenbau sind Tomaten, Okra, Zwiebeln und

²⁷³ Ein Beispiel hierfür sind bereits angesprochene Grenzkonflikte zwischen Gemeinden oder Dörfern, wie etwa zwischen Bougou und dem Nachbardorf Bodi, dessen Bewohner/innen über Ahnenrechte Ansprüche auf die Felder von Bougou erheben.

²⁷⁴ Wie einleitend erwähnt, verläuft die Trockenzeit von Mitte Oktober bis Mitte April, die Regenzeit von Mitte April bis Mitte Oktober. Der regenreichste Monat ist der August. Der kalte, saharanische Harmattan-Wind weht von Mitte November bis Mitte Februar.

²⁷⁵ Der frz. Begriff Niébé wird im Deutschen übernommen (lat. *Vingan unguiculata*) und bezeichnet eine Bohnenart.

verschiedene Kürbissorten. Es wird häufig in Mischkulturen angebaut²⁷⁶ unter Berücksichtigung von Fruchtfolgeketten und Brachezeiten. Die folgende Tabelle zeigt die wichtigsten Anbauprodukte und Beispiele für deren Weiterverarbeitung:

Anbauprodukte	Beispiele für Weiterverarbeitung (Eigenbedarf u. Verkauf)
Yam	gestampft, gekocht, als <i>bouillie</i> oder <i>pâte</i> , frittiert
Maniok	<i>pâte</i> , <i>gari</i> , <i>tapioca</i>
Sorghum	<i>akassa</i> , <i>bouillie</i> , <i>pâte</i> , Schnaps
Hirse	<i>pâte</i> , Bier
Mais	<i>akassa</i> , <i>bouillie</i> , <i>pâte</i> , Gebäck, Schnaps
Erdnuss	Snack (z. B. zur <i>bouillie</i>), Öl, Gebäck (z. B. <i>kouli-kouli</i> , <i>tourteau</i>)
Kariténuss ²⁷⁷	Butter, Öl, Seife
Niébé ²⁷⁸	Gebäck, versch. Gerichte
Néré ²⁷⁹	Senf, Gewürz
Baumwolle	grains, Fäden, Textilien

Tab. 5 Beispiele für die Weiterverarbeitung von Anbauprodukten

Wie dargestellt, werden alle zehn wichtigsten Anbauprodukte lokal für Verzehr und Verkauf weiterverarbeitet. Hirse und Sorghum gehören zu den wichtigsten Agrarprodukten im zentralen und nördlichen Benin, da sie eine hohe Toleranz bei Trockenheit aufweisen. Klima und Bodenbeschaffenheit stellen im Untersuchungsraum zudem gute Bedingungen für den Anbau von Knollenfrüchten (Yam, Maniok) bereit. Sie bilden die Haupternährungsgrundlage weiter Teile der Bevölkerung. Ernteanteile verkaufen Bauern dabei vornehmlich an Frauen. Diese sichern den Gütertransfer über lokale Wochenmärkte. Neben dem Verkauf von Rohprodukten transformieren sie die Felderträge in verzehrfertige Speisen oder Getränke (z. B. Brei, Gebäck, Schnaps) und Gebrauchsgüter (z. B. Seife, Fäden), die abermals über den Markthandel in den Konsum der Bevölkerung einfließen. Seltener findet ein direkter Transfer von Produzentinnen zu Verarbeitungsstätten

²⁷⁶ Die gängigsten Kombinationen sind Getreide + Getreide (z. B. Mais + Sorghum), Getreide + Hülsenfrüchte (z. B. Mais + Erdnuss/Bohnen), Knollenfrüchte + Gemüse (Yam, Süßkartoffel, Okra, Piment, Tomaten etc.) sowie Knollenfrüchte + versch. Wurzeln (z. B. für medikamentösen Bedarf).

²⁷⁷ Der Karitébaum (lat. *Vitellaria paradoxa*) wird auch Sheanussbaum genannt. Die gleichnamigen Früchte gehören zur Gruppe der Beeren. Sie enthalten Samen, die als Kariténuss bezeichnet werden. Das Beerenfleisch kann als Obst verzehrt werden. Aus den Samen wird Karitébutter und -öl hergestellt (auch: Sheaöl, Galambutter, Karitéfett).

²⁷⁸ Bohnenart, siehe Kap. 3.2.3.2.

²⁷⁹ Bei Néré (lat. *Parkia biglobosa*) handelt es sich um die frz. Bezeichnung einer Baumart, die im Deutschen übernommen wird. Die Früchte werden fermentiert und als Gewürz für Suppen und Saucen benutzt.

statt (Mais, Erdnüsse und vor allem Baumwolle). Anders als im Norden Nigerias liegt im Untersuchungsraum eine deutlich eingeschränkte Integration von Frauen in den landwirtschaftlichen Produktionsprozess vor, die sich häufig auf Beitragsleistungen bei der Aussaat und Ernte limitiert.

Gleiches gilt für Kleinregionen des südlichen Benins (vgl. FREY-NAKONZ zu Tori-Bossita, *Département Atlantique*, 1984:42). Feminine Arbeitsteilung in den Bereichen des Handels und der Weiterverarbeitung von Anbaugütern in Nahrungsmitteln wird durch das Zusammenleben mehrerer Frauen in einem Haushalt (Polygynie) begünstigt. Denn leben mehrere ökonomisch aktive Frauen unter einem Dach, liegt nahe, sich zum Beispiel zur Weiterverarbeitung der Ernte des gemeinsamen Ehemannes zusammenschließen. Außerhäusliche Kooperation zwischen Frauen wurde besonders nach Ende der marxistisch-leninistischen Periode (1990) durch den einsetzenden Boom an NRO (Nichtregierungsorganisationen) favorisiert. Die Einrichtung und Förderung von Frauengruppen stellt seither einen wichtigen Baustein ländlicher Entwicklungszusammenarbeit dar.²⁸⁰

Kooperation begünstigt auch in der Landwirtschaft die Ausweitung individueller Netzwerke und den Zugang zu dorfexternen Institutionen bei einer Reduktion persönlicher monetärer Investitionskosten. Allein in Bougou gab es im Erhebungszeitraum sechs *Groupements Villagoises* (GV, Dorfgruppen), die mit staatlichen Organisationen (CARDER) und teils auch mit der lokalen Agrarbank CLCAM kooperieren.²⁸¹ Die Mitglieder praktizieren rotierende Erntehilfen, nehmen beim Baumwollanbau gemeinsam Kredite für Dünger und Pestizide auf oder fangen beispielsweise Ernteaussfälle Einzelner durch Umverteilungen auf. Die Dorfgruppen setzen sich abermals aus verschiedenen *Groupements de Producteurs Agricoles* (GPA, Agrarproduzentengruppen) zusammen.²⁸² Unterstützung von NRO wie PROMIC erfuhren im Erhebungszeitraum besonders lokale Frauengruppen, die gemeinsam Baumwolle anbauten.

Zudem kommt es während der Erntezeit innerhalb ethnischer Gruppen zu punktuellen Zusammenschlüssen loser Arbeitsgruppen. Junge Männer teilen sich dabei auf ihren eigenen Feldern die großen Feldarbeiten Pflügen und ‚*buttage*‘ (Errichtung von Yam- oder Maniokhügeln). Darüber hinaus lässt sich innerhalb der Landwirtschaft eine Vielzahl an

²⁸⁰ Zu zentralen Fortbildungsmodulen zählen vor allem die Weiterverarbeitung von Agrarprodukten (z. B. Herstellung von Seife und Butter) und die Mikrofinanzierung von Kleinhandel (z. B. Buchhaltung, Finanzwesen, Kreditvergaben).

²⁸¹ CLCAM: Caisse Locale de Crédit Agricole Mutuel.

²⁸² Die GV heißen *Souroubia*, *Noumabétahi*, *Djéragan*, *Soloumbia*, *Téouféma* und *Katchaha Kariké*. Das kleinere Nachbardorf Pélébina verfügte über zwei GV (*Surudé* und *Mounoudji*).

Handlungsoptionen ermitteln, mit denen Gewinnspannen ausgelotet und Risikominde- rung vollzogen werden. So wurden zum Beispiel keine Produzenten oder Produzentinnen identifiziert, die Monokulturen anbauten. Auch die 203 Baumwollproduzenten der An- bauperiode 2001/2 produzierten neben dem *Cash Crop*-Anbau von Baumwolle Feld- früchte wie Yam und Maniok oder produzierten Mais, der den selben Dünger verträgt wie Baumwolle. Maisanbau ohne Düngereinsatz wird durch die abnehmende Bodenferti- lität zunehmend schwieriger, wovon der Staat als Düngelieferant letztendlich profitiert. Baumwollbauern wird über Radiosendungen und Informationskampagnen dringend an- geraten, gleichzeitig Mais für die eigene Versorgung zu kultivieren. Weitaus weniger fruchtbar sind Aufklärungsversuche, in denen aus gesundheitlichen Gründen vom Einsatz des Baumwolldüngers auf Maisfeldern abgeraten wird.

Im Gegensatz zu Maniok und Yam stellt Sorghum in Bougou eine Risikopflanze dar: Er benötigt viermonatige Regenbewässerung, was zum Beispiel im Jahr 2001 zu einem fast hundertprozentigen Ernteverlust führte. Angebaut wird er vorzugsweise als Misch- kultur mit Fruchtbäumen, Bohnen oder anderen Gemüsearten. Wie die folgende Tabelle zusammenfasst, erweist sich Maniok im Vergleich zu Yam als marktfähiger und unkom- plizierter im Anbau. Gleichzeitig erhält er in Bewertungen seiner Eigenschaften einen niedrigeren Status.

	Maniok	Yam
Polit. Maßnahmen	staatl. Förderungsprogramme seit 2001	keine politischen Maßnahmen
Hist. Hintergründe	marx.-leninistisches Regime setzt auf Landwirtschaft; Anstieg Mais-, Maniok- produktion	lange Tradition, geeignet für große Fa- milien mit vielen Arbeitskräften
Aufwand, Know How	niedrig	hoch
Lagerung	unkompliziert, ohne Verarbeitung mög- lich	kompliziert, verdirbt schnell, erfordert Verarbeitung
Konservierung	lange möglich	kurz möglich
Verzehrstatus	direkt verzehrbar	direkt verzehrbar
Geschmack	„schlechter“, niedriger Status	„besser“, hoher Status
Verkauf	an private Händler/innen, Firmen & europäische Betriebe (für Tierfutter)	Verkauf nur über Wochenmärkte etab- liert
Prestigewert	niedrig („Auch der faulste Bauer kann Maniok anbauen.“; „Maniok ist das Essen der Armen.“)	hoch („Nicht jeder kann Yam anbauen.“; „Yam ist das Essen unserer Väter und Vorväter.“)

Tab. 6 Praxis und Status von Maniok- und Yamanbau

Wie die Tabelle zeigt, hat die Produktion von Yam eine lange Tradition. In der lokalen Wahrnehmung wird er häufig als „schmackhafter“ bezeichnet und gilt als „das Essen unserer Väter und Vorväter“. Der Anbau von Maniok stieg im Land hingegen erst mit dem marxistisch-leninistischen Regime ab 1974 an. Er ist unkomplizierter und die Erträge können ohne Verarbeitung lange gelagert und konserviert werden.

Diese Eigenschaften avancierten seine Popularität, gleichzeitig gilt Maniok in der lokalen Wahrnehmung als „das Essen der Armen“ und genießt als jüngere Anbausorte einen niedrigeren Prestigewert. Die deutliche Dominanz von Feldbau geht mit einem geringeren Stellenwert von Gartenbau einher. Da bei dieser Technik größere Pflügearbeiten entfallen (Männerdomäne), finden sich hier auch weibliche Produzentinnen. Wie bereits erwähnt, bestellte im Regionalsample nur knapp ein Fünftel der 513 Bauern und Bäuerinnen Gärten, davon waren 22 Prozent weiblich (vgl. Kap. 3.2.3.1). Da die Produktion von Gemüsesorten wie Tomaten, Salat oder Zwiebeln Bewässerung erfordert, sind die Flächen ungleich kleiner. In vielen Dörfern wie Bougou mangelt es an Niederungen, so dass kein Reis angebaut wird. Die dünne Versorgungslage mit Gemüse führt in den Fokuldörfern dazu, dass Tomaten in der Trockenzeit importiert werden müssen und Gemüse generell eine nur sehr knapp rationierte Zutat der Saucen für Mahlzeiten darstellt.

Die Schlüsselstrategie des Wiederverkaufs (*revente*) bildet bei der Veräußerung von Agrarprodukten eine Schnittstelle zwischen männerdominierter Landwirtschaft und frauendominierter Marktwirtschaft. Eine Frau hilft zum Beispiel ihrem Mann bei der Ernte. Als Lohnzahlung erhält sie einen Sack Mais. Sie bringt ihn zur Mühle, wo er zu Mehl verarbeitet wird. Anschließend lagert sie das Produkt (*stockage*) und verkauft es später zu einem höheren Preis. In Zeiten der Ernährungsunsicherheit oder Engpässe stellen diese Bestände eine Notreserve dar. Wie oben geschildert, sind sie aber auch ein Nährboden für potentielle Konflikte um Darlehensbitten und Diebstahl, was Frauen von der Lagerungsstrategie abhalten und folglich Gewinnspannen schmälern kann.

Frauen verkaufen oder tauschen auch kleine Mengen des Getreides, das ihnen im Haushalt häufig über den Vorstand (bspw. als Erntelohn) zugeteilt wird.²⁸³ Die oben geschilderte Umverteilung und der Verkauf und/oder Tausch von Ernteanteilen wurden von nahezu allen im Feldforschungsverlauf befragten Bauern praktiziert. Selbst vom Baumwollanbau, der de jure ausschließlich zum Verkauf bestimmt ist, wird häufig ein kleiner Teil für Weiterverarbeitungszwecke zurückbehalten (z. B. für Watte zur Wunddesinfek-

²⁸³ LACHENMANN beobachtet gleiches im Senegal und zitiert einen Bauernführer, der von Frauen aufgekauft und (statt an die Getreidebank der Bauernorganisation) die Ware an größere aufkaufende Händler vertreibt (2001:91).

tion, Fäden zur Textilherstellung) oder subventionierter Dünger für die Maisproduktion abgeführt. Die allerwenigsten leben also ‚vom Feld in den Mund‘, gleichzeitig wurde im ländlichen Raum kein Bauer angetroffen, der seine gesamte Feldproduktion verkauft.²⁸⁴ Individuen und Haushalte sind somit direkt über Güter- und Geldkreisläufe in die Marktproduktion eingebunden. Einhergehende Aushandlungsprozesse gehören zum ehelichen Alltag. Erneut zeigt sich, dass nicht Haushalte als Anbieter und Nachfragende fungieren. Im Zentrum der Transaktionen steht vielmehr die Verhandlung zwischen einzelnen Individuen.

Ein Beispiel: Fousseini, ein Bauer aus Bougou, produzierte im Anbaujahr 2000/1 Hirse und Maniok auf insgesamt 1,25 Hektar Land. Die Erträge bewertete er als zufriedenstellend. Da Maniok, wie oben geschildert, problemlos gelagert werden kann und keiner Konservierung bedarf, dient diese Feldfrucht im Jahresverlauf als Hauptnahrungsquelle für seine Familie. Mit dem Hirseanbau hingegen verfolgte Fousseini das Ziel, Geld zu verdienen. Bei der Ernte gingen ihm seine Frau Salamatou und seine beiden Söhne zur Hand, die Trocknung erledigten die weiblichen Haushaltsmitglieder. Fousseini lagerte die Hirse, beschloss jedoch kurz darauf, einen Teil wegen finanzieller Engpässe zu verkaufen. Seine Frau bot ihm einen Kaufpreis von 9.600 CFA (15 €) an. Sie hatte bereits 6.000 CFA (9 €) als Gegenleistung für die Erntehilfe erhalten. Das Gespräch verlief zwar innerhalb des Haushaltes, doch es wurde gehandelt wie auf dem Marktplatz.

Als Salamatou ihr Angebot nicht mehr senken wollte, wendete sich Fousseini an eine Nachbarin, die auf den Verkauf von Anbauprodukten spezialisiert ist und über einen größeren Lagerraum als Salamatou verfügt. Als ich Salamatou fragte, ob sie dieses Verhalten verärgere, lachte sie und sagte: „Wieso soll ich mich ärgern, wenn mein Mann versucht, gute Geschäfte zu machen? Er wird schon zurückkommen, so schlecht war mein Angebot nicht“ (BG, 010112). Tatsächlich unterbot die Nachbarin nicht ihren Preis und der Handel wurde zwischen den Eheleuten abgeschlossen. Fousseini begründete die Wahl seiner Handelspartnerin damit, dass es sich schließlich um seine Ehefrau handle (BG, 010114). Das Beispiel zeigt, dass der Erhalt reziproker und geschäftlicher Beziehungen innerhalb verwandtschaftlicher oder familiärer Relationen durchaus ökonomische Handlungsentscheidungen beeinflusst. Es zeigt aber auch, dass sie nach eindeutigen Marktgesetzen ablaufen können.

²⁸⁴ Eine seltene Ausnahme stellen reine Großgrundbetriebe dar, die *grand fermes (privés)* oder *grandes exploitations agricoles (privés)* genannt werden und Privatbetriebe darstellen, die zum Teil aus ehemaligen Staatsbetrieben hervorgingen. Doch selbst Großgrundbesitzer alimentieren sich selbstverständlich selbst, bevor sie verkaufen.

Angebot und Nachfrage finden somit bereits auf Haushaltsebene statt: Die Ehefrau wird zur Kundin, ihr Mann zum Verkäufer. Der Haushalt erweist sich als Stätte der Marktproduktion. Tätigkeiten wie die von Frauen vollzogene Nahrungsverarbeitung lassen sich dabei hervorragend mit häuslichen Verpflichtungen kombinieren. Frauen schälen Erdnüsse und Kürbiskerne, betreuen gleichzeitig ihre Kinder oder stellen Hirsebier her und verrichten parallel Hausarbeiten. Die verkaufsorientierte Produktion verläuft vornehmlich ohne spezielle Werkzeuge, der materielle Kapitalaufwand ist gering. Gleichzeitig sind die Produktionsabläufe sehr zeitintensiv. Ein Beispiel stellt die Produktion von Erdnuss-Stäbchen (*kouli-kouli*) dar. Die dünnen, frittierten Teigwaren stellen einen beliebten Snack dar. Die Arbeitszeit für die Herstellung von 136 Stäbchen betrug für zwei Frauen (meine Nachbarin und mich) zwölf Arbeitsstunden verteilt auf zwei Werktagen. In einem Zeitraum von drei Tagen verkaufte die Produzentin die Ware für einen Nettogewinn von insgesamt 680 CFA (1 €). Zwar schätzt sie die Rentabilität als niedrig ein, betont jedoch die Vorzüge innerhäuslicher Produktion.

In der Gesamtsicht zeigt sich, dass nicht nur Agrarproduktion so genannter Subsistenzbauern, sondern besonders auch innerhäusliche Produktion mit einer deutlichen Marktintegration einhergeht.

3.2.3.3. MARKTPLATZ UND HANDEL

Die geschilderte Vermarktung von Anbauprodukten und anderen Waren findet in Benin hauptsächlich auf Marktplätzen statt. Märkte sind Vektoren des Austausches, deren Produktions- und Konsumtionsketten bis in die einzelnen Haushalte hinein reichen. Sie besitzen somit bei der Betrachtung haushaltsökonomischer Realitäten einen wichtigen Stellenwert. Die zentrale Rolle von Marktplätzen als Orte sozialen und ökonomischen (Aus-)Tausches hat in Benin eine lange Geschichte. Die Praxis von Handel und Fernhandel fand bereits in vorkolonialer Zeit ihre Verbreitung. MANDEL schreibt sie insbesondere Frauen der Zugehörigkeit Yoruba, Ga, Igbo und Senufo zu (2001:22). Den Beginn organisierter Marktwirtschaft durch Händler- und Händlerinnengemeinschaften datieren IGUE/SOULE (1992) auf die Repressionszeit nach dem offiziellen Ende des Sklavenhandels im Reich Dahomé (1848). Sie identifizieren besonders Rückkehrer aus den Zielorten der Sklaverei (Amerika, Karibik) als entscheidende Akteure und Akteurinnen (ebd.:48). Bereits vor der Kolonialzeit existierte im heutigen Benin also ein dynamischer kommerzieller Sektor. Er wurde von drei ethnisch segregierten Händler- beziehungsweise Händlerinnennetzwerken dominiert: (1.) von afro-brasilianischen Fon, die vornehm-

lich Palmöl vertrieben, (2.) von Yoruba und Gun, die besonders für ihren Handel mit Talmi²⁸⁵ bekannt waren und schließlich zwischen (3.) Hausa²⁸⁶ und Dendi (ebd:50). Letztere waren vorrangig in den Karawanenhandel involviert, dessen ehemalige Routen an den Untersuchungsraum grenzen. Der Handel fand mit der Kolonialzeit ein jähes Ende, wodurch sich zum einen die lokale Hinwendung zur Landwirtschaft, zum anderen die postkoloniale Reetablierung komplexer Händler- und Händlerinnennetzwerke erklärt.²⁸⁷

Ältere Befragte erzählen, dass Preiskontrollen und der Import europäischer Güter während der Kolonialzeit vielerorts die Frauen vom Markt verdrängten. Heute floriert Marktkonkurrenz unter beiden Geschlechtern bei der generellen Tendenz einer Hinwendung zur geschilderten Strategie der Polyaktivität (siehe Kap. 3.2.3.1).

Ein augenscheinliches Sinnbild des blühenden Marktgeschehens sind die unzähligen Wochenmärkte, die in nahezu allen größeren Dörfern stattfinden und *das* zentrale Versorgungsorgan für die Bevölkerung darstellen. Der rege Markthandel sorgt für Warenausgleich und –umgruppierungen.²⁸⁸ Märkte erfüllen Kontakt-, Informations- und Kreditfunktionen. Die Autorität über Zugangsrechte und Marktverwaltung liegt auch hier eindeutig in Männerhand – sowohl auf lokaler Ebene (z. B. durch Dorfchefs), also auch auf kommunaler Ebene über Standgebühren und Zugangskontrollen. Gleichzeitig wird das tatsächliche Marktgeschehen deutlich von Frauen dominiert – so auch auf dem prosperierenden 6-Tage-Markt von Bougou nahe der togolesischen Grenze. In einer Marktstudie wurden an sieben Markttagen in einem Zeitraum von sieben Monaten alle Händler und Händlerinnen mit festem Stand gezählt.²⁸⁹ Knapp vier Fünftel der insgesamt 4473 beo-

²⁸⁵ Talmi (von frz. *Tallois-demi-or*), benannt nach seinem ersten Hersteller Tallois. Talmi ist eine mit Blattgold überzogene Kupfer-Zink-Legierung für Schmuck, also Falschgold.

²⁸⁶ Hausa (Hausa, Hausawa, Haoussa, Abakwariga, Mgbakpa, Hade, Kado) ist eine afro-asiatische Sprache, die v. a. in Nigeria vorkommt. Sie wird weltweit von rund 24 Mio. Personen gesprochen, in Benin v. a. in Städten und großen Marktdörfern (GORDON 2005).

²⁸⁷ In der postkolonialen Ära Benins datieren IGUE/SOULE zudem das Entstehen des sog. „informellen Handels“ als Reaktion auf die von Frankreich auferlegten Gesetze zum Schutz französischer Kompanien (1992:129). Es sei angefügt, dass es zum Tausch während der Kolonialzeit keine Daten gibt außer Verwaltungsberichten der Grenzposten. Zu wichtigen Einflussgrößen auf die Ausprägung des Handels zählen u. a. der Krieg von Biafra (1967-1973), die soziale Krise in Nigeria von 1960-1966, der nigerianische Ölboom (1974-1982) und die ökonomische Rezession in Nigeria (1983-1990) und Benin (Höhepunkt 1989/90). Siehe dazu ausführlich IGUE/SOULE (1992:129f).

²⁸⁸ Der Warenausgleich erfolgt zwischen ruralen und urbanen Räumen und zwischen unterschiedlichen Wirtschaftszonen. Dabei werden kleine Warenmengen verschiedener Anbieter/innen im Zwischenhandel gruppiert und z. T. exportiert oder große importierte Mengen in kleine Einheiten aufgesplittet und über die Märkte verteilt.

²⁸⁹ Auf Basis von Stichproben schätzt KNISSEL-WEBER, dass rund 50% der Anbieter/innen des Wochenmarktes von Bagga (Niger) weiblich seien, ohne explizit zwischen festen und „fliegenden“ Händlern und Händlerinnen zu unterscheiden oder Saisonalität zu berücksichtigen (1989:123). In einer Marktumfrage zu Händler/innen-Profilen befragte ich 181 Personen (über sechs Monate verteilt) nach Aspekten wie Verkaufsarten und Erträgen. Frauen waren in diesem nicht repräsentativen Zufalls-Sample zu 67% vertreten.

bachteten Personen waren weiblich (78%).²⁹⁰ Im Mittelwert wurde der Verkauf pro Markttag von 492 Händlerinnen und 142 Händlern bestimmt. Dieses Ergebnis bestärkt die Schätzung von KASMANN/KÖRNER, wonach der Kleinhandel in Westafrika zu sechzig bis achtzig Prozent von Frauen abgewickelt wird (1992:75). Dieses geschlechtsbezogene Ungleichgewicht begründeten befragte Frauen unter anderem mit ihrem schlechteren Landzugang, der durch die virolokale, patrifikale Sozialstruktur begünstigt wird (vgl. Kap. 1.2.3).

Deutliche Differenzen finden sich nicht nur in der ungleichen Präsenz von Händlern und Händlerinnen auf Wochenmärkten, sondern auch bezüglich der angebotenen Produktpaletten. In derselben Studie wurde aufgezeichnet, welche Waren die 4473 Händler und Händlerinnen mit festem Stand verkauften. Erhoben wurden insgesamt 174 Hauptproduktgruppen wie „Importwaren-Stand“ oder „Haarpflege, diverse“ (siehe Anhang 6.3.3).²⁹¹ Wie die folgende Abbildung zeigt, wurden 64 Prozent aller Produktgruppen ausschließlich von Frauen vertrieben – zum Beispiel Obst oder fertige Speisen.

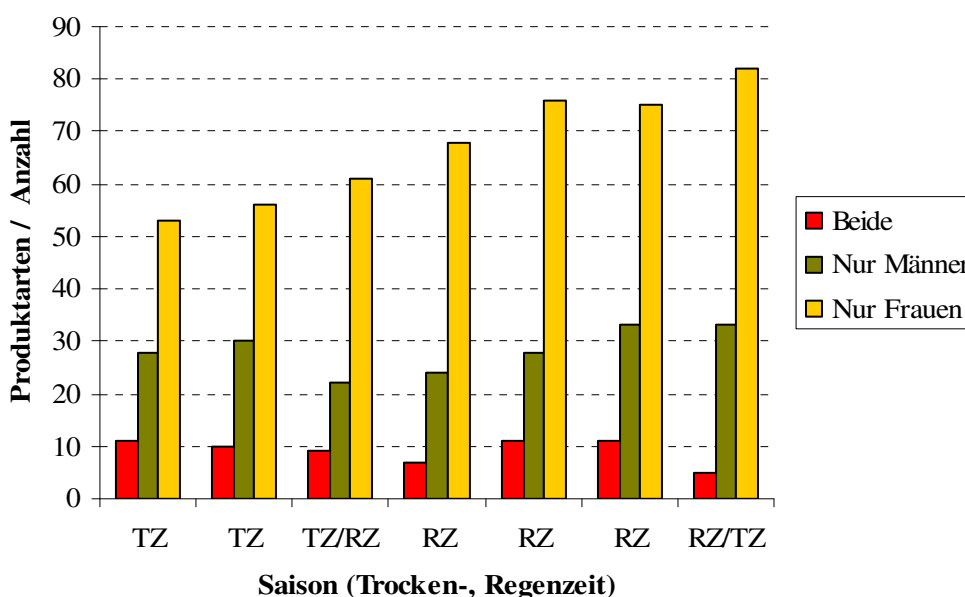


Abb. 14 Produktangebot (Marktplatz Bougou, 2001, n=4473)

Das Balkendiagramm zeigt, wie viele verschiedene Produktarten ausschließlich von Frauen (gelb) beziehungsweise Männern (grün) an sieben verschiedenen Markttagen an-

²⁹⁰ Zur Vorgehensweise siehe Kap. 1.3.2.3. In der Trockenzeit sinkt die Anzahl der Händler und Händlerinnen im Mittelwert fast um die Hälfte, was vorrangig mit dem verringerten Produktangebot zusammenhängt. Natürlich traten viele Personen mehrfach auf.

²⁹¹ Da viele Händler/innen unterschiedliche Produktgruppen anboten, wurde ihnen die Entscheidung überlassen, welche Warengruppe die von ihnen gehandelte Hauptproduktgruppe darstellt.

geboten wurden.²⁹² Die Produktpalette der Frauen erweist sich eindeutig als vielfältiger. Zudem sticht hervor, wie wenig Produkte sowohl von Frauen als auch von Männern angeboten werden (rot, 6%). Hierbei handelt es sich vornehmlich um Dienstleistungen wie Schneiderei oder den Handel mit Importwaren, die ebenfalls geringfügigen saisonalen Schwankungen ausgesetzt sind. Die Tatsache, dass Männer saisonunabhängigere Waren und Dienstleistungen anbieten (z. B. Großviehhandel, Fahrradverkauf), führt zu geringeren jahreszeitlichen Schwankungen ihrer Produktpalette. Das Angebot der Frauen hingegen nimmt in der Regenzeit zu: Ernteerträge werden verkauft und in Nahrung transformiert.

Es sei betont, dass ‚fliegende‘ Händler/innen in dieser Erhebung keine Berücksichtigung finden konnten. Häufig handelt es sich dabei um Kinder oder jüngere Menschen, die Produktanteile fester Marktstände oder von weiblichen Auftraggeberinnen hergestellte Speisen anbieten. Häufig anzutreffen sind auch Männer, die Importwaren wie Sonnenbrillen anbieten, handgefertigte Perlenketten oder Schnaps. Eine weitere Subgruppe stellen *intermédiaires* (Zwischenhändler/innen) dar, die auf den Marktplätzen einkaufen und teils noch am selben Tag versuchen, die erstandene Ware gegen einen geringen Gewinn zu veräußern. Ein weiteres charakteristisches marktökonomisches Transaktionsmuster stellt der direkte Vertrieb von Agrarproduzenten und –produzentinnen an Konsumenten und Konsumentinnen dar. Insgesamt fiel im Jahresverlauf der Marktbeobachtungen immer wieder auf, dass Güter besonders auf kleineren ländlichen Marktplätzen in relativ geschlossenen Kreisen zirkulieren. Wie in vielen afrikanischen Ländern gehören gleichsam Stadt-Land-Beziehungen zu integralen Bestandteilen unzähliger Netzwerke, die als translokale, transregionale und transnationale Handelsketten in historische Dynamiken und Handelsrouten eingebettet sind (vgl. GUYER 1991). Sie sichern nicht zuletzt eine geregelte Versorgung der städtischen Bevölkerung (vgl. LEPLAIDEUR/MOUSTIER 1991).

Eine gängige Praxis stellt der Zwei-Wege-Handel dar. Er verläuft zum Teil über Zwischenhändler/innen. Auf dem Land werden dabei industriell gefertigte Güter (z. B. Batterien) gegen Anbaugüter getauscht (z. B. Mais, Maniok) und anschließend in urbanen Gebieten weiterverkauft. Das Wissen über regional- und seasonspezifische Preisschwankungen und Austauschverhältnisse wird dabei strategisch eingesetzt, um Handelsgewinne zu erzielen. Dies gilt auch für Rafiatou, eine 42-jährige Togolesin. Sie ist seit über zehn Jahren in dieser Domäne tätig. Rafiatou investiert zum Beispiel 500.000 CFA (762 €) in

²⁹² Trockenzeit (TZ): 12.10.01, 23.12.01; (TZ/RZ): 14.06.01; (RZ): 13.08.01, 25.08.01, 06.09.01.

Importwaren und verkauft sie als Großhändlerin gewinnbringend an Markttagen in den Dörfern Bougou und Aledjo. Zwei Männer fungieren dabei als Mittler. Für einen Tageslohn von 500 CFA/Tag (0,80 €) beschützen sie die Ware und regeln deren Transport. Allein in Bougou hat Rafiatou fünfzehn feste Abnehmerinnen ihrer Ware. Sie kauft zum Beispiel in Togo Schwämme für 60 CFA/Stck. (0,09 €) und verkauft sie anschließend für 75 CFA (0,11 €) an Händlerinnen weiter, die sie schließlich für 80 CFA (0,12 €) an den Verbraucher bringen. Ihren Nettoverdienst an einem Markttag schätzt Rafiatou abzüglich Arbeitslöhnen, Transport und Ausgaben für das Standticket auf 3.100 CFA, also umgerechnet auf 4,70 Euro (Rafiatou, BG, 010208). Diese Summe entspricht in etwa einem Achtel des durchschnittlichen Monatsgehaltes eines oder einer Angestellten in der Stadt.

Kooperation verläuft nicht nur geschlechtsübergreifend zwischen Anbietern und Anbieterinnen sowie Zwischenhändlern und Zwischenhändlerinnen. Auf unterschiedlichsten Märkten der Region trifft man Frauen an, die bei gegenseitiger Preisabsprache das gleiche Produkt anpreisen und sich dabei einen Platz teilen. In der 47 Kilometer von Bougou entfernten Kleinstadt Djougou fiel mir diese Verkaufsstrategie zuerst auf. Regelmäßig kaufte ich am Straßenrand bei einer Gruppe Frauen Brot. Wenn ich aus dem Auto stieg, versuchte jede der Frauen, mich durch laute Rufe und ausladende Gesten dazu zu bewegen, bei ihr zu kaufen. Ich achtete eine Weile lang darauf, alternierend bei allen Frauen einzukaufen. Erst Monate später legte mir ein mitreisender Assistent beherzt nahe, dass es vom ökonomischen Standpunkt aus völlig egal sei, bei welcher Frau ich kaufte, da am Ende des Tages sowieso gemeinsame Kasse gemacht werde. Die Werbung um Kundenschaft hingegen sei ein unabkömmliches Spiel – „du glaubst doch nicht, dass sie sich das nehmen lassen, sie konkurrieren nicht um dein Geld, sondern darum, wen du bevorzugst“ (Junes, DJ, 001203).

Derlei Netzwerke und Kooperationsgemeinschaften operieren innerhalb komplexer Handlungsgefüge. Besonders die Wohlstrukturiertheit der (west-)afrikanischen Kommerzialisierung von Anbauprodukten findet entsprechend ihrer hohen Bedeutung für die Existenzsicherung in der Literatur vielfache Beachtung.²⁹³ In ihrer Analyse urbaner Märkte Afrikas zeichnen etwa PAULAIS/WILHELM (2000) ein dynamisches Bild der vielschichtigen Versorgungsläufe und konstatieren für die Sudan- und Sahelzone, was auch auf Benin zutrifft: Großhandel mit Anbauprodukten ist quasi inexistent, als Anbieter/innen dominieren Individuen oder Anbaugruppen, die ihre Überschüsse (ggf. über

²⁹³ Siehe zu Westafrika z. B. COUTY/BARRIS (1977), YUNG (1983) oder LEPLAIDEUR/MOUSTIER (1991). Zu Großhändlerkreisen (z. B. Stoffe, Importwaren) in Westafrika siehe GREGOIRE/LABAZÉE (1993), TOLLENS (1997), PAULAIS/WILHELM (2000).

Zwischenhändler/innen) veräußern (ebd.:16). Was Güterwege anbelangt, so verläuft Selbstversorgung nicht nur über Eigenproduktion und den Markthandel, sondern gleichfalls über innerfamiliäre Tauschbeziehungen und Sicherungsnetzwerke – auch in den Städten. Der Markt kann dabei als Ort fungieren, an dem getauscht, geschenkt und verliehen wird. Hier treten Synergieeffekte zwischen sozialstrukturellen Vorgaben und ökonomischen Handlungsentscheidungen auf und treffen individuelle Interessen an der Etablierung risikomindernder Netzwerke aufeinander.

Beziehungen werden durch das Aufrechterhalten gegenseitiger Kredite, den Eintritt in Händlerzusammenschlüsse (*Associations*), Vorleistungen und Verträge, Gaben und Gegengaben gepflegt. Marktrelationen finden häufig in personalisierten Systemen statt: Der Onkel kauft bei seinem Schwager das Brot, dafür hilft dieser ihm beim Hausbau. Nafissa verkauft ihrer Schwester in Cotonou Ware und hat damit eine sichere Abnehmerin, die dabei nur minimale Renditen einstreicht. Zahlreiche Marktfrauen berichteten von einem wichtigen Vorteil dieser Verflechtung sozialer und ökonomischer Relationen: Geld oder auch Dinge auszuleihen steht der Freundschaft oder verwandtschaftlichen Beziehung nicht entgegen, sondern kann sie vielmehr bekräftigen, das Netzwerk stärken. Die entstehende Asymmetrie zwischen Schuldner/in und Gläubiger/in, zwischen *grand-soeur* und *petite-soeur*, ist nicht an einer unmittelbaren Reziprozität ausgerichtet, sondern eher an einer langfristigen – man hat etwas gut, man schuldet etwas, die Beziehung besteht fort. Für Händler/innen kann daraus das vielseitig diskutierte *traders' dilemma* resultieren:

„Traders, intermediaries between moral economy and market economy, are faced by a dilemma situation of expectations of fair prices by the peasants and economic necessities by the market, which cause them to look for solutions to this ambivalent situation.“ (EVERS/SCHRADER 2000:1).

Im vorliegenden Falle nutzt der Kunde bei Preisverhandlungen seine soziale Nähe zur Händlerin. Der Gewinn der Verkäuferin vermindert sich, indem sie einen Kredit oder Ratenzahlung gewährt. Da Frauen tendenziell weniger in Klientensysteme involviert sind als Männer, müssen sie regelmäßiger in neue Allianzen investieren. Zu weiteren Gewinn schmälern Faktoren zählen Lizenzen und Bestechungsgelder. Während sich der Gewinn aus der männlich dominierten Baumwollernte vor allem am Weltmarktpreis berechnet (siehe Kap. 2.1.3), ist der Markt für Frauen enger. Gleichzeitig sind Preisschwankungen im Markthandel geringer, was Unsicherheit reduziert.²⁹⁴

²⁹⁴ Andererseits unterliegen diese Erwerbsquellen einer globalen Niedrigpreispolitik, während für landwirtschaftliche Exportprodukte teilweise subventionierte Preise bezahlt werden.

Insgesamt gesehen wird die Wahrscheinlichkeit wirtschaftlichen Erfolges jedoch durch die Vervielfachung von Handlungsoptionen bei der Nutzung sozialer Netzwerke erhöht – ein klassischer Prozess, den ähnlich PORTES/SENSENBRENNER (1993) beschreiben. Der regelmäßige Besuch umliegender Wochenmärkte bedeutet für Frauen einen hohen Zeitaufwand. In der Betrachtung von Funktionsweisen sozialer Felder wurde gezeigt, dass der Bedarf an Mobilität zu den wichtigsten Beweggründen von Frauen für den Eintritt in eine polygyne Ehe darstellt. Der Rhythmus ‚zwei Tage Haushalt, zwei Tage Marktbesuche‘ harmonisiert dabei mit einer zeitlich versetzten Organisation der periodisch stattfindenden Wochenmärkte: Benachbarte Märkte finden an unterschiedlichen Tagen statt und die jeweiligen Abstände zwischen Markttagen sind unterschiedlich lang (z. B. findet der Markt in Dorf A jeden sechsten, in Dorf B jeden fünften Tag statt).²⁹⁵ Durch dieses Rotationsprinzip ist es für die Bewohner/innen von Bougou möglich, nahezu täglich einen Markt im Umkreis von rund dreißig Kilometern zu besuchen.²⁹⁶

Bei Marktreisen kommt es vor, dass Akteure und Akteurinnen spezifische lokale Ressourcen mit neuen Opportunitäten verbinden: Bei der Aufzeichnung ihrer Lebensgeschichte berichtete beispielsweise Dhalila, dass sie ihre beiden Mekkareisen dazu nutzte, um vor Ort Stoffe zu verkaufen. Der Erlös sei ein wesentlicher Beitrag zu ihren Reisekosten gewesen. LACHENMANN spricht in diesem Kontext von „*brokern* der Einbettung“ und nennt unter anderem das Beispiel von Handel betreibenden Afrikanerinnen auf der Weltfrauenkonferenz in Peking (2001:35). Wie ELWERT et al. bereits in den frühen 1990er Jahren zeigten, spielt in Benin landwirtschaftliche Subsistenzproduktion bei der Ausprägung der geschilderten Verflechtungsstrukturen eine erhebliche Rolle (1993:286). Ein weiteres wichtiges Element wirtschaftlicher Transaktionsmuster stellt die Genese von Parallelmärkten dar – etwa der Schmuggel von Benzin, Nahrungsmitteln oder Holzkohle über grüne Landesgrenzen. Während befragte Bauern²⁹⁷ in Bougou als zentrale limitierende Faktoren ihrer Produktionskapazitäten vor allem den Mangel an Regen und Arbeitskräften nannten, sind unternehmerische Aktivitäten von Frauen vielfältigeren Unsicherheiten ausgesetzt. Besonders Marktfrauen wie Rafiatou, die im großen Stil in den transnationalen Handel eingebunden sind, berichten von Verlusten durch Diebstahl beim

²⁹⁵ Die Periodizität westafrikanischer Wochenmärkte wurde bereits in frühen Missionarsberichten beschrieben (vgl. FRÖHLICH 1940:255).

²⁹⁶ Eine weitere regionale Besonderheit stellt die Tatsache dar, dass Märkte erst nachmittags beginnen, was vor allem mit den langen Fußwegen und großen Abhängigkeiten von Lastwagen zusammenhängen dürfte, die erst losfahren, wenn sie überfüllt sind. In anderen Landesteilen (z. B. Ouémé, Mono, Atlantique) beginnen Märkte schon morgens (vgl. ATAHOUET 1996:40).

²⁹⁷ Einstiegssurvey im disproportionierten, stratifizierten Sample.

Transport, Fehlinvestitionen, Hinterziehungen oder Schwindel und Betrug durch männliche Vermittler, die als *protecteurs* (Beschützer) eingesetzt werden. Wie bereits gezeigt wurde, können sich zudem soziale Faktoren hemmend auf den Erfolg auswirken. Hierzu zählt besonders der Neid durch Kollegen und Kolleginnen, Familienmitglieder, Freunde und Freundinnen, Nachbarn und Nachbarinnen. Besonders der Status einer polygyn verheirateten Frau erhöht nicht nur deren Mobilität für marktwirtschaftliche Tätigkeiten, sondern stellt gleichzeitig einen Nährboden für Neid und Schadenszauber zwischen Nebenfrauen dar. Das teils sehr gespannte Arbeitsklima zwischen Unternehmerinnen beschreibt ONIBON-DOUBOGAN eindringlich zu einem der größten Märkte Westafrikas (*dantokpa* in Cotonou, Benin):

„Elle vit et travaille dans un climat malsain, plein de malveillance et de convoitise qui peut lui être préjudiciable. Il existe dans l’environnement immédiat des femmes d’affaires une atmosphère de tension qu’elles cherchent tant bien que mal à maîtriser. Le plus souvent, elles s’investissent dans la spiritualité ou le mysticisme, en prenant activement part à des groupes de prières, des réunions dans les cercles mystiques (Rose croix, Franc Maçon, Eckankar, Maïkari, Bahāī), des séances de purification traditionnelle selon leurs croyances“ (2001:177).

Unter diesem „schädlichen, ungesunden Klima voller Feindseligkeit und Gier“ leiden bei näherem Hinhören auch aufstrebende Händlerinnen im Untersuchungsgebiet. Auch hier sind die Frauen Neid ausgesetzt, auch hier berichten muslimische Frauen von der Gefahr des bösen Blickes.²⁹⁸ Die Gelegenheit, sich in den von ONIBON-DOUBOGAN beschriebenen mystischen Zirkeln Rückhalt zu suchen, ist jedoch nicht gegeben. Als Konsequenz dominieren Praktiken wie der Einsatz von Schadenszauber und Hexerei sowie der Rekurs an die Lektüre von Koranversen zur Purifikation und mentalen Stärkung – Praktiken, die ausführlich in Teil 4 vorgestellt werden.

Zusammengefasst erweist sich auch der Marktcharakter nur als verständlich, wenn man die enge, relationale Verflechtung von Subsistenzproduktion, Marktwirtschaft und sozialem Alltag beachtet. Erwerbsstrategien sind dabei stark an Mobilitätskapazitäten gekoppelt, die durch Polygynie begünstigt und durch Geschlecht, Alter, Status, Präferenzen, Pflichten, Haushaltsgrößen und Machtgefälle beeinflusst werden. Im regionalen Warenkreislauf stellt nicht nur die Akkumulation ökonomischen Kapitals ein wichtiges Ziel dar, sondern vor allem auch die Sicherung sozialen Kapitals durch die Aufrechterhaltung individueller Sicherungsnetzwerke.

²⁹⁸ Arab : *El-Ain* (Auge). Dieser Glaube findet seine Verbreitung in den meisten islamisierten Ländern. Die Hand von Fatima (erste Tochter des Propheten mit Khadija) wird als Schutz eingesetzt vor Personen, die den bösen Blick besitzen. Ein Neidgefühl kann dabei ohne das Wissen, den Willen oder das Zutun des Blickenden zu Krankheiten oder Unfällen desjenigen führen, der den Blick empfängt.

The gender of a person owning wealth or earning income appears to have a systematic effect on patterns of resource allocation within the household. (Kabeer 1994:103)

3.2.3.4. EINNAHMEN UND AUSGABEN

Existenzsicherung verläuft in Benin zwar in ständiger Kooperation von Haushalts- und Familienmitgliedern. Parallel wirtschaften Frauen und Männer jedoch innerhalb und außerhalb von Haushalten vornehmlich getrennt. Nicht nur Einnahmen werden unabhängig voneinander erwirtschaftet, sondern auch Ausgaben individuell getätigt. Diese Realitäten werfen die Frage danach auf, wie sich das Management monetären Kapitals im alltäglichen Leben von Frauen und Männern gestaltet: Mit welchen Summen wird im Jahresverlauf gewirtschaftet? In einem zweiten Schritt stellt sich die Frage nach Zusammenhängen zwischen der Verfügbarkeit ökonomischen Kapitals, Erwerbsstrategien und Konsum. Welche Konsequenzen haben Wohlstandsgefälle auf individuelles Konsumverhalten und Erwerbsstrategien? Diese Thematik wird im Anschluss behandelt. Zunächst bedarf es einer Beantwortung der Frage danach, welche Muster sich aus dem Verhältnis von Einnahmen und Ausgaben ablesen lassen. In Budgetstudien sollte die Aufzeichnung täglicher Einnahmen und Ausgaben meines Erachtens nicht den Erinnerungszeitraum von 24 Stunden überschreiten, um Gedächtnislücken zu vermeiden. Liegt wie im vorliegenden Fall eine ausgeprägte Saisonalität wirtschaftlicher Aktivitäten vor, muss der Erhebungszeitraum dabei mindestens ein Jahr betragen.

Die Sichtung des Forschungsstandes zu Westafrika und insbesondere zu Benin zeigt, dass diesem arbeitsintensiven Anspruch bis dato nur sehr unzureichend Rechnung getragen wird: Die einen greifen auf Fragebögen zurück und nehmen dadurch unweigerlich Erinnerungslücken in Kauf (z. B. KNISSEL-WEBER 1989). Andere wählen begrenzte Erhebungszeiträume wie zwei Monate (GUYER 1988) oder greifen auf eigene Schätzungen zurück (KASMANN/KÖRNER 1992:81f). In ihrer Fallstudie zu Frauen in Südbenin schildert Regula FREY-NAKONZ, wie schwierig Kapitaldaten zu erheben seien:

„Frauen geben höchst ungern (und meist falsch) Auskunft über ihr Kapital und über ihre Revenuen (...). Es handelt sich um „Berufsgeheimnisse“ und ein Thema, das „jalousie“ (Eifersucht) provozieren könnte. (...) Die Frauen kennen oft weder ihr Kapital noch ihren Gewinn, da sie laufend von ihren Einnahmen „essen“. (...) Der Gewinn unterliegt oft starken Schwankungen“ (1984:304).

Daraus resultierend beschränkt Frey-Nakonz ihre Analyse auf den Arbeits- und Geld-einsatz von Frauen bei ausgewählten Tätigkeiten (z. B. Kosten der Herstellung von Öl).

Schließlich stellt das IFPRI²⁹⁹ zwar eine Fülle an Studien bereit, die sich mit (innerhäuslichem) Kapitalmanagement beschäftigen, jedoch nicht zu Benin.³⁰⁰ Zusammengefasst liegen für den vorliegenden Fokus keine Vergleichsdaten vor.

Die Analyse erfolgt anhand eines Datensatzes, der durch die allabendliche Aufzeichnung aller Einnahmen und Ausgaben von zwanzig Personen im Dorf Bougou über einen Zeitraum von 367 Tagen entstand. Es handelt sich dabei um zehn Paare aus Bougou I (9 Ehepaare sowie eine Witwe und ihr erster Sohn) und somit um qualitative Verlaufsdaten. Da der Einblick in monetäre Transaktionen einen hohen Vertrauensgrad erfordert, war dies das wichtigste Auswahlkriterium der Teilnehmer/innen. Die Beteiligten zeigten ein großes Interesse an den (Zwischen-)Ergebnissen und niemand stieg aus der Studie aus. Allerdings können ein Mann und eine Frau aus jeweils monogamen Ehen aufgrund längerer Abwesenheiten nicht in die Endanalyse einbezogen werden, da dies die Ergebnisse verzerren würde. Somit besteht das Sample schlussendlich aus sieben Ehepaaren, einem Mann, einer Frau sowie einer Witwe und ihrem ältesten Sohn. Damit können nicht nur Aussagen zum individuellen Management ökonomischen Kapitals getroffen werden, sondern auch zur innerehelichen Kooperation und Differenz.

Innerhalb dieser Personengruppe (zum Kurzprofil siehe Anhang 6.3.2) überwiegt die ethnische Zugehörigkeit Yom vor Lokpa und Kotokoli (12:4:2 Ps). Das Durchschnittsalter liegt bei 44,1 Jahren. Nur ein Drittel der Personen ist gebürtig in Bougou. Unter den ‚vollständigen‘ Ehepaaren ist eines monogam verheiratet, der Rest polygyn (2 bis 6 Frauen). Das polyaktive Tätigkeitsprofil umfasst Feldwirtschaft, Handel, Nahrungsverarbeitung und Berufsgruppen wie Müllerei, Heilswesen, Metzgerei oder Lehramt. Alle Frauen sind als Händlerinnen tätig, wobei achtzig Prozent einen Teil ihrer Ware selbst herstellen.

Die qualitativen Daten werden punktuell mit statistisch repräsentativen Daten verglichen, die im Rahmen des bereits vorgestellten quantitativen Regionalsurveys entstanden. In beiden Fällen wurden Frauen *und* Männer befragt, was sich vor dem Hintergrund der geschilderten Praktiken (getrennte Kassen, Gütertrennung, individuelle Akkumulationsstrategien) als die einzig sinnvolle Erhebungsform erweist. Insgesamt liegt folgendes triangulatives Design zur Betrachtung lokaler Geldwirtschaft vor:

²⁹⁹ IFPRI: International Food Policy Research Institute; <<http://www.ifpri.org>> (15.01.2006).

³⁰⁰ Themenschwerpunkte zu Benin sind Agrar- und Marktreformen, Ernährung und Baumwolle.

Studien	Ort	Zeitraum
Einzelhebungen zu Preisen, Transaktionen	Bougou, Pélébina	Dez 2000 - April 2002
Teilnehmende Beobachtung und offene Interviews	Bougou, Pélébina	Dez 2000 - April 2002
Jahresverlaufsstudie zu täglichen Einnahmen und Ausgaben von 10 Ehepaaren ¹ ; Profile siehe Anhang 6.3.2	Bougou	Aug 2001 - Aug 2002
Repetitiver Fragebogen (<i>Panel design study</i>) mit den Teilnehmer/innen der Jahresverlaufsstudie	Bougou	Juli 2001 - Jan 2002
Statistisch repräsentativer Regionalsurvey zur Existenzsicherung (Stadt, Land, 839 Frauen und Männer, 8 Gemeinden), siehe Anhang 6.3.5	7 Gemeinden	März 2004 - Mai 2004

¹ Ausnahme: Verwitwete Frauenvertreterin mit ihrem ältesten Sohn

Tab. 7 Triangulatives Design zur Betrachtung von Geldwirtschaft

Wie in der Tabelle ersichtlich, erfolgte mit den Befragten der qualitativen Studie jeden Monat zudem ein repetitiver Fragebogen zu Arbeit, Geld, Besitz und Risikostrategien. Diese Daten liefern Hintergrundinformationen zu den Akteuren und Akteurinnen, was eine Überprüfung der alltäglichen Aufzeichnungen ermöglichte.

Die aufgezeigten Geschlechterdifferenzen in der Arbeitspraxis liegen auch im Alltag der Teilnehmer/innen der Verlaufsstudie vor. Auch hier dominieren Frauen den Handel, Männer die Landwirtschaft. Gleichzeitig sind Frauen regelmäßig in die Aussaat und Ernte auf den Feldern ihrer Männer eingebunden. Wie sich zeigen wird, gehen diese Differenzen mit einem Ungleichgewicht im Zugang zu Bargeld als Ressource einher. Die Jahresbilanz für alle Beteiligten ergibt zunächst, dass Frauen und Männer unterschiedliche Erwerbsstrategien verfolgen. Frauen verzeichnen dabei zwar regelmäßige Einnahmen, Männer verdienen jedoch insgesamt mehr Geld.

Dies gilt besonders für einen Teilnehmer, der in Bougou eine politische und ökonomische Machtposition bekleidet. Aus Wahrung der Anonymität wird sein Amt nicht benannt, ich bezeichne ihn im Folgenden als einen Dorfrepräsentanten. Der yomsprachige Mann nahm im Jahresverlauf brutto mehr Geld ein (9.027.000 CFA = 13.760 €) als alle anderen acht Männer zusammen (7.991.920 CFA = 12.183 €). Erwirtschaftet hat er diese Summe über die verschachtelte Ausübung verschiedener Tätigkeiten, darunter extensiver Baumwollanbau über Lohnarbeiter, Holzeinschlag und –vertrieb, die Tätigkeit als *Oga* (Vermittler von Dienstmädchen, vgl. Kap. 3.1.2.1), die Vermietung seines Trucks oder Einnahmen über Geschenke und Schmiergelder. Seine Geschäfte sind zum Teil höchst undurchsichtig. Es war offensichtlich, dass er sich nicht gerne in die Karten schauen ließ, trotzdem stimmte er der Teilnahme zu – wohl nicht zuletzt, um als gutes Vorbild voran-

zugehen. Zumindest bezüglich seiner Einnahmen ist gesichert, dass diese seine Angaben deutlich übersteigen. Da sein Einkommen den Durchschnitt aller Einnahmen mehr als verdoppelt, wird er mit seiner Frau als statistischer Ausreißer behandelt. Allerdings ist sein Fall in einigen Punkten sehr aufschlussreich. Die folgende Tabelle zeigt den eklatanten Unterschied zwischen den beiden Datensätzen:

CFA	Datensatz A		Datensatz B	
	OHNE Repräsentant & seine Frau (n=16)		MIT Repräsentant & seiner Frau (n=18)	
	Männer	Frauen	Männer	Frauen
Einnahmen	7.991.920	3.771.960	17.018.920	4.557.185
Ausgaben	6.865.765	3.135.245	8.343.340	3.878.225
Gewinn (netto)	1.126.155	636.715	8.675.580	678.960
Rentabilität	14%	17%	51%	15%

Tab. 8 Jahresbilanzen (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2)

Dieser Vergleich enthüllt mehrere interessante Zusammenhänge: Der Dorfrepräsentant gilt bei der Bevölkerung als einer der reichsten Männer. Er hat sechs Frauen, von denen eine in Distanzhehe lebt (also außerhalb des Gehöfts) und seine Erstfrau an der Studie teilnahm. Die Haushaltsgröße umfasst 22 Personen. Die Tabelle zeigt, dass sein Einbezug (Datensatz B) den Gesamtnettogewinn der anderen Männer (Datensatz A) um mehr als ein Siebenfaches erhöht. Keinesfalls gilt dies für seine Frau: Der Nettogewinn erhöht sich nur geringfügig. Wie bei allen anderen Ehepaaren verlaufen Erwerbsstrategien und Kapitalakkumulation bei diesem Paar getrennt. Der Wohlstand des Familienvorstandes schlägt sich zwar unter anderem in einem umfangreicheren Speiseplan des Haushaltes nieder, indem beispielsweise mehr und regelmäßiger Fleisch konsumiert wird.³⁰¹ Doch sein monetärer Wohlstand bewirkt nicht, dass seiner Frau wesentlich mehr monetäres Kapital zur Verfügung steht als anderen Dorfbewohnerinnen. In Einnahmen und Ausgaben bewegt sie sich zwar leicht oberhalb des Durchschnittes aller Frauen, stellt damit aber keineswegs eine Ausnahme dar. Dies verweist erneut auf den hohen Grad individualisierter Strategien innerhalb lokaler Haushalte und die Existenz innerhäuslicher Wohlstandsgefälle.

³⁰¹ Ergebnis aus teilnehmender Beobachtung, der *panel study* und Gesprächen.

Die in der Tabelle ersichtliche Rentabilitätsberechnung für die acht anderen Paare (Datensatz A) liefert ein weiteres interessantes Ergebnis: Die Männer verdienen in der Jahresbilanz nahezu doppelt so viel Geld wie ihre Frauen, was jedoch nicht bedeutet, dass ihre Wirtschaftsweise in der Gesamtbilanz rentabler ist: Zieht man jeweils alle Ausgaben von den Einnahmen ab, liegt der Nettogewinn aller Frauen mit 17 Prozent überraschenderweise höher als der ihrer Männer (14%). Sie verdienen weniger Geld, geben aber auch weniger aus. Ergebnisse des Regionalsurveys mit 839 Personen bestätigen ebenfalls, dass Gewinne der Frauen insgesamt niedriger sind bei kürzeren Abständen zwischen den Verdiensten. Von allen auf der Regionalebene Befragten gaben 49 Prozent an, über regelmäßige Einnahmen zu verfügen. Regelmäßigkeit ähnelt dabei allerdings nur im Ausnahmefall dem europäischen Monatsgehalt: Die angegebenen Zeitspannen variieren zwischen „täglich“ und „jährlich“, sie betreffen Einkünfte „zum Ende der Anbausaison“ oder „alle zwei Wochen“. ³⁰² Die folgende Abbildung zeigt die Verteilung der Angaben zu regelmäßigen Einkünften nach Geschlecht.

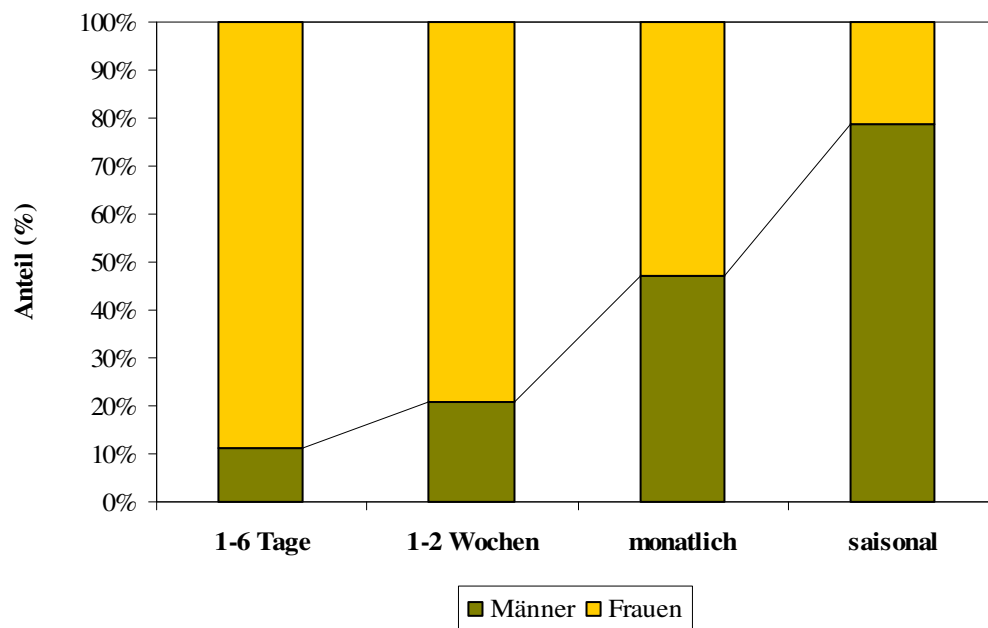


Abb. 15 Verteilung regelmäßiger Einnahmen (Regionalebene, 2004, n=790)

Angaben der Befragten zu Zeitabständen zwischen ihren regelmäßigen Einnahmen lassen sich in vier Kategorien aufteilen, die in der oben stehenden Abbildung als Balken repräsentiert sind: Von allen Personen, die im Zeitraum von ein bis sechs Tagen regel-

³⁰² Zwecks Vergleichbarkeit wurden die einzelnen Zeitfenster auf 52 Wochen im Jahr hochgerechnet (5 Arbeitstage/Woche = 260 Arbeitstage/Jahr). Das Ergebnis hat somit idealtypischen Charakter und berücksichtigt keine Arbeitsausfälle.

mäßig Geld verdienten, waren nur zehn Prozent Männer. Das Geschlechterverhältnis kehrt sich um, wenn man vergleicht, wie viele Frauen und Männer angaben, regelmäßige Einkünfte saisonal zu erwirtschaften (etwa durch Ernteerträge am Ende der Regenzeit). Diese Kategorie wurde zu 80 Prozent von Männern gewählt. In der Gesamtsicht zeigt die Trendkurve deutlich, dass Frauen ihre regelmäßigen Einkünfte eher in kürzeren Abständen erzielen, während Männer ihr regelmäßiges Einkommen vornehmlich saisonal erwirtschaften.

Betont sei, dass regelmäßige Einkünfte nicht die einzige Geldquelle darstellen. Wie sich in Kapitel 3.2.3.1 zeigte, vollziehen Frauen und Männer besonders im ländlichen Raum im Jahresverlauf verschiedene Aktivitäten, um Einnahmen zu erwirtschaften. Anschaulich belegen dies auch Ergebnisse der Verlaufsstudie: Zwar vollziehen alle teilnehmenden Männer den Anbau von Agrarprodukten mit saisonalen Erträgen. Doch darüber hinaus verdienen sie im Jahresverlauf Geld über Lohnarbeit, Handel mit Baumitteln, Autovermietung oder Dienstleistungen wie Müllerei.

In beiden Studien wirtschaften die Frauen regelmäßiger bei niedrigeren Gewinnen. Das in beiden Datensätzen auftretende Ungleichgewicht zwischen Frauen und Männern in Gewinnhöhen und –abständen wirft die Frage auf, ob es einen Zusammenhang zwischen dem niedrigen Einkommen der Frauen und den kürzeren Zeiträumen gibt, in denen sie Verdienste einstreichen. Interessant ist zudem die Frage danach, ob ein Stadt-/Landgefälle vorliegt. Das statistische Verfahren der multiplen Regression ergibt, dass Geschlecht und der Zeitraum, in dem regelmäßige Einkünfte erzielt werden, hoch signifikant korrelieren ($r=0,14$; $p=0,000$).³⁰³ Das regelmäßige Einkommen der Frauen ist dabei niedriger, auch wenn der Zeitraum konstant gehalten wird ($r=0,176$, $p=0,000$). Es ist zudem unerheblich, ob die Frau auf dem Land oder in der Stadt wohnt, sie verdient weniger. Was nun die regionale Verteilung regelmäßiger Einnahmen und Einnahmespitzen anbelangt, so zeigen sich deutliche Unterschiede, wie die folgende Karte veranschaulicht.

³⁰³ Die Irrtumswahrscheinlichkeit ist damit kleiner als 1%. Am Pearson-R lässt sich die Stärke der Beziehungen der berechneten Variablen ablesen. Dabei gilt: je höher der absolute Zahlenwert des Pearson'schen Koeffizienten r , desto größer die Fehlerreduktion desto stärker die Beziehung zwischen den Variablen. Der Maximalwert für r beträgt 1. Statistisch interessant sind alle Werte, die über (-) 0,09 liegen. Das Vorzeichen gibt Auskunft über die Richtung der Korrelation (vgl. BENNINGHAUS 1991:304f).

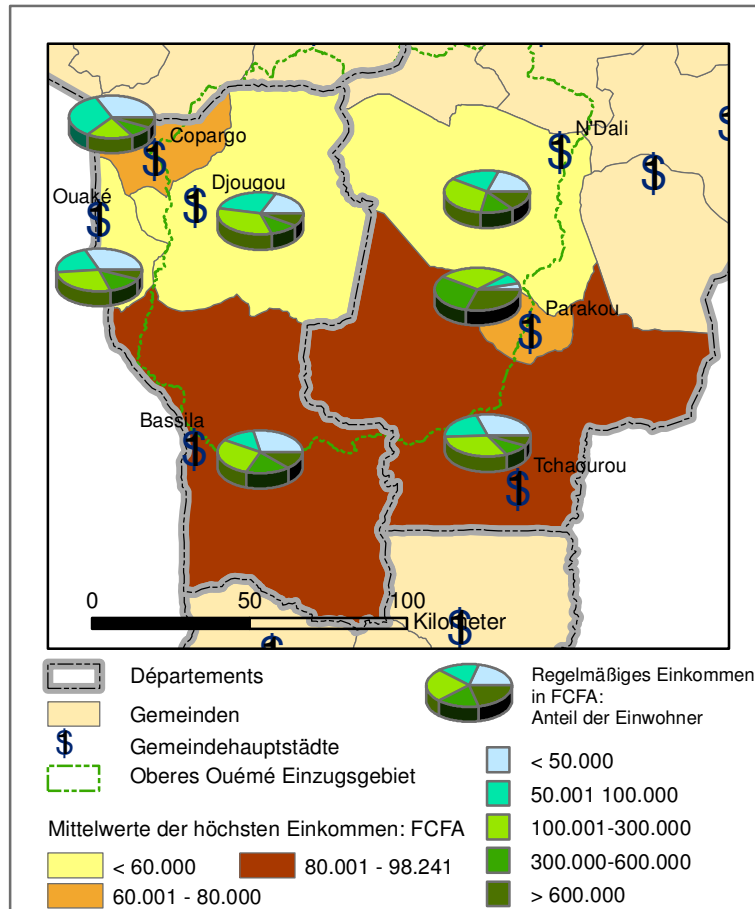


Abb. 16 Maximale u. regelmäßige Einkünfte (Reg.ebene, 2004, n=790)

Wie aus der Abbildung ersichtlich, sind regelmäßige Einnahmen in den Städten höher (siehe besonders Parakou). Allerdings gab die Landbevölkerung häufiger an, regelmäßig zu verdienen. Einkommensspitzen erwirtschafteten die Männer im Survey vornehmlich durch Baumwollanbau. Besonders im Anbaugebiet Tchaourou liegen demgemäß Einnahmespitzen pro Jahr am Höchsten. In urbanen Räumen kommt es auch im außeragrari-schen Bereich zu hohen Einnahmen, etwa bei Zollbeamten. Die folgende Abbildung zeigt, mit welchen ökonomischen Tätigkeiten die Befragten ihr jeweils höchstes Einkommen (Ertragsspitze) des vergangenen Jahres erwirtschafteten und verweist abermals auf deutliche Geschlechtsunterschiede.

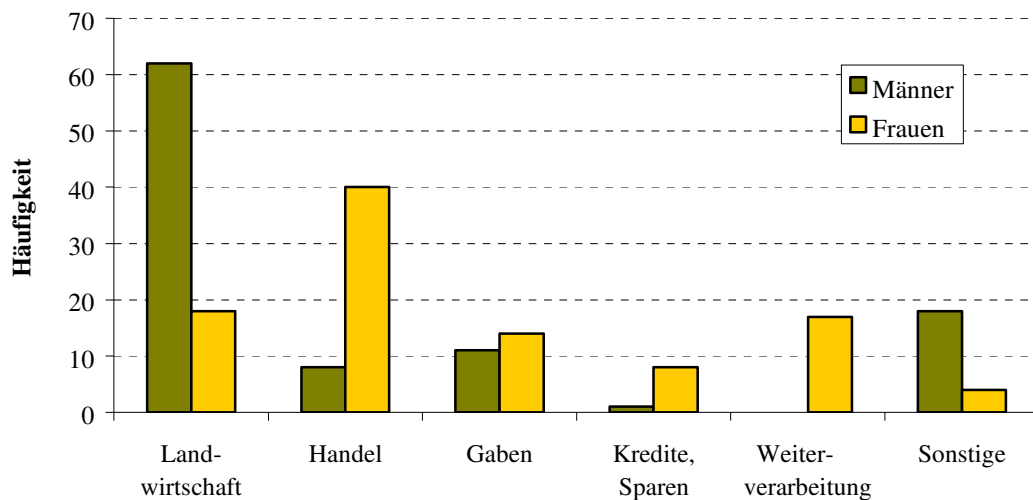


Abb. 17 Einnahmespitzen nach Einnahmequelle (Regionalebene, 2004, n=790)

Wie ersichtlich, erzielten Frauen und Männer Einnahmespitzen erwartungsgemäß am Häufigsten in den Arbeitsfeldern, die sie als ihre Hauptaktivitäten beschreiben: Für Männer ist dies die Landwirtschaft, für Frauen der Handel und die Weiterverarbeitung von Anbaugütern in Nahrungsmittel. Den höchsten Jahresbetrag erwirtschaftete im Agrarsektor ein Baumwollproduzent aus Patargo bei Djougou (800.000 CFA = 1.219 €). Bei den Frauen erwirtschaftete eine Städterin die höchste Ertragsspitze durch Reisverkauf (150.000 CFA = 229 €). In der Weiterverarbeitung lag der höchste Betrag bei 35.000 CFA (53 €) für die Herstellung und den Verkauf von *akassa* (Maisbrei).

Wie die Abbildung zeigt, stellt die Ausschüttung ersparter Summen für Frauen häufiger eine Ertragsspitze dar als für ihre Männer (höchster Wert: 75.000 CFA = 114 €). Über den Erhalt von Gaben erwirtschafteten Frauen und Männer in ähnlicher Häufigkeit Maximalbeträge. Die höchste Summe von 100.000 CFA (152 €) durch Gaben erhielten ein Dorf- und ein Stadtbewohner von männlichen Verwandten. Sonstige Quellen für Einnahmespitzen werden ebenfalls von Männern dominiert, darunter Großviehverkauf oder Dienstleistungen als Seher. Den höchsten Gewinn über Einnahmen aus einer Konsultation erzielte ein Mann aus der Kleinstadt Bassila (170.000 CFA = 259 €). Im Mittelwert lagen die durchschnittlichen Einnahmespitzen der Befragten bei 70.025 CFA (107 €).

In der qualitativen Verlaufsstudie fallen Einnahmespitzen niedriger aus. Die höchste Ertragsspitze wurde durch den Bauer Ishem (ID12, siehe Anhang 6.3.2) erlangt, der mit

seiner Baumwollernte insgesamt 388.000 CFA (591 €) verdiente.³⁰⁴ Bei den Frauen lag die höchste Tageseinnahme bei 32.000 CFA (49 €) für den Weiterverkauf von Mais. Unabhängig von Gewinnhöhen dominiert in beiden Datensätzen das folgende Muster:

	Gewinnhöhen	Zeitspannen	Einnahmespitzen/Jahr
Frauen	niedriger	kürzer	niedriger
Männer	höher	länger	höher

Tab. 9 Geschlechtsspezifische Verteilung von Einkommensstrukturen

Frauen verdienen demnach niedrigere Summen in kürzeren Zeitspannen bei niedrigeren Einnahmespitzen. Bei ihren Partnern ist es genau umgekehrt. Dabei unterliegen besonders männliche Einnahmen saisonalen Schwankungen, was die folgende Betrachtung aller monatlichen Einnahmen der Teilnehmer/innen an der Verlaufsstudie belegt (ohne den Dorfrepräsentanten und seine Frau).

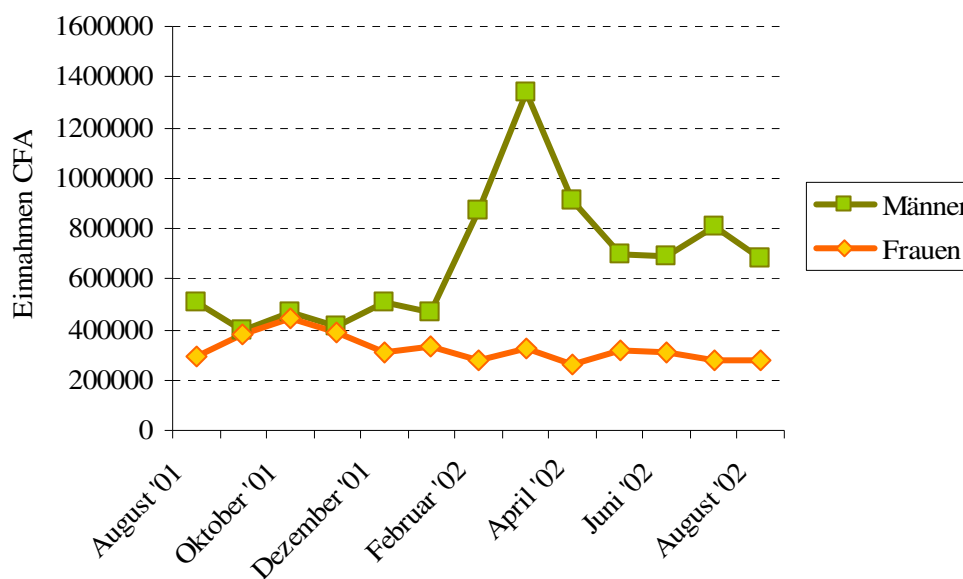


Abb. 18 Monatliche Einnahmen (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2, n=16)

Auch diese Bilanz belegt, dass Frauen regelmäßiger mit geringeren Einnahmen wirtschaften. Ihre Monatseinkünfte bewegen sich dabei konstant unterhalb der 50.000 CFA-Grenze (76 €). Lediglich zwei Händlerinnen wirtschaften oberhalb dieses Monatseinkommens.

³⁰⁴ Allerdings handelt es sich bei Baumwollerträgen um Bruttoeinnahmen, von denen die Produzenten Kredite begleichen und Lohnarbeiter bezahlen müssen.

Die niedrigste Summe betrug 6.385 CFA/Monat (10 €) und wurde von einer Frau durch den Verkauf von *bouillie* (flüssiger Brei) erwirtschaftet. Zwei Monate später verdiente ihre Nachbarin das höchste weibliche Monatseinkommen von 221.150 CFA (337 €) durch den Verkauf von Zucker. Zum Vergleich liegt der gesetzlich festgelegte Mindestlohn (SMIG) in Benin bei 25.000 CFA (38 €).³⁰⁵ Wie die Kurve zeigt, sind weibliche Einnahmen im Zeitraum von September bis November 2001 am höchsten, was sich dadurch erklärt, dass mehrere Frauen im September recht hohe Gewinne durch den Verkauf von Agrarprodukten erzielten. In den Folgemonaten Oktober und November fand die muslimische Fastenzeit *Ramadan* statt. Besonders Zuckerverkäuferinnen nahmen mit ihrer Ware in dieser Periode abends mehr Geld ein als in den Folgemonaten.

Die Kurve der Männer ist unbeständiger. Besonders interessant ist, dass ihre Einnahmen auch in der Regenzeit höher liegen als die ihrer Ehefrauen. Dies wird durch Männer verursacht, die im Jahresverlauf regelmäßig alternative Erwerbsstrategien zur Agrarwirtschaft vollziehen und somit weniger Zeit mit der Feldarbeit verbringen. Im Fallbeispiel sind dies vor allem der Metzger und der Baumittelhändler. Die Art der Erwerbsquellen von Haushaltsmitgliedern erweist sich somit als wichtige Einflussgröße auf den jahreszeitlich varierten Zugang zu monetärem Kapital. Der Anstieg der ‚männlichen Kurve‘ zu Jahresbeginn liegt ebenfalls in Großverkäufen dieser beiden Unternehmer begründet. Ohne ihre Einnahmen würde die Kurve bis Juni konstant ansteigen, was mit dem Übergang zur Trockenzeit zusammenhängt. Wie in Kapitel 3.2.3.1 angedeutet, verdienen Männer in diesem Zeitraum nach Ausschüttung der Ernte am meisten Geld durch den Verkauf von Anbauprodukten und die Möglichkeit, alternativen Erwerbstätigkeiten nachzugehen. In dieser Zeitspanne erzielte auch Ishem die oben erwähnte Ertragsspitze durch die Ausschüttung der Baumwollernte. Der Einbruch der Kurve im Mai resultiert aus Investitionskosten verschiedener Männer in Hausbau und Großtiere.

Als eine weitere Analyseebene bietet sich die Berechnung des durchschnittlichen Monatseinkommens der 16 Frauen und Männer an.³⁰⁶ In Anbetracht der starken Saisonalität von Einkünften hat dieser Wert einen deutlichen Idealcharakter, liefert aber dennoch einen interessanten Einblick in die geschlechtsspezifische Verteilung von Geld. Beispielsweise schwankten monatliche Einnahmen des Müllers Bashirou (ID 4) zwischen rund 22.000 und 100.000 CFA (34-152 €).

³⁰⁵ SMIG: *S*alaire *M*inimum *I*nterprofessionel *G*arantie.

³⁰⁶ Datensatz B (ohne Dorfrepräsentant u. seine Frau), vgl. Tab. 8.

Durchschnittliches Monats- einkommen/Jahr	Männer		Frauen	
	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent
1-25.000			2	25%
25.001-50.000	3	37%	3	37,5%
50.001-75.000	3	37%	3	37,5%
75.001-100.000		13%		
< 100.000	2	13%		

Tab. 10 **Durchschn. Monatseinkommen (Verlaufsstudie, Bougou 2001/2, n=16)**

Wie aus der Tabelle ersichtlich, bestätigt sich zunächst (erwartungsgemäß), dass die Männer im Jahresmittel über ein höheres Budget verfügen als ihre Frauen. Keine Frau erzielt ein durchschnittliches Monatseinkommen von über 75.000 CFA (114 €). Die Weiterverkäuferin von Agrarprodukten Salamata (ID5) erzielt den höchsten Durchschnitt von knapp 73.000 CFA pro Monat (111 €). Das geringste Monatsmittel erzielt die Witwe Dhalila (ID 17) mit rund 16.700 CFA (25 €). Die Frauenpräsidentin, die bereits als Witwe in den Lebensgeschichten auftrat (Kap. 3.1) verfügt über viel symbolisches und soziales Kapital, was sich jedoch nicht in einem erhöhten Verdienst niederschlägt. Etwas trügerisch ist die Ausgewogenheit zwischen Frauen und Männern im mittleren Einkommensbereich: Tatsächlich liegen die Einkünfte von zwei Männern nur sehr knapp über der 25.000 CFA-Grenze (38€) und damit dem gesetzlichen Mindestlohn. Zwei weitere Männer verdienen weniger als 60.000 CFA im Monat (91 €). Die höchsten Einnahmen erzielen im Monatsmittel der Bauer und Händler Ishem (ID12) sowie der Metzger Sidou (ID8). Beide verdienen über ihre Erwerbstätigkeiten relativ regelmäßig Geld.

Insgesamt wirtschaften durchschnittlich nur zwei von 16 Personen unterhalb der Brutto-Mindestlohngrenze. Allerdings sei vermerkt, dass am Ende eines jeden Monats bei den meisten Personen nicht mehr viel Geld übrig bleibt: Zieht man alle Ausgaben von den monatlichen Einkünften ab, so bleiben den Männern im Mittelwert am Monatsende 18 Euro (11.700 CFA), den Frauen zehn Euro (6.632 CFA). Wie deutlich sich der Dorfrepräsentant vom Rest der Gruppe absetzt, wird auch bei der Betrachtung des durchschnittlichen Einkommens deutlich. Brutto verdient er dabei knapp 1.150 Euro im Monat, von denen abzüglich der Ausgaben am Monatsende rein rechnerisch 960 Euro übrig bleiben. Zum Vergleich verdient ein beninischer Universitätsprofessor im Einstiegsjahr ein Fünftel dieses Bruttogehalts,³⁰⁷ das je nach Steuerklasse eher dem Nettogehalt einer

³⁰⁷ Das Gehalt beträgt 151.000 CFA (230 €).

BAT IIa/2 Stelle im deutschen öffentlichen Dienst entspricht. Bei allen Teilnehmenden sind Ausgabehöhen an der Verfügbarkeit ökonomischen Kapitals ausgerichtet – wer mehr hat, gibt mehr aus. Zwei Männer und eine Frau ziehen am Jahresende eine Schuldbilanz – sie haben mehr investiert und ausgegeben, als sie verdienten. Bezeichnenderweise handelt es sich nicht um Paare, vielmehr klaffen innereheliche Einkommensstrukturen teils weit auseinander. Der Müller und Bauer Bashirou (ID 10) beispielsweise verdiente im Jahresverlauf netto 131.900 CFA (201 €), seine Frau hingegen nur 43.870 CFA (67 €) mit dem Weiterverkauf von Agrarprodukten und der Herstellung von Reisbällchen. Das eklatanteste Wohlstandsgefälle besteht zwischen dem Dorfrepräsentanten (7.549.425 CFA / Jahr = 11.508 €) und seiner ersten Frau (42.244 CFA / Jahr = 64 €). Er verdiente im Jahresmittel das Hundertachtzigfache seiner ersten Frau.

Gleichzeitig findet besonders im Handel mit Agrarprodukten innerhäusliche Kooperation statt. Einige Männer verkauften Ernteanteile an ihre Frauen, die sie gewinnbringend vermarkteten. Dabei traten verschiedene Transaktionsformen auf: Ein Mann verkaufte beispielsweise Maniok an seine Frau, die ihn wenige Tage später gewinnbringend veräußerte. Die erwirtschaftete Summe gab sie noch am selben Tag für den Kauf von Zutaten für die Herstellung von Hirsebrei aus. In einem anderen Fall gab der Mann seiner Frau einen Sack Mais, ohne dass sie dafür direkt bezahlen musste. Erst nach dem Verkauf stand dem Mann ein prozentualer Anteil am Gewinn zu (92%). Einen entscheidenden Vorteil sah die betreffende Frau nicht nur in der Verzögerung der Kostenbegleichung, sondern auch darin, dass sie bei dieser innerhäuslichen Transaktion „den Hof nicht verlassen musste, um an die Ware zu gelangen“ (Salamatou 020203). Wie bereits angedeutet, verlaufen die jahreszeitlichen Kurven der Ausgaben aller Frauen und Männer (ohne den Dorfcchef und seine Frau) in der Gesamtsicht ähnlich wie die Einnahmekurven.

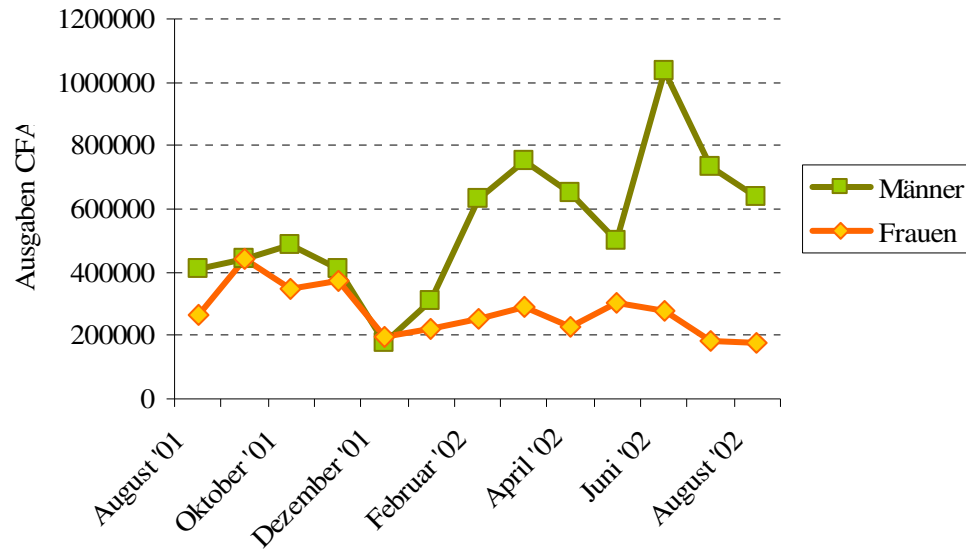


Abb. 19 Monatliche Ausgaben (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2, n=16)

Der Vergleich dieser Kurven mit den Einnahmen (Abb. 16) zeigt, dass monetäre Einnahmen häufig schnell reinvestiert werden, was bereits die Ermittlung des monatlichen Reingewinns gezeigt hat. Wie im folgenden Kapitel näher ausgeführt wird, gehen Einnahmespitzen besonders bei den Frauen weniger mit einem Anstieg des persönlichen Konsums einher als vielmehr mit Reinvestitionen in den Fortbestand ökonomischer Tätigkeiten: Frauen kaufen neue Ware für ihren Handel oder die Weiterverarbeitung von Anbaugütern in Nahrungsmittel. Männer investieren besonders in der Trockenzeit in Hausbau oder Handel. Ein Mann kauft beispielsweise Wellblech, das er mit einem geringen Gewinn weiterverkauft. Erneut sind es vor allem der Metzger und der Bauer Ishem, die während der Trockenzeit für Einnahmespitzen in den Gesamteinnahmen der Männer sorgen. Damit rückt die Frage nach Zusammenhängen zwischen dem Zugang zu monetärem Kapital, Erwerbsstrategien und Konsum ins Blickfeld. Des Weiteren gilt zu untersuchen, ob Bezüge zwischen der Höhe an Rücklagen und erwirtschafteten Einnahmen und Erwerbsstrategien bestehen.

Consumption has become the main arena in which and through which people have to struggle towards control over the definition of themselves and their values.
(Miller 1995:227f)

3.2.3.5. KONSUMVERHALTEN UND BESITZ

Wofür geben Frauen und Männer wann ihr Geld aus? Welchen Einfluss hat die Verfügbarkeit von Geld, Besitz und Rücklagen auf ihr Konsumverhalten? Das vorliegende Datenmaterial ermöglicht keine Distinktionsanalyse von Konsummustern, wie sie Bourdieu in seinen *Feinen Unterschieden* für die französische Gesellschaft der 1970er Jahre vorgenommen hat (siehe Kap. 1.2.3). Wie eingangs betont, wäre dazu nicht nur eine größere Fallzahl nötig, sondern vor allem ein anderer Erhebungsapparat (siehe dazu BOURDIEU 1994:784f). Der Reiz der oben vorgestellten Verlaufsstudie liegt auf einer anderen Ebene: Anders als punktuelle Daten aus quantitativen Fragebögen, wie sie von Bourdieu genutzt wurden, bietet die einjährige, alltägliche Aufzeichnung monetärer Einnahmen und Ausgaben ein dichtes Bild personenspezifischen Kapitalmanagements. Der lückenlose Nachvollzug aller Einnahmen und Ausgaben ermöglicht Aussagen zu Korrelationen zwischen der Verfügbarkeit von Geld und dessen Einsatz.

Dem liegt ein weit gefasster Begriff von Konsum zugrunde als „(...) the meaningful use people make of the objects that are associated with them“ (BARNARD/SPENCER 1996:128). Konsumverhalten wird folgend angesehen als “(...) the primary cultural sphere in which any number of value-creating human processes may be observed” (MILLER 1995:227f). Die vorangegangene Analyse von Einkommensverteilungen und Ausgabehöhen der Beteiligten an der Verlaufsstudie hat gezeigt, dass bereits in einer kleinen Fallgruppe von 18 Dorfbewohnern und -bewohnerinnen deutliche Wohlstandsgelände auftreten.³⁰⁸ Die Höhe individuell getätigter Ausgaben ist dabei deutlich an der jeweiligen Verfügbarkeit ökonomischen Kapitals ausgerichtet. Ein Zwischenergebnis lautet: Wer mehr Geld verdient, gibt mehr aus, was im Jahresmittel vor allem auf Männer zutrifft. Gleichzeitig unterliegen männliche Erwerbsstrategien größeren saisonalen Schwankungen und liegen auf Dorfebene große individuelle Unterschiede in der Verfügbarkeit von Kapital vor. Dies gilt nicht nur für ökonomisches Kapital (Geld, Besitz), sondern lokalen Wohlstandsdefinitionen zu Folge (Kap. 3.2.1) besonders auch für die Ak-

³⁰⁸ Wie bereits erwähnt, erfordern längere Abwesenheiten (Reisen) einer Teilnehmerin und eines Teilnehmers eine Reduktion des Samples von zwanzig auf 18 Personen.

kumulation symbolischen und sozialen Kapitals. Persönliches Geschick, Fähigkeiten und die spezifische Ausprägung des individuellen Habitus spielen im Umgang mit Kapitalsorten eine wichtige Rolle, wie das Beispiel der Witwe Dhalila gezeigt hat: Obwohl sie von allen Teilnehmenden am wenigsten Geld verdient, zählt sie politisch zu den einflussreichsten Frauen des Dorfes. Gleichzeitig wurde deutlich, dass nicht nur zwischen Ehepartnern und -partnerinnen, sondern auch zwischen Frauen und Männern sehr große Unterschiede in der Verfügbarkeit von Geld vorliegen.

Auf Dorfebene führen derartige Unterschiede zur Präsenz erfolgreicher Unternehmerinnen und Geschäftsmänner, mittelloser Bauern oder Handel betreibender Frauen, deren Geld kaum zum Überleben reicht. Eingebettet sind individuelle Formen des Kapitalmanagements zudem in einen kulturell normierten, geschlechtsspezifischen Zugang zur Ressource Arbeit. In Bougou kann eine Frau beispielsweise kein rohes Fleisch verkaufen, Großvieh schlachten oder Bürgermeisterin werden. Ein Mann kann kein Hirsebier herstellen oder Speisen aus Eigenherstellung verkaufen. Ertragreiche Tätigkeiten wie der Handel mit Holz und Großvieh oder der Anbau von Knollenfrüchten gelten als Männerdomänen (Yom: *do-maayu*: Mann, Arbeit), weniger lukrative wie die Herstellung von Seife als Frauendomänen (*pɔy-maayu*: Frau, Arbeit).³⁰⁹

Darüber hinaus vollzieht sich individuelles Kapitalmanagement in einer Gesellschaftsstruktur, in der – zumindest nach außen – mit SAHLINS formuliert eine Art „freiwilliger sozioökonomischer Selbstkontrolle“ praktiziert wird (nach RÖSSLER 2005:173f).³¹⁰ Sprich, zur Aufrechterhaltung des sozialen Gefüges wird im marktökonomischen Sinne auf maximale Effizienz verzichtet. Ob dabei auf Haushaltsebene ökonomische Unterproduktion betrieben wird (z. B. unzureichende Ressourcennutzung, kein maximaler Einsatz von Arbeitskräften), kann anhand der vorliegenden Daten nicht hinreichend beurteilt

³⁰⁹ Diese Beispiele sind rein lokalspezifisch: In der staatlichen Administration gibt es Frauen, die als leitende Angestellte oder im Ministerium Machtpositionen bekleiden. Eine Frau als Bürgermeisterin von Bougou konnte sich im Dorf niemand vorstellen. Der Verkauf von rohem Fleisch wird in Städten wie Parakou durchaus von Frauen getätigt, was erneut auf die starke Heterogenität des Untersuchungsraumes verweist. In Bougou wäre dies undenkbar, wie mir mehrfach versichert wurde.

³¹⁰ SAHLINS (1974) theoretisierte dieses Phänomen in seiner berühmten Analyse häuslicher Produktionsweisen in sog. ‚*primitive societies*‘. Sein komplexer Ansatz kann hier keine nähere Erläuterung finden, denn er ist auf den vorliegenden Kontext nicht anwendbar: Zum einen schränkt er seinen Produktionsbegriff auf agrarische Tätigkeiten außerhalb des Hauses ein. Zum anderen setzt er dem Ziel der Bedarfssicherung eines Haushaltes die Abwesenheit von Markteinbindung und Lohnarbeit voraus, die im vorliegenden Kontext von hoher Bedeutung sind. Zu seinem Ansatz siehe bspw. RÖSSLER (2005:171f, 234) mit Verweis auf kritische Schriften, darunter COOK (1974), DONHAM (1981) oder TANNENBAUM (1984).

werden.³¹¹ Deutlich tritt jedoch hervor, dass Konsummuster variieren, die *Zurschaustellung* maximaler Effizienz über konsumtives Verhalten jedoch eher gemieden wird. Dabei geht es im ländlichen Benin nicht nur um die Wahrung kollektiver sozialer Kohäsion, sondern hinzu tritt die bereits beschriebene persönliche Angst vor nivellierenden Praktiken, mit denen ökonomisch Aufstrebende gewaltsam über Schadenszauberei und/oder Hexerei ‚zurückgeholt‘ werden können. Die Angst vor Neid und Missgunst Außenstehender oder anderer Haushaltsmitglieder begünstigt somit die Meidung einer Offenlegung existenter Wohlstandsgefälle (z. B. durch exklusive Luxusartikel oder den Konsum teurer, importierter Nahrungsmittel). Es dominiert das Bild einer bäuerlichen Gesellschaft, in der die Distributionsstruktur der Machtformen deutlich und zugleich verdeckt am (geschlechtsspezifischen) Zugang zu Arbeit und unterschiedlichen Kapitalsorten ausgerichtet ist.

Wie einleitend beschrieben, erweisen sich mit dem bloßen Auge beobachtbare Lebensstile damit einhergehend als sehr konform: Kleidung, Frisuren, Ess- und Trinkgewohnheiten, Hauseinrichtungen oder auch die Zurschaustellung von Besitz werden auffällig ähnlich gehandhabt, so dass nach außen das Bild einer (nicht zuletzt in materieller Hinsicht) relativ homogenen Dorfgemeinschaft entsteht, in der Personen mit pompösen Vorzimmern oder teuren Accessoires aus der Stadt als Ausnahmen auftreten. Die Zurschaustellung materieller Differenz ist limitiert auf wenige öffentliche, stark normierte Bereiche. Als Beispiele traten bereits das Exponat von Frauenbesitz bei Taufen oder Handlungen wie die von Issifou auf, seine Brille nur ein Mal im Jahr zum Fest *tabaski* hervorzuholen. Diese strukturellen Gegebenheiten einer relativen Homogenität erschweren analytische Distinktionen zwischen den Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Verlaufsstudie und hätten die parallele Aufzeichnung ihrer Lebensgeschichten und zahlreicher Sekundärinformationen erfordert. Die folgende Analyse ihres Konsumverhaltens berücksichtigt jedoch distinktive Kernvariablen, darunter Geschlecht, Ressourcenzugang, Haushaltsgröße, Anzahl eigener Kinder, maritaler Status, Besitz und Erwerbsstrategien.³¹²

³¹¹ Ein Beispiel für eine ausgeprägte Unterproduktion in Haushalten mit hoher Produktionskapazität zur Ausbalancierung des gruppeninternen Produktionsniveaus liefern z. B. DURRENBERGER/TANNENBAUM (1990) zu den Lisu im Hochland von Thailand (vgl. RÖSSLER 2005:173).

³¹² Die Variablen Bildung und Alter erwiesen sich nicht als signifikante Einflussgrößen.

Im Gegensatz zu anderen Dörfern reihen sich in Bougou auch politische Autoritäten deutlich in das geschilderte homogene Auftreten ein. So auch der an der Verlaufsstudie beteiligte Dorfrepräsentant. Seine Fallgeschichte eignet sich als Analyseeinstieg: Sein tatsächliches Besitz- und Konsumverhalten lässt ihn einerseits als reichen Sonderfall auftreten, gleichzeitig ist sein Besitz nach außen hin nur sehr eingeschränkt sichtbar.³¹³ Das häusliche Besitzexponat des sechsfach verheirateten Mannes reduziert sich auf (für Personen seines politischen Amtes anerkannte) Güter wie Kraftfahrzeuge, eine Sitzgruppe, eine Uhr oder saubere Kleidung. Seine politische Macht hat er im Lauf der letzten Jahre durch eine zunehmende Kontrolle der Ressourcen Land und Markt ausgeweitet. Mit der Einforderung regelmäßiger Schmiergelder und Geschenke bewegt er sich in einer Grenzzone kollektiver Akzeptanz: Zwar trifft er zahlreiche Entscheidungen über Landvergaben, doch die Erdherren sind Familien aus dem Nachbardorf Bodi (vgl. Kap. 2.2.1).

Der Marktzugang wiederum wird offiziell auf Gemeindeebene reglementiert, so dass auch hier seine Einforderung persönlicher Geschenke und Schmiergelder keine allgemeingültige Akzeptanz erfährt. Insgesamt liegt eine nur eingeschränkte Anerkennung seiner ökonomischen Überlegenheit und Prosperität vor. Im öffentlichen Diskurs machten die besagten Nivellierungspraktiken, mit denen aufstrebende Personen über Schadenszauber und Hexerei ‚zurückgeholt‘ werden, auch vor ihm nicht halt – seiner vielschichtigen Machterweiterung sei der Riegel vorgeschoben worden, wie mir bei meiner Rückkehr im Oktober 2004 vielfach berichtet wurde. Zu diesem Zeitpunkt war er schwer erkrankt. Die offizielle Diagnose lautete Schlaganfall, doch egal mit wem ich darüber sprach, man war sich einig: Er sei „zu weit gegangen mit seinen Machenschaften“, habe seinen „Preis für die Gier“ bezahlt und sei „ein Opfer von Schadenszauber oder Hexerei“ geworden.³¹⁴ Im Januar 2005 erhielt ich die Nachricht, er sei (nach kurzzeitiger Verbesserung des Gesundheitszustandes) an zwei Gliedmaßen gelähmt. Erneut wurde dies in unmittelbarem Zusammenhang damit gebracht, dass „jemand, der auf undurchsichtige Art und Weise viel verdient, sich Feinde macht“ (Briefauszug, anonym, 020102).

Die Entscheidung eines Individuums, sich öffentlich durch einen verschwenderischen, isolierten oder (wie im Falle des Dorfrepräsentanten) akkumulierenden Lebensstil abzuheben, geht mit einer deutlichen Erhöhung der Gefahr einher, zum Opfer nivellierender Praktiken zu werden. Anders als es auf reiche Geschäftsleute, Politiker und Politikerin-

³¹³ Das Beispiel lässt sich jedoch keinesfalls generalisieren, worauf nicht zuletzt die teils beeindruckenden Paläste vieler *saawa* (Yom: Könige) verweisen.

³¹⁴ Berichte verschiedener Bewohner und Bewohnerinnen (04106 bis 041009).

nen in Städten zutrifft,³¹⁵ trifft man auf Meidungsstrategien einer öffentlich anerkannten Abgrenzung. Mit Bourdieus Terminologie formuliert, stellt diese Grundhaltung ein homologes Strukturelement dar, das von der Dorfgemeinschaft geteilt wird.

Interessant ist nun, dass es hinter dieser Kulisse einer relativen ökonomischen ‚Gleichschaltung‘ trotzdem große Unterschiede materiellen und monetären Besitzes gibt. Dabei treten nicht nur deutliche Geschlechterdifferenzen hervor, wie die finanzielle Jahresbilanz gezeigt hat (vgl. Kap. 3.2.3.4). In der gängigen Praxis, wonach Bauern als Zwischenhändler Ernteanteile an Frauen verkaufen, die durch den Wiederverkauf versuchen, einen Gewinn zu erzielen, gehen Männer in monetärer Hinsicht als Gewinner hervor. Allerdings ist ihr Arbeitszeitaufwand im Produktionszyklus der Güter auch weitaus höher. Zur Beantwortung der Frage nach Einflüssen von Wohlstandsgefällen auf Konsumverhalten bietet sich als Einstieg ein Vergleich von Besitzstrukturen mit dem Netto-Jahreseinkommen der Teilnehmenden an. Die materiellen ‚Startbedingungen‘ in ein Jahr der Produktion, Konsumtion und Distribution wurden zu Beginn der Studie durch Aufzeichnung des Besitzes aller Beteiligten ermittelt.³¹⁶

Wie folgend abgebildet, lassen sich die mir mitgeteilten Besitztümer in sechs Klassen einteilen: (1.) Geld, (2.) Kleidung und Körperpflegeartikel, (3.) Gebäude, (4.) Objekte wie Tische, Mofas, Geschirr, Wecker, (5.) Tiere und (6.) Lagerbestände an Agrarprodukten. Besonders der Besitz von Kleidung, Tieren und Lagerbeständen stellt ein häufiges Anlagekapital dar.

³¹⁵ Zur bewussten Prahlerei und der Akzentuierung äußerlicher Unterschiede durch reiche Politiker/innen oder Geschäftsleute in urbanen Räumen durch teure Kleidung, Uhren, Autos oder Möbel siehe ONIBON-DOUBOGAN (2001:183f).

³¹⁶ Die Notwendigkeit dieser Aufzeichnung des Ist-Zustandes für spätere Berechnungen leuchtete den Befragten zwar ein. Da Besitz aber wie geschildert nicht gerne öffentlich gemacht wird, muss davon ausgegangen werden, dass nicht alles angegeben wurde. Dies gilt besonders für den reichen Dorfrepräsentanten. Er ließ viele mir bekannte Posten weg, darunter seinen Lkw, Schneidemaschinen und vermutlich auch Sparkonten und Bargeldguthaben.

Paar Nr.	ID	Geschlecht	Besitz (2001)						Monetärer Gewinn (2002)		
			Geld	Kleidung Körperpflege	Gebäude	Objekte	Tiere	Lagerbestände	Total	Jahres-einnahmen (Netto)	Anteil am Besitz (%)
I	1	f	2.000	94.900		79.000	1.500		177.400	148.130	84
	2	m	75.000	46.000	182.500	336.000	1.600		642.700	164.920	26
II	3	f	45.000	78.150		41.500		12.000	176.650	43.870	25
	4	m		30.100	90.000	32.000	196.200		348.300	131.900	38
III	5	f	5.000	96.500		79.800	33.800		215.100	188.091	87
	6	m		57.000	789.000	530.000	48.000	495.000	1.919.000	604.225	31
IV	7	f	5.000	66.100		80.500	16.000		167.600	35.585	21
	8	m		83.200	640.000	35.500		166000	924.700	-348.300	-38
V	9	f	5.000	99.600					104.600	54.930	53
	10	m	100.000	17.800	405.000	47.000		281.000	850.800	85.059	10
VI	11	f	5.000	124.900		102.000	26000		257.900	<i>entfällt (Abwesenheiten)</i>	
	12	m	50.000	51.700	222.000	128.000	59.100		510.800	-25.625	-5
VII	13	f	21.000	69.850		16.600	51750		159.200	39.425	25
	14	m		31.100		171.000			202.100	122.605	61
IIX	15	f	12.500	111.700		22.000	550	6.500	153.250	145.760	95
	16	m	50.000	19.450	450.000	66.000	6000		591.450	<i>entfällt (Abwesenheiten)</i>	
IX	17	f	27.000	112.900	150.000	48.000	21.600	20.000	379.500	-19.075	-5
	18	m	2.000	60.800	450.000	77.200	7.000	42.000	639.000	391.372	61
X	19	f	5.000	107.200				74.000	186.200	42.244	23
	20	m	3.000.000	251.500	1.428.500	490.000			5.170.000	7.549.426	146
Total (Frauen)			132.500	961.800	150.000	469.400	151.200	112.500	1.977.400	678.960	26
Total (Männer)			3.277.000	648.650	4.657.000	1.912.700	317.900	984.000	11.798.850	8.675.582	42

Tab. 11 Besitz und Jahresbilanz (Verlaufsstudie, Bougou, 2001/2, n=20)

Auffällig ist zunächst, dass sehr heterogene Besitzstrukturen vorliegen und gleichzeitig deutliche Geschlechterordnungen auftreten. Betrachtet man alle Paare außer dem Dorfrepräsentanten und seiner Frau (ID 19,20), so verfügen die Männer als materielles ‚Startkapital‘ über mehr als doppelt so viel Geld wie ihre Frauen, obwohl vier Männer zu ihrem Geldbesitz keine Angaben machten (siehe Zeile „Total“).³¹⁷ Umgekehrt verhält es sich beim Besitz von Kleidung und Pflegeartikeln, der von Frauen dominiert wird. Dies resultiert zum einen aus der in Kapitel 3.1.2.2 geschilderten weiblichen Strategie, derlei (z. B. durch den Brautpreis erworbene) Objekte als Sparguthaben zu lagern. Zum anderen stellen sie für Frauen beliebte Handelsgüter dar.

Besitz an Immobilien geben bis auf die Witwe Dhalila (ID 17) ausschließlich Männer an, die gleichzeitig Objekte von rund drei Mal so hohem monetären Wert besitzen (darunter Mofas, Möbel, Fahrräder). Hier zeigt sich sehr deutlich, was bereits in Kapitel 3.1.1 thematisiert wurde: Im Gegensatz zu verheirateten Frauen befinden sich Witwen, welche die Menopause überschritten haben, in einer vergleichsweise präkeren Situation (die jedoch häufig über Söhne und Töchter aufgefangen wird). Gleichzeitig verfügen sie eher über eigene Immobilien, die sie wie im Falle von Dhalila über Erbschaft erwerben können. Einen anderen Statusgewinn von Witwen betrifft die Verwaltung des hauseigenen Speichers, die im Falle der Präsenz eines männlichen Haushaltsvorstandes eine klare Männerdomäne darstellt. Und so ist auch hier die Witwe die einzige Frau, die bei diesem Posten Besitzangaben macht.

Viehbesitz wird von beiden Geschlechtern angegeben, allerdings ist der monetäre Wert der Tiere bei den Männern mehr als doppelt so hoch. Insgesamt ist festzuhalten, dass nicht nur bezüglich des Jahreseinkommens und der Verteilung von Ausgaben, sondern auch in den Besitzverhältnissen deutliche Geschlechterdifferenzen auftreten. Gleichzeitig liegt eine geschlechterübergreifende, starke individuelle Heterogenität in der Verteilung der Besitztümer vor, die klaren Aussagen zu geteilten Eigenschaften von Personen mit ähnlichen Besitzstrukturen und damit einer theoretischen Klassenbildung entgegensteht. Vergleicht man nun personenspezifisch die errechnete Besitzhöhe (Geld plus Güter) mit dem jährlichen Nettoeinkommen, resultiert daraus eine überraschende Erkenntnis: Es lassen sich kaum Korrelationen zwischen der jeweiligen Besitzhöhe und der Summe anschließend erwirtschafteter Nettoeinnahmen erkennen. Wie in der Spalte „Anteil an Besitz“ ersichtlich, greift die Formel „wer mehr hat, verdient mehr“ nicht: Höherer Besitz führt keinesfalls systematisch zu höheren Gewinnen. Der Großviehhändler und

³¹⁷ Aus den Gesamtberechnungen wurden der Dorfrepräsentant und seine Frau (ID 19,20) aufgrund der geschilderten Verzerrung der Daten herausgenommen.

Metzger Sidou (ID 8) beispielsweise verfügt über den dritthöchsten materiellen und monetären Besitz (924.700 CFA = 1.410 €) und über eines der höchsten durchschnittlichen Monatseinkommen. Trotzdem schreibt seine finanzielle Jahresbilanz rote Zahlen, was sich durch hohe Investitionen in Rinder erklärt. Boukari (ID 6), der den zweitgrößten Besitz vorweisen kann, erhöht seinen Geldbesitz nur um dreißig Prozent, während weniger wohlhabende Frauen wie Salamatou (ID 9) oder seine Frau (ID 5) die Summe ihres materiellen und monetären Besitzes verdoppeln oder gar verdreifachen. Obwohl die Männer am Jahresende insgesamt höhere Gewinnraten erzielen als ihre Ehefrauen, kann die Hälfte aller Frauen ihre Rücklagen mit höherer Rendite vermehren als der jeweilige Ehemann.³¹⁸ Ein geringer Besitz von Geld und Gütern verringert somit keineswegs prinzipiell die Chancen zur Akkumulation monetären Kapitals.

Der Dorfrepräsentant (ID 20) verfügt über den größten Besitz und erwirtschaftet den größten Gewinn. Sein Nettogewinn übersteigt sein ‚Startkapital‘ an Besitz um ein Vielfaches, womit sein Umgang mit Geld im marktökonomischen Sinne die höchste Effizienz aufweist. Es lässt sich vermuten, dass erst ab einer gewissen Höhe an Besitz von Geld und materiellen Gütern stabile Gewinne einsetzen, die trotz Saisonalität, Reziprozität und Umverteilung über ein schwankendes ‚Halten des Levels‘ hinausgehen und nachhaltige Kapitalakkumulation ermöglichen. Derlei Aussagen lassen sich anhand eines qualitativen Datensatzes jedoch nicht hinreichend treffen. Festzuhalten ist bislang, dass sich für die untersuchte Gruppe keine markanten Zusammenhänge zwischen der Höhe von Besitz und Einkommen erschließen lassen.

Es scheint, als sei die Vergleichsebene zwischen Besitz und Jahresnettoeinnahmen zu grob gefasst. Und tatsächlich, quasi als Abbild einer Gesellschaftsstruktur, die im ländlichen Raum an der Verdeckung von Wohlstandsunterschieden orientiert ist, liefert erst die Analyse alltäglichen Konsumverhaltens nähere Einblicke in Korrelationen zwischen der Verfügbarkeit ökonomischen Kapitals und Verhalten.³¹⁹ Erst eine Addition der unzähligen kleinen, *unauffälligen* Ausgaben, wie sie etwa für das allmorgendliche Frühstück oder für Fleisch auftreten, wirft ein Licht auf Unterschiede, die nach außen hin sonst kaum sichtbar sind. Dabei kam es zu 342 verschiedenen Ausgabeposten (im Gegensatz zu 97 Einnahmeposten, vgl. Anhang 6.3.4). Ein plakatives Beispiel stellt die Veränderung des Konsumverhaltens wohlhabender Personen dar, wenn sie das Dorf verlassen:

³¹⁸ Zu relativieren ist diese Aussage dahingehend, dass das Jahresende besonders für Bauern nur eine kalendarische Zäsur für eine Gesamtbilanz darstellt. Eine offensichtlichere Zäsur in ihren Kapitalflüssen stellt das Ende der Regenzeit dar.

³¹⁹ Erneut sei betont, dass sich die vorliegende Analyse auf käuflich erworbene Konsumgüter beschränkt.

„Wenn ich in Lomé bin, bin ich ein anderer Mensch. Dort sieht man mich als wohlhabende und mächtige Frau an. Ich wohne in einem schönen Haus, ich trage andere Kleidung und hole meinen Schmuck hervor. Hier im Dorf ist es besser, unauffällig zu bleiben. Meine Hütte ist wie alle Hütten und mein *pagne* ist alt. So ist es besser“ (Lara, BASS, 011102).³²⁰

Die Frage, wofür Geld ausgegeben wird, lässt sich mit dem Erkenntnisinteresse daran verbinden, wie sich Konsum ändert, wenn sich Einnahmen verändern. Dies lässt sich an den Posten ‚verzehrfertige Speisen‘, ‚Fleisch‘ und ‚Frühstück‘ veranschaulichen. Diese Posten können eindeutig dem Direktkonsum zugeordnet werden. Da dies für Posten wie den Erwerb von Agrarprodukten oder Gewürzen nicht gilt, ist die Ermittlung von Beitragsleistungen für den Haushalt in diesen Bereichen nur grob möglich: Hinter der Angabe ‚für den Handel‘ verbirgt sich beispielsweise die Abzweigung kleiner Mengen für den Eigenbedarf. Gleichzeitig stellt der Zukauf von Agrarprodukten für den Eigenbedarf einen wichtigen Indikator für Unsicherheit dar. Wer bei der Ernährung auf den Erwerb von Grundnahrungsmitteln angewiesen ist, weil eigene Vorräte nicht ausreichen oder existieren, vollzieht eine riskantere Existenzsicherung als jemand, der sich ohne Rückgriff auf monetäre Ressourcen ernähren kann. Eine tendenzielle Aussage hierzu liefern Daten des Regionalsurveys. Nur ein Viertel der Befragten (n=839) gab an, „nie“ Agrarprodukte für den Eigenbedarf zu kaufen. Die Hälfte kauft „selten“ zu, alle anderen „gelegentlich“ (7%), „regelmäßig“ (7%) oder „immer“ (10%). Dieses Ergebnis bestärkt in Einklang mit teilnehmender Beobachtung meine These, dass auch auf lokaler Ebene regelmäßig gekaufte Agrarprodukte in den Haushaltsbedarf einfließen.

Wie LACHENMANN (2001) richtig bemerkt, wird in der Literatur häufig die These vertreten, dass Frauen relativ und absolut mehr Geld in den Haushalt investieren als Männer. „Zu belegen ist diese These kaum, da entsprechendes Datenmaterial fehlt und solches auch sehr problematisch zu erheben ist“ (ebd.:83). Fest steht für den vorliegenden Datensatz, dass Männer über absolut mehr Geld verfügen und dementsprechend höhere Summen in den Haushaltsbedarf für das allmorgendliche Frühstück und Proteine (Fleisch) investieren. Betrachtet man Ausgaben hingegen relativ zur verfügbaren Kapitalmenge, so geben die beteiligten Frauen anteilig mehr und vor allem regelmäßiger Geld für das Abendessen aus (Sauce), zu dem Männer vornehmlich Naturalien beisteuern (besonders Knollenfrüchte aus eigener Ernte). Der Datensatz bekräftigt darüber hinaus LACHENMANNs These, wonach der Anteil des Einkommens von Männern für persönlichen Konsum höher sei als der Anteil, den Frauen dafür verwenden (2001:84). Dabei fällt auf, dass bei den Männern Ausgaben für verzehrfertige und eigens konsumierte

³²⁰ Der Dorfrepräsentant wollte sich zu diesem Punkt nicht äußern.

Speisen prozentual zur Höhe ihrer Einkünfte steigen. Je mehr Geld einem Mann zur Verfügung steht, desto häufiger leistet er sich zusätzliche Mahlzeiten außer Haus. Dies gilt besonders für gekochtes Fleisch, das überwiegend von Männern und besonders von den Wohlhabenderen erstanden wird. Dabei handelt es sich um Boukari (ID 6), der viel Geld über den Verkauf seiner Anbauprodukte verdient, den Dorflehrer (ID 18) und vor allem um den Dorfrepräsentanten (ID 20). Vergleichbare Bezüge lassen sich zwischen Wohlstandsunterschieden und Ausgaben für Tiere und rohes Fleisch ermitteln. Den Metzger nicht eingerechnet³²¹ wurden für Fleisch und Tiere im Jahresverlauf insgesamt knapp 300 Euro ausgegeben (195.045 CFA). Männer tätigten 78 Prozent dieser Ausgaben. Die Einkäufe waren vornehmlich für das familiäre Abendessen bestimmt oder (besonders während der muslimischen Fastenzeit *Ramadan*) für den Kauf von Opfertieren. Auch bei dem Erwerb rohen Fleisches weisen die drei oben genannten Männer den höchsten Konsum auf und bestreiten gemeinsam knapp die Hälfte aller Ausgaben für diesen Posten.

Was haben ein junger Dorflehrer, ein reicher Dorfrepräsentant und ein Bauer, der sich zudem auf den Weiterverkauf von Agrarprodukten spezialisiert hat, gemeinsam? Die beiden letzteren teilen die Eigenschaft, zu den reichsten Männern des Samples (und eventuell auch des Dorfes) zu gehören. Der Dorflehrer verfügt durch seine Anstellung über ein stabiles Gehalt. Die Gewohnheit eines regelmäßigen Fleischkonsums geht bei diesen Personen mit Einkünften einher, aus deren Beständigkeit sich auf Dorfebene kein Geheimnis machen lässt. Mit Bourdieus Vokabular formuliert teilen diese drei Männer bezüglich ihrer Dispositionen im Zugang zu *regelmäßigem* Einkommen eine Position im sozialen Raum. Sie favorisiert die Akkumulation symbolischen Kapitals, denn wer beständig wirtschaftet und seine Familie zufrieden stellt, gewinnt Prestige.

Ein plakatives Gegenbeispiel stellte die Geschichte des Familienvaters Sidi dar, den der Weisenrat als „ärmsten Haushaltsvorstand“ und „Alkoholiker“ einstuft (siehe Kap. 3.1.2.4). Nicht jeder, der genug Geld in der Tasche hat, wird sich also abends auf dem kleinen Dorfplatz regelmäßig zwei statt einen Fleischspieß gönnen. Denn diese Zurschaustellung einer hohen Verfügbarkeit an ökonomischem Kapital bedarf einer harmonischen Abgleichung mit der Reputation als guter Familienvater oder Reziprozität betreibender Wohlhabender. Wie die Schadenszauber- bzw. Hexereiverdächtigungen bezüglich der schweren Krankheit des Dorfrepräsentanten (Kap. 3.2.3.3) zeigen, scheint dies ein schmaler Grad zu sein, dessen Breite keinesfalls systematisch mit der Höhe ökonomi-

³²¹ Hier ließen sich Eigenkonsum und Investitionskosten in seine Erwerbstätigkeit nicht eindeutig trennen, da die Familie ihren Fleischbedarf von Anteilen der Verkaufsgüter deckt.

schen Kapitals ansteigt. Im Gegensatz zum außerordentlichen (und mit Anstieg des Wohlstandes zunehmendem) Fleischkonsum sind alltägliche Ausgaben für das Frühstück fest im Dorfalltag verankert. Es stellt einen wichtigen Kalorienlieferanten dar und deckt den Verzehr gehaltvoller Zutaten wie Maniok, Reis oder Hirse ab. Mir begegnete kein Haushalt, in dem diese Mahlzeit nicht von einem Großteil der Mitglieder käuflich erworben wurde. Ausgaben für diese Produktgruppe wurden im Sample mit Abstand am häufigsten (6635 Ausgaben/Jahr) getätigt, gefolgt von Investitionen in Agrarprodukte (1838 Ausgaben/Jahr). Um diese tagtäglichen Ausgaben der Teilnehmer/innen für sich und Kinder vergleichen zu können, wurden sie in idealen Bezug zur jeweiligen Haushaltsgröße und Kinderanzahl gestellt. Das Ergebnis ist eine geschlechtsunspezifische, hoch signifikante Korrelation zwischen dem Anstieg von Ausgaben der Männer und der Höhe ihres vorhandenen ökonomischen Kapitals ($r=0.014$, $p=100$), wobei erneut der Dorfrepräsentant und damit auch Kinder seines Haushaltes den höchsten Konsum verzeichnen. Diese Ergebnisse finden ihre Bestätigung in der teilnehmenden Beobachtung. Zudem liegt unabhängig von der Einkommenshöhe ein direkter Zusammenhang zwischen dem punktuellen Anstieg der Verfügbarkeit von Geld und Veränderungen der innerhäuslichen Kalorienzufuhr vor. Nach Ausschüttung der Ernten gibt es in vielen bäuerlichen Haushalten beispielsweise häufiger Fleisch als Beilage zum Abendessen und steigen insgesamt die Ausgaben von Frauen und Männern für die Ernährung des Haushaltes.

Für bäuerliche Gemeinschaften in Westafrika stellen KASMANN/KÖRNER die These auf, dass Männer typischerweise zu einem „bestimmten Zeitpunkt des Jahres“ nach der Ernte von *Cash Crops* ihr Einkommen bestreiten und in den Folgemonaten „Verpflichtungen problemlos nachkommen“ können (1992:83f). Wie der vorliegende Datensatz zeigt, sind Einnahmequellen und –zeitpunkte jedoch bereits bei der kleinen Fallzahl von 18 Personen derart heterogen, dass sich derartige Wirkbezüge nicht aufstellen lassen. Vielmehr muss deutlich unterschieden werden zwischen jenen, die neben der Feldwirtschaft regelmäßige Einkünfte über Dienstleistungen (wie Metzgerei oder Müllerei) beziehen und anderen, die vornehmlich Landwirtschaft betreiben. Der Bauer Boukari etwa erzielt hohe Gewinne vorrangig über den Verkauf großer Ernteerträge. Dementsprechend sind seine Einnahmen in der Trockenzeit doppelt so hoch wie in der Regenzeit. In dieser Phase handelt er jedoch mit Agrarprodukten und Benzin, so dass er immer noch ein höheres Monatseinkommen erwirtschaftet als die meisten anderen Teilnehmer. Mit der Ausschüttung hoher Beträge steigt sein beständiger Konsum von Fleisch und zusätzlichen (außerhäuslichen) Mahlzeiten an, seine Frau und Kinder erhalten mehr Geld. Sein

Nachbar Boukari (ID 4) hingegen erzielt mit dem Anbau von Mais, Yam und Erdnüssen nur wenig Überschüsse. Bargeld verdient er vornehmlich in der Regenzeit als Lohnarbeiter auf den Feldern anderer Dorfbewohner. Bei ihm verläuft die Konsumkurve umgekehrt: In der Regenzeit zahlt Boukari Schulden zurück, gibt mehr Geld für Zigaretten aus und tätigt hohe Ausgaben für außerhäusliche Speisen während der muslimischen Fastenzeit. Obwohl Boukari und Moussa beide von der Feldwirtschaft leben, vollzieht sich ihr Geldzugang und auch ihr Konsumverhalten im Jahresverlauf sehr unterschiedlich.

Ebenso heterogen gestalten sich persönliche Konsumkurven von Männern, die ihr Geld vornehmlich im außeragrarisches Bereich verdienen. Der Seher und Bauer Inoussa (ID 14) beispielsweise wird im Dorf *Marabout* genannt. Er ist Moslem und ihm werden spirituelle Kräfte zugesprochen. Inoussa verdient in diesem Metier mehr Geld in der Trockenzeit. Besonders der Anteil männlicher Kunden steigt in dieser Periode, denn sie verfügen jetzt im Durchschnitt über mehr Geld und Zeit. Parallel zum Anstieg seiner Einnahmen steigt sein Konsum verzehrfertiger Speisen. Der polyaktive Dorfrepräsentant (ID 20) wiederum verdient von März bis August (Trockenzeit) durch seinen Holzhandel und -transport knapp das Achtfache seiner Einnahmen während der Regenzeit. Der Anstieg seines Holzverkaufes in der Trockenzeit liegt darin begründet, dass jetzt viele männliche Bewohner Zeit und Geld in den Hausbau investieren. Dies führt auch für den Holzhändler Ishem (ID 12) zu einem sprunghaften Anstieg seiner Einnahmen. Obwohl beide Männer im Jahresverlauf deutliche Einnahmespitzen mit einer ähnlichen Erwerbsquelle verbuchen, differieren zeitgleiche Konsummuster.

Anders als bei dem wohlhabenden Bauer Boukari, wo punktuelle hohe Gewinne zu einer erhöhten innerhäuslichen Umverteilung der Verdienste und einem Anstieg des Lebensmittelkonsums führen, verlaufen Ausgaben des reichen Dorfrepräsentanten in der Jahressicht relativ stabil. Er investiert wenig Geld in seine Gewerbe bei einer konstant hohen Gewinnbilanz. Doch auch in der Trockenzeit steigen seine monetäre Gaben für Kinder oder seine Frauen kaum an. Dies zeigt, dass punktuell hohe Gewinne eines (reichen) Haushaltsmitgliedes keineswegs systematisch zu einer Verbesserung der monetären Situation von Ehepartnern, -partnerinnen oder anderen Haushaltsmitgliedern führen, wie es die oben zitierte These von KASMANN/KÖRNER suggeriert (wonach ansteigender Geldbesitz eine problemlose Erfüllung männlicher Pflichten ermögliche). Die erhöhte Verfügbarkeit von monetärem Kapital bedeutet keinesfalls, dass dadurch in direkter Folge vermehrt familiären Verpflichtungen nachgekommen wird. Während bei manchen Männern nach hohen Gewinnen Ausgaben für die Familie steigen (z. B. Schulgeld, Klei-

dung), erhöhen sich bei anderen Männern ausschließlich Ausgaben für den Eigenbedarf (z. B. außerhäusliche Speisen). Aufschlussreich ist zudem, dass wohlhabendere Frauen mit mehr Rücklagen insgesamt mehr Geld für das Frühstück ihrer Kinder und für Schulgeld ausgeben als ihre Männer. Der Anstieg weiblicher Einnahmen führt geradliniger zur Steigerung von Investitionen in die Ernährung und Kleidung von Kindern – eine Korrelation, die bereits in anderen Studien zu Afrika ermittelt wurde: „Studies have shown that the mother’s income rather than the overall household income is the significant factor in the status of child nutrition“ (SPRING 1986:333).

Im Gegensatz zu ihren Partnern weisen punktuell hohe Gewinne der Frauen keine auffälligen Änderungen im Konsumverhalten für den Eigenbedarf auf. Vielmehr wird erwirtschaftetes Geld zügig in den Fortbestand ökonomischer Tätigkeiten (Handel) und in Gaben (siehe folgendes Kapitel) investiert. Interessanterweise liegen bei Frauen und Männern keine signifikanten Korrelationen zwischen Einkommenshöhen und Ausgaben für Luxusartikel wie Radios, Fahrräder oder Schmuck vor. Im Jahresverlauf erstand lediglich der Dorflehrer ein Radio. Schmuck und Parfüm für den Eigenbedarf werden von zwei Frauen erworben, die an der oberen Einkommensgrenze wirtschaften. Auch der Verzehr von Genussmitteln (Tabak, Kolanüsse) nimmt nicht systematisch mit einem Anstieg des Guthabens zu. Es sind andere Posten, die in engem Bezug zur Verfügbarkeit von Geld stehen: Wohlhabendere Männer geben mehr Geld für Lohnarbeiter, Ersatzteile, Werkzeuge, Hausbau und die eigene Fortbewegung (Taxi) aus. Den Rekord hält dabei abermals der Dorfrepräsentant. Dieses Bild findet in den Regionaldaten seine Bestätigung, wo die 839 Teilnehmenden nach außergewöhnlichen Investitionen im Jahresverlauf befragt wurden. Sie investierten am Häufigsten in Materialien, die zum Einsatz in der Landwirtschaft (z. B. Dünger, Pflüge) oder für den Handel bestimmt sind. Im Gegensatz zum kleinen Sample der Verlaufsstudie stellten Ausgaben für Luxusartikel die zweithäufigste Nennung dar, wie in der folgenden Abbildung ersichtlich wird.

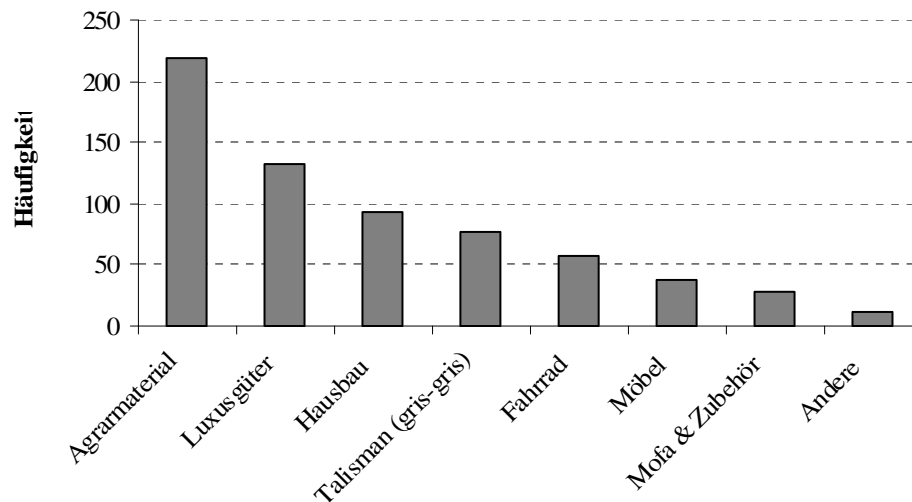


Abb. 20 Außergewöhnliche Investitionen/Jahr (Regionalebene, 2004, n=655)

Ingesamt tätigten knapp zwei Drittel der auf Regionalebene Befragten außergewöhnliche Investitionen innerhalb des vergangenen Jahres (531 Personen, 655 Angaben). Wie die Abbildung zeigt, traf dies nach Agrarmaterial vor allem auf Luxusgüter zu. Diese Kategorie umfasst alle Objekte, die keine beruflichen oder unmittelbar existenzsichernden Zwecke erfüllen und mit Prestige belegt sind (z. B. Radios, Fernsehen, Uhren, Schmuck). Dieses Ergebnis unterliegt keinem Stadt-Land-Gefälle: Von allen Dorf- und Stadtbewohner/innen investierten jeweils exakt 16 Prozent der Befragten Geld in Luxusartikel. Allerdings ist erneut eine deutliche Geschlechterdifferenz zu verzeichnen, die über die qualitativen Verlaufsdaten nicht ermittelt werden konnte: Die Ausgaben für Luxusgüter auf Regionalebene wurden zu 92 Prozent von Männern getätigt, was LACHENMANNs These untermauert, wonach Männer (zu Lasten ihrer Beitragspflichten zum Haushalt) häufiger in Statussymbole wie Uhren oder Radios investieren (2001:84).

Anders als im qualitativen Sample traten zudem Angaben zum Kauf teilweise sehr teurer spiritueller Schutzobjekte (*gris-gris*) auf, und zwar ihrer Häufigkeit noch vor Fahrrädern oder Möbeln. Obwohl ich von allein vier Beteiligten der qualitativen Verlaufsstudie weiß, dass sie im Erhebungszeitraum in okkulte Praktiken und Produkte investierten, gaben sie diese Ausgaben nicht an. Dies bezeugt, wie stark der okkulte Bereich von Geheimnis und Tabus umgeben ist. Meine alltägliche Nähe als Nachbarin und die bestehende Vertrautheit schienen die Angst davor zu fördern, die zugesicherte Anonymität zu verlieren. Die Gefahr schien offensichtlich zu groß, dass ich im Dorfalltag etwas ‚ausplaudern‘ könnte. Gleichzeitig gab der enge persönliche Kontakt Aufschlüsse über Ein-

flüsse okkulten Praktiken auf ökonomisches Entscheidungshandeln. Beispielsweise begann ein mir eng vertrauter Teilnehmer (ID 18) im Erhebungszeitraum mit dem Bau eines Hauses. Zu einem fortgeschrittenen Stadium stagnierten die Bauarbeiten und er tätigte keine weiteren Investitionen, obwohl er über Geld verfügte. Als ich ihn nach den Gründen fragte, erklärte er mir:

„Ich weiß, dass ich das Geld habe. Aber gleichzeitig reicht es nicht. Wie soll ich sagen, du weißt doch, dass jedes Haus geschützt werden muss. Dazu gräbt man einen *gris-gris* unter den Boden. Das ist sehr teuer, und bevor ich nicht genug Geld dafür zur Seite gelegt habe, kann ich nicht zementieren“ (Junes, BG, 010406).

Wie in Kapitel 4.2.2 dargelegt, kostet dieser Schutz zwischen 50.000 bis 100.000 CFA (76-152 €). In dieser Betragshöhe bewegen sich durchschnittliche Frühstücksausgaben einer zehnköpfigen Familie über den Zeitraum eines Jahres. Das Vergraben von Schutzobjekten gegen Hexereiangriffe und Schadenszauberei stellt im Dorf eine weit verbreitete Praxis dar. Derart kostenträchtige Investitionen beeinflussen nicht nur den Verlauf existenzsichernder Maßnahmen (hier: Hausbau), sondern erfordern Sparstrategien und oft auch Kreditaufnahmen, die in Kapitel 3.2.3.7 Berücksichtigung finden.

Zusammengefasst eröffnen sich hinter der öffentlichen Bühne homogen gehaltenen Konsumverhaltens und Besitzexponats auf individueller Ebene ausgeprägte Wohlstandsgefälle. Der deutlich geschlechtsspezifische Zugang zu Einnahmequellen bedingt eine unterschiedliche Verfügbarkeit von Geld bei Frauen und Männern. Letztere verfügen im Jahresverlauf nicht nur über höhere Einnahmen, sondern ihr Besitz übersteigt den der Frauen um mehr als das Doppelte. Erst der Witwenstatus favorisiert bei Frauen Privilegien wie den Zugang zu Immobilien und zur Verwaltung des hauseigenen Speichers. Frauen wirtschaften mit weniger ökonomischem Kapital, gleichzeitig führt ein höherer Besitz bei den Männern nicht zwangsläufig zur Kapitalerhöhung und sind Renditen der Frauen teils sogar höher.

Individuelle Konsumkurven und Kapitalzugänge gestalten sich personenspezifisch sehr unterschiedlich, was auch Beiträge für den Haushalt betrifft. Frauen geben relativ zur Einnahmehöhe mehr und regelmäßiger Geld für das familiäre Abendessen aus. Neben Ernteprodukten steuern beide Geschlechter zugekaufte Agrarprodukte bei. Männer hingegen geben anteilig mehr Geld für persönlichen Konsum aus. Die Regionaldaten verweisen dabei auf eine deutliche Dominanz männlicher Investitionen in Luxusgüter. Zwar führen Einnahmespitzen bei einigen Männern zu punktuellen Steigerungen der innerhäuslichen Kalorienzufuhr über gekaufte Güter. Bei anderen nehmen Ausgaben für den Haushalt jedoch nicht zu, wenn die Einnahmen steigen. Bei den Frauen hingegen

steigt bei Einnahmespitzen der persönliche Konsum kaum oder gar nicht an, dafür nehmen Ausgaben für die Ernährung und Kleidung von Kindern zu. Der Vergleich der qualitativen und quantitativen Daten zeigt, dass Angaben für Investitionen in okkulte Zwecke bei systematischen Erhebungen mit dem Grad an Anonymisierung steigen. Im Gegensatz zu monetären Investitionen in die Akkumulation sozialen Kapitals durch reziproke Austauschbeziehungen, die im folgenden Kapitel diskutiert werden, verhärtet sich das Bild einer Domäne, deren Umgang von Geheimnis und Tabus gekennzeichnet ist.

In einer Gesellschaft, in der die Muskelkraft fast das einzige Produktionsmittel ist, bleiben die Verwandten, die Nachbarn, die Großfamilie und alle, die derselben Herkunft sind, noch das beste System der Sozialversicherung.
(Kabou 1991:191)

3.2.3.6. GABEN, SICHERUNGSNETZWERKE UND REZIPROZITÄT

Nicht nur für die Beteiligten der Verlaufsstudie, sondern für alle mir bekannten Dorfbewohner und –bewohnerinnen stellen monetäre Investitionen in die Akkumulation sozialen Kapitals durch reziproke Austauschbeziehungen eine bedeutende, existenzsichernde Strategie dar. Im folgenden Kapitel wird diese Strategie anhand des Austausches von Gaben über Sicherungsnetzwerke beleuchtet. Es erfolgt keine theoriegeleitete Diskussion verschiedener Gabensysteme, sondern im Zentrum steht eine ausschnitthafte Veranschaulichung davon, welche Gaben im Sinne von Gütern und Objekten zwischen welchen Personen(gruppen) zirkulieren und getauscht werden.

Wie vielfach für westafrikanische Länder beschrieben, funktioniert auch das beninische Sozialsystem ‚von unten‘.³²² Da bestenfalls Personen mit Beamtenstatus eine Rente beziehen, zählen hohe Kinderzahlen und die beständige Pflege personalisierter Sicherungsnetzwerke zu prominenten Strategien alltäglicher Existenzsicherung und Altersvorsorge. Reziprozität stellt dabei eine übergreifend antizipierte Norm dar, wie sie VON BENDA-BECKMANN als generelles Merkmal menschlicher Gemeinschaften identifiziert:

„Societies have normative structures defining what is considered ordinary behavior and what constitutes need and what are grounds for legitimate claims for support. These normative structures also define circles of solidarity and their internal social differentiation”
(2005:13).

³²² Vgl. bspw. KASMANN/KÖRNER (1992), LACHENMANN/DANNECKER (2001).

Anders als beim Tausch von materiellen Gütern gegen Geld, bei dem beispielsweise Händler und Händlerinnen einmalige Markttransaktionen mit Durchreisenden vollziehen und dabei maximalen materiellen Profit zu minimalen Kosten anstreben, orientieren sich viele Marktbeziehungen in Dörfern wie Bougou wesentlich an weiteren ‚Profitebenen‘. Bei alltäglichen Gaben von Speisen etwa geht es nicht nur um eine Bereicherung des Speiseplans, sondern auch um die Etablierung von Vertrauen und Abhängigkeitsverhältnissen. Gabe und Gegengabe erfolgen dabei nur selten zum selben Zeitpunkt. Ich verwende den Terminus des Gabentausches also vorliegend im Sinne eines balanciert reziproken Aus-Tausches von Gaben.

Reziproke Tauschbeziehungen verlaufen innerhalb nachbarschaftlicher, familiärer und verwandtschaftlicher Sicherungsnetzwerke und verdienen eine nähere Betrachtung. Wie bereits erwähnt, funktionieren sie auf der Basis von Gabe und Gegengabe. Ein Ausstieg ist jederzeit möglich, wie Adjara erklärt:

„Du kannst von deiner Nachbarin eine Schüssel mit Abendessen erhalten und musst nicht am nächsten Tag antworten. Aber wenn du zu lange wartest, wirst du von ihr nichts mehr bekommen und sie wird nicht zu einer besonderen Person. Wenn du nichts zurückgegeben hast und dann zur Taufe ihres Kindes gehst, wirst du drauflegen, sonst ist es nicht gut für den Kontakt“ (BG, 010218).

Produkte oder Objekte werden also an jemanden gegeben, der oder die eine Gegengabe in naher Zukunft erwartet, welche abermals ihre Beantwortung durch eine erneute Gabe findet. Die fortwährende Aufrechterhaltung gegenseitiger Schuldbeziehungen gehört in Benin zu wesentlichen Merkmalen reziproken Verhaltens. Denn wer ständig nimmt, wird irgendwann nichts mehr erhalten und verarmt, wie es ROTH für alte Bedürftige in der Stadt Bobo-Djoulou (Burkina Faso) beschreibt (2005:295). Wer ständig großzügig gibt, besitzt (zu) viel und erhöht seine Angriffsfläche für Neid und okkulte Praktiken. Die Partizipation am Geben und Nehmen stellt somit eine nachhaltige Strategie der Existenzsicherung dar: Sie begünstigt einen materiellen Rückhalt in Krisensituationen, die Akkumulation symbolischen Kapitals und die Bekundung von Respekt, Großzügigkeit und Solidarität sowie die Minimierung von lebensbedrohlichen Gefahren wie Hexereiangriffen. Der mit Solidaritätsbekundungen einhergehende Gewinn an Einheit und Einigkeit drückt sich zum Beispiel im Yom über die Bezeichnung *nɔr-nyɛr ɣər*

(Mund, Einheit) für „Solidarität“ aus.³²³ Stolz erhält im Austausch von Hilfeleistungen eine normative Funktion, während Scham unter anderem durch das Ablassen von dieser Pflichterfüllung erzeugt wird. Oder mit VUARIN für Bewohner/innen von Bamako (Mali) formuliert:³²⁴

„Le code d’honneur est donc, pour le solliciteur comme pour le sollicité, la référence normative des procédures d’aide (entre un supérieur et un inférieur) et d’entraide (entre égaux statutaires), que son expression soit positive, l’accomplissement du devoir, ou négative, la honte, sanction du manquement à ce devoir“ (2000:149).

Der Tausch von Gaben ist grundsätzlich in soziale und kulturelle Rahmenbedingungen eingebettet, die zwar keine kulturelle Übereinstimmung der Tauschpartner und -partnerinnen verlangen, aber Einigkeit und ein Minimalverständnis bezüglich der Tauschkonditionen anlässlich alltäglicher Gaben (z. B. Speisen). Im Yom drücken sich diese Bedingungen nicht direkt im Sprachgebrauch aus, denn sowohl Gaben (frz.: *don*) als auch Geschenke (frz.: *cadeau*) werden mit der Eigenbezeichnung *tiruŋ* benannt. Wie mir als ‚Dorfbewohnerin auf Zeit‘ bei der eigenen Einbindung in Tauschnetzwerke versichert wurde, geht es bei dem Gütertransfer weniger um einen 1:1-Tausch zwischen zwei Personen als vielmehr um eine regelmäßige Partizipation am Netzwerk, in meinem Fall innerhalb einer femininen Nachbarschaftsgruppe.

Die eigene Erfahrung zeigte, dass die Regelmäßigkeit reziproker Gabensendungen zwischen zwei Personen (wie ich sie besonders mit der Frauenvertreterin und meiner Dolmetscherin pflegte) dabei durchaus zur Stärkung *persönlicher* Bande beiträgt. Sie können, wie im Falle von Adjara und ihrer Nachbarin Rhabiadou (Kap. 3.2.3.6), zur Genese intimer Freundschaften führen, die im Sinne einer „extremen Solidarität“ (SAHLINS 2004:193f) soziale Nähe und generalisierte Reziprozität vereinen. Und so gehörte Rhabiadou zu den Ersten des Nachbarinnen-Netzwerkes, die Adjara Rückhalt boten, als deren Nebenfrau über Nacht das Dorf verließ. Zu weiteren reziproken Strategien zählen das Aufrechterhalten gegenseitiger Kredite, die Etablierung komplexer Kapitalströme über Binnenmigration und Fernhandel oder auch die Akkumulation symbolischen Kapitals (z. B. Anerkennung) bei Mitmenschen oder Ahnen durch kohäsives Verhalten.

³²³ Im Alltagsgebrauch werden verschiedene Arten der Solidarität unterschieden. Der Akzent liegt dabei auf geteilten Eigenschaften der Interaktionspartner/innen, z. B.: Frauen-Solidarität (*pɔɣ(əwə) nɔr-nyeryər*: Frauen, Mund, Einheit), Männer-Solidarität (*dopa nɔr-nyeryər*: Männer, Mund, Einheit), ethnische Solidarität (*birəm nɔr-nyeryər*), verwandtschaftliche Solidarität (*meruŋ nɔr-nyeryər*) oder Solidarität innerhalb einer Arbeitsgruppe (*pɛɣuŋ nɔr-nyeryər*).

³²⁴ Zum relationalen Komplex aus Stolz, Pflicht und Scham siehe bspw. VUARIN (2000).

LACHENMANN/DANNECKER konstatieren für Westafrika im Allgemeinen einen Rückgang der Solidaritätskapazität. Soziale Sicherheit werde im weitesten Sinne über das geschlechtsspezifisch strukturierte System von Gaben und Umverteilung bewirkt: „Es wird eindeutig immer stärker über Frauen-Frauen-Beziehungen aufrechterhalten“ (2001:92). Die vorliegenden Ergebnisse liefern ein differenzierteres Bild, was mit der gleichberechtigten Beschäftigung mit Frauen *und* Männern zusammenhängen dürfte: Der Tausch von Gaben findet (1.) besonders innerhalb der Großfamilie und (2.) lediglich außerhalb der Familie in höchst signifikanter Weise gleichgeschlechtlich statt. Im zweiten Falle tauschen Nachbarinnen untereinander oder Männer mit Freunden, Nachbarn und Kollegen. Insgesamt verliefen Gaben von Männern in längeren Zeitabschnitten und eher unidirektional (z. B. Almosen für die Moschee). Dies korreliert mit der Tatsache, dass im repräsentativen Regionalsurvey Frauen über zwei Drittel ihrer erhaltenen Gaben als „reziprok“ einstufen, Männer hingegen nur die Hälfte (47%). Die folgende Abbildung veranschaulicht das erstaunliche Gleichgewicht, mit dem die im Regionalsurvey Interviewten in der Woche vor der Befragung andere Personen mit Gaben bedachten:

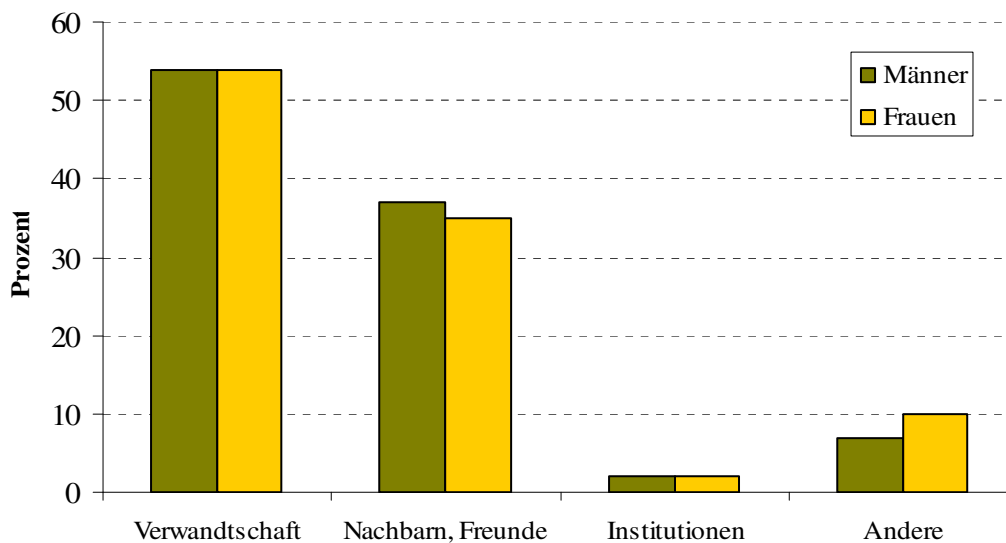


Abb. 21 Gabendestinationen/Woche (Regionalebene, 2004, n=839)

Der Vergleich des prozentualen Auftretens geleisteter Gaben von Männern und Frauen zeigt, dass Verwandtschaftsmitglieder von beiden Gruppen gleichermaßen mit Gütern, Geld, Agrarprodukten oder fertigen Speisen versorgt wurden (54%). Verwandtschaft beinhaltet in dieser Erhebung auch Familienmitglieder, da eine stringente Differenzierung zwischen beiden Bereichen seitens der Assistenten und Assistentinnen nicht erreicht

werden konnte. Der Gütertransfer zur weiblichen und männlichen Nachbarschaft und Freundeskreisen erwies sich ebenfalls als ausgewogen, wobei eindeutig gleichgeschlechtlicher Gabentausch dominierte. Bei Gaben an „andere“ Empfänger und Empfängerinnen ließ sich keine signifikante Geschlechterkorrelation ermitteln: Bettler/innen, Fremde oder Gäste wurden von Frauen und Männern gleichermaßen bedacht. Gaben an politische Machthaber (z. B. Könige oder Dorfchefs) nahmen den geringsten Stellenwert ein. Sie finden sporadischer statt und sind häufig mit konkreten Anliegen verbunden (z. B. Schmiergelder). Die Regionalerhebung bestätigt Erkenntnisse der Mikroebene: Geld wird in der Stadt und auf dem Land häufig als Gabe eingesetzt. In der Befragung stellte Geld ein Drittel aller zirkulierenden Gaben dar, was sehr deutlich auf seinen hohen Stellenwert innerhalb der Pflege von Sozialbeziehungen verweist. Allerdings zirkulierte es häufiger unter Männern: Knapp die Hälfte der 18 Männer³²⁵ erhielt Geld, aber nur ein Drittel der Frauen. Bei letzteren dominierte die Umverteilung von Speisen (41%).

Dies korreliert mit den im voran gegangenen Kapitel geschilderten Geschlechterdifferenzen innerhalb der Einkommensstrukturen, da Männer insgesamt über mehr Geld verfügen. Frauen gaben eher Gebrauchsgegenstände wie Seife oder ein Paar neue Ohrringe für die Schwiegermutter. Da Landzugang und Speicherkapazitäten im urbanen Raum sehr viel schlechter sind, leuchtet ein, dass der Tausch von Agrarprodukten hier einen fast ebenso wichtigen Stellenwert wie Geld einnahm, obwohl es in der Stadt weniger Bauern gibt.

Anders als die Regionaldaten liefert die in den vorherigen Kapiteln eingeführte Verlaufsstudie Ergebnisse zum Umgang mit ökonomischem Kapital im Jahresverlauf. Da ausschließlich Einnahmen und Ausgaben aufgezeichnet wurden, handelt es sich ausschließlich um monetäre oder käuflich erworbene Gaben. Darüber hinaus pflegten besonders weibliche Teilnehmerinnen das regelmäßige Geben (und Nehmen) fertiger Speisen in Nachbarschaftskreisen und mit der Verwandtschaft. Allein in materielle und monetäre Gaben investierten die 18 Teilnehmer/innen mehr Geld, als sie insgesamt für Kleidung, Genussmittel, Gesundheit, Luxusgegenstände und Artikel zur Körperpflege ausgaben.³²⁶ Die folgende Abbildung zeigt, an wen diese Gaben in welcher Höhe gerichtet waren.

³²⁵ Datensatz B (Tab. 8).

³²⁶ Gesamtsumme materieller und monetärer Gaben: rund 335.000 CFA (510 €); Gesamtsumme der Ausgaben für Kleidung, Genussmittel, Gesundheit, Luxusgegenstände und Hygieneartikel: rund 250.000 CFA (380 €).

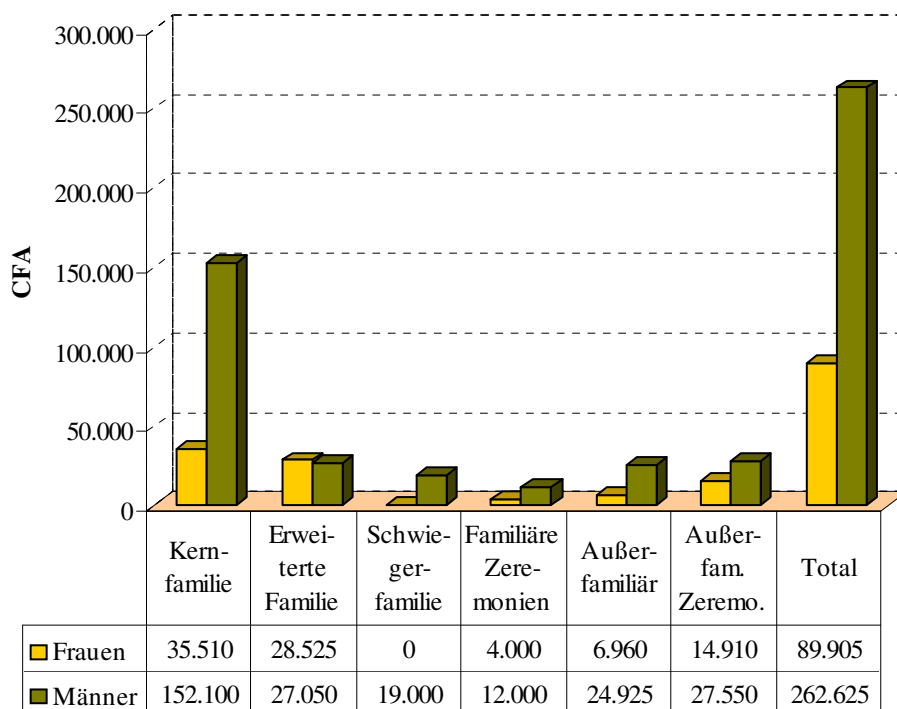


Abb. 22 Gabendestinationen/Jahr (Verlaufsstudie, Bougou 2001/2, n=18)

Zunächst fällt auf, dass die Männer dreimal soviel Geld in Gaben investieren wie ihre Frauen (Säule „Total“). Dieses Ergebnis bedarf einer Relativierung: Männer verfügen über mehr Geld und geben somit insgesamt mehr aus. Setzt man nun die jährlichen Ausgaben von Frauen und Männern in Bezug zu ihren jährlichen Gesamtausgaben, so investieren beide Gruppen einen nahezu identischen Anteil in Gaben (Männer 3%, Frauen 2%).³²⁷ Zudem verfügen Männer über mehr Geld und materiellen Besitz. Ihre Investitionen in Gaben machen bei den Frauen vierzig Prozent ihrer monetären Rücklagen aus, bei den Männern hingegen nur sieben Prozent.³²⁸ Männer geben also höhere Summen an andere, aber gemessen an ihren Gesamtausgaben nicht höhere Anteile als die Frauen und weniger von ihrem monetären Besitz.

Aufschlussreich ist, dass Männer knapp sechzig Prozent ihrer Gaben an die Kernfamilie richten, Frauen hingegen nur vierzig Prozent. Die erweiterte Familie stellt demnach eher einen Gabenadressat für Frauen dar. Ein Drittel ihrer Geldgaben ist an Eltern, Geschwister und andere Verwandte gerichtet, während Männer nur ein Zehntel aufwenden.

³²⁷ Die Gesamtausgaben im Jahresverlauf betragen 3.878.225 CFA (Frauen) bzw. 8.343.340 CFA (Männer), vgl. Tab. 8.

³²⁸ Der monetäre Gesamtbesitz der Frauen betrug 132.500 CFA (202 €), der Männer 3.277.000 CFA (4.996 €), vgl. Tab. 11.

Wie sich unten zeigen wird, korreliert dies mit einem Ergebnis auf regionaler Ebene, wonach sich vor allem Frauen in Zeiten der Not zuerst an ihre Familie wenden. Monetäre Gaben für die Schwiegerfamilie treten bei den Frauen hingegen nicht auf, hier dominieren Essensgaben. Die Familie der Ehefrau(en) unterstützt vor allem der Dorflehrer mit regelmäßigen Anteilen seines Gehaltes (insg. 12.000 CFA). Gaben sind in diesem Bereich ausgewogen auf Schwiegereltern, Schwägerinnen und Schwager verteilt. Während Gaben an Geister, Ahnen oder Ahninnen (z. B. Hühner) ausschließlich von Männern verrichtet wurden, zählen kleine Geldgaben für inner- und auch außerfamiliäre Tauffeiern zu regelmäßigen Ausgaben beider Geschlechter. Dies gilt auch für außerfamiliäre Gaben, die nicht im zeremoniellen Kontext stattfanden. Im Gegensatz zu Zeremonien dominierten dabei gleichgeschlechtliche Tauschbeziehungen.

Festzuhalten bleibt, dass die Kernfamilie insgesamt mehr Geld erhält als alle anderen Adressaten zusammen.³²⁹ Vergleicht man den Gabenanteil an Familie und Verwandtschaft im Gegensatz zu außerfamiliären Adressaten, so gehen nur rund zwanzig Prozent aller monetären Gaben an Personen, mit denen keinerlei verwandtschaftliche Beziehung besteht.³³⁰ Dies bestätigt das oben gezeichnete Bild, wonach Verwandtschaft und/oder Familie die häufigsten Adressaten von Gaben darstellen. Wie angedeutet, fungieren sie gleichzeitig als die ersten Ansprechpartner/innen in Zeiten der Not, bei Engpässen oder Unsicherheiten. Diesen Zusammenhang bestätigen die Regionaldaten für Frauen und Männer gleichermaßen – regionalunspezifisch und unabhängig vom Wohnort. Reziproke Tauschnetzwerke erweisen sich dabei als ökonomisch ausgewogene Plattformen der Warenzirkulation und Institutionen der Absicherung in Krisenzeiten. Die folgende Abbildung zeigt die Beantwortung der Befragten danach, wen die Interviewten in Zeiten der Not zuerst um Hilfe bitten.

³²⁹ Gaben an die Kernfamilie: 187.610 CFA (286 €), Gaben an andere (total): 164.920 CFA (251 €).

³³⁰ Verwandtschaft und Familie (79%): insg. 278.185 CFA (424 €), Außerfamiliäre Adressaten (21%): 74.345 CFA (113 €).

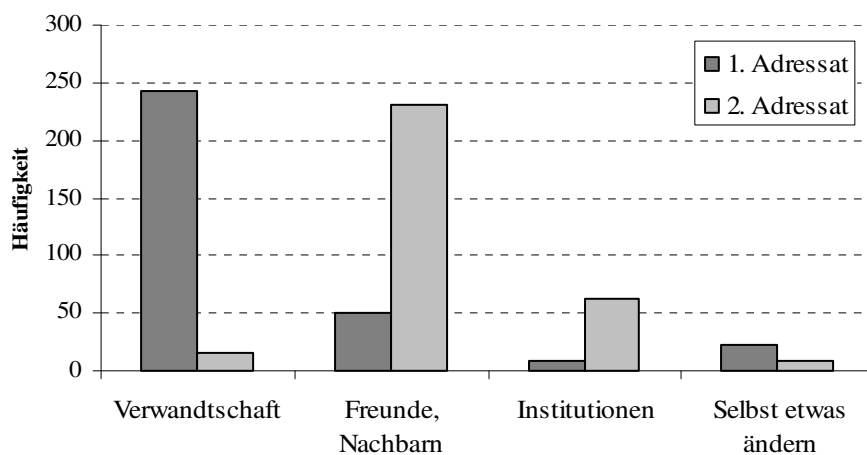


Abb. 23 Wer wird in Krisenzeiten um Hilfe gebeten? (Reg.ebene, 2004, n=640)

Wie aus der Abbildung ersichtlich, stellt die Verwandtschaft (und/oder Familie) in Krisenzeiten den wichtigsten Adressaten für Bittstellungen dar. Dies gilt vor allem für Frauen, von denen zwei Drittel diesen ersten Adressaten wählten, gefolgt von entfernten Verwandten der Ursprungsfamilie und seltener der Schwiegerfamilie. Insgesamt gaben 93 Prozent der Frauen die Verwandtschaft (und/oder Familie) als ersten Ansprechpartner an, jedoch nur 83 Prozent der Männer. Sie wenden sich nie an die Schwiegerfamilie und häufiger als die Frauen vorerst an Freunde oder Nachbarn (17%). Männer suchen eher Rückhalt bei Institutionen wie NRO, Dorfvereinigungen oder Chefs (5%) oder geben an, gar keine Hilfe in Anspruch zu nehmen und „lieber selbst etwas zu ändern“ (5%).

Besonders wenn die Verwandtschaft und/oder Familie zu weit weg oder mittellos ist, dienen Nachbarschaft und Freundeskreis als Adressaten für Bittstellungen. Die Notwendigkeit, mit diesen Gruppen regelmäßigen Gabentausch zu praktizieren, drückt sich in einem gängigen Sprichwort aus: „Dein Feind im Dorf ist mehr wert als dein Freund in weiter Ferne.“ Reisen erfordern einen hohen Kapitaleinsatz (Geld, Zeit, Arbeitsausfall), wodurch Reziprozität mit Menschen in physischer Nähe eine wichtige Risikostrategie darstellt. Zudem werden Gefahren, die von Neid und Missgunst anderer Mitmenschen ausgehen, vor allem in der Kernfamilie und bei Personen verortet, mit denen regelmäßiger Umgang stattfindet. Etwas bei jemandem gut zu haben oder ihm noch etwas zu schulden, begünstigt eine Abwendung dieser Gefahren. Die Partizipation an Netzwerken ist dabei eingebettet in die bereits geschilderte Praxis normativer Regelwerke, die starken sozialen Druck auf ‚Aussteiger/innen‘ ausüben können. Denn ökonomischer Erfolg erfordert eine Umverteilung der Verdienste vor allem in Familie und Verwandtschaft, will man Neid und okkulte Gefahren abwenden.

Mit ONIBON-DOUBOGAN gesprochen handelt es sich um eine Pflicht: „La prise en charge des membres de la famille est un devoir de toute personne qui réussit“ (2001:208). Ähnlich gibt dies auch Adjara in einem Bericht zu ihrem Nachbarschaftsnetzwerk wieder:

„Ich steuere immer meinen Teil bei. Dieses Jahr war die Maisernte gut, das ergänzt sich gut mit Memounatou. Ihr Mann da, der hat viel Maniok. Da können wir gut tauschen und jede hat was davon. (...) Weißt du, wer nicht mitmacht, da fragt man sich warum. Eine Frau, die keine anderen Frauen braucht, hat etwas zu verbergen. Über sie wird geredet und wenn sie dann kommt, wird geschwiegen. Wenn sich dann noch zeigt, dass sie Geld hat, dann ist klar, dass es nicht mit rechten Dingen zugeht. Dann wird sie es schwer haben“ (BG, 011612).

Wer keinerlei reziproken Gabentausch praktiziert, riskiert, zur Zielscheibe von Tratsch, Aus- und Abgrenzungen zu werden. Wird die Akkumulation ökonomischen Kapitals ohne Umverteilung und Reziprozität erreicht, ist die Gefahr groß, dass der Wohlstand nicht anerkannt wird und folglich zu Konflikten führt. Kommt hinzu, dass ein Familienmitglied des oder der Betroffenen erkrankt, kann die Dissonanz in Hexereiverdächtigungen, Anklagen und Ächtung gipfeln. Eine ideale Arena des rege praktizierten (Aus-)Tausches von Gütern und Prestige stellen Zeremonien dar. Sie sind häufig zeit- und kostenintensiv. Zudem erzeugen sie Arbeitsausfälle und damit Einkommensverluste. Im Regionalsample lagen 14 Prozent aller Arbeitsausfälle innerhalb eines Monats in Reisen zu zeremoniellen Anlässen begründet (n=232). Von den 839 Personen gab knapp die Hälfte an, im Vormonat der Befragung eine bis fünf Zeremonien besucht zu haben, auf die sie Geld oder Naturalien mitgebracht hatten.³³¹ Die Teilnahme von Frauen und Männern war ausgewogen. Insgesamt traten Gaben von Bargeld (n=527) häufiger auf als das Mitbringen von Naturalien (n=326). Zur Berechnung der Investitionen in Zeremonien wurden alle transferierten Güter ihren lokalen Preisen entsprechend in Geld umgerechnet. Die folgende Tabelle zeigt die Verteilung von Ausgabehöhen im Geschlechtervergleich.

CFA	Frauen		Männer	
	Häufigkeit	%	Häufigkeit	Prozent
1-1.000	97	44%	96	50%
1.001-5.000	69	31%	66	34%
5.001-15.000	35	16%	21	11%
15.001-200.200	20	9%	9	5%

Tab. 12 Gaben bei Zeremonien/Monat (Regionalebene, n=806)

³³¹ Zu nicht-monetären Gaben gehörten bspw. Schüsseln mit fertigen Speisen, Säcke mit Mehl oder Anbauprodukten, Tiere, Salz, Hirsebier, Stoffe, Seife, Gewürze, Benzin, Opfertiere wie Ziegen und Hühner, Holz und Kopftücher.

Es zeigt sich, dass die Frauen mehr Geld und andere Güter in Zeremonien als ihre Männer investieren. Während ein Viertel der weiblichen Gaben über der 5.000 CFA-Grenze liegt, trifft dies nur auf 16 Prozent der männlichen Aufwendungen zu. Dies ist umso interessanter, als dass Frauen (wie in Kap. 3.2.3.4 gezeigt) über weniger ökonomisches Kapital verfügen. So ergeben sich im Mittelwert für die Männer monatliche Aufwendungen von 4.278 CFA (7 €) pro Person, für die Frauen hingegen von 6.787 CFA (10 €). Diese Summe entspricht genau dem Geld, was den Teilnehmerinnen der Verlaufsstudie am Ende eines Monats durchschnittlich nach Abzug aller Ausgaben übrig blieb.

Besonders Totenfeste eignen sich hervorragend, um sich ‚zu zeigen‘, der Trauerfamilie und ihren Ahnen Respekt zu zollen, reziproke Beziehungen zu stärken und neue zu knüpfen. Wie bereits im Kapitel zu lokalen Wohlstandsdefinitionen (Kap. 3.2.1) beschrieben, stellt soziale Präsenz dabei eine Prestigebekundung dar und kann je nach Status der Besuchenden den Wert ihrer materiellen Gaben übertreffen. Für die Ausrichtenden gilt: je unsicherer ihre Existenz, desto wichtiger die Investition in möglichst pompöse zeremonielle Anlässe. Übertragen auf „die afrikanische Gesellschaft“ zitiert Axelle KABOU in diesem Kontext einen Journalisten, der in Bezug auf den Karneval von Rio gesagt habe: „Die Not eines Volkes lässt sich am Glanz seiner Feste messen“ (1991:195).

Auf Regionalebene fanden die häufigsten Gaben im Kontext von Beerdigungszereemonien statt. Totenfeste werden in Etappen begangen, wie sich am Beispiel der Yom zeigen lässt: Die Beerdigung des Leichnams (*kuraja*) geschieht meist schon am Folgetag nach Eintritt des Todes (*kum*).³³² Gebetsrunden im Haushalt der/des Gestorbenen finden drei Tage (Männer) beziehungsweise vier Tage (Frauen) nach der Beerdigung statt. Dieser Zeremonienteil bietet allen Dorfbewohnern und -bewohnerinnen die Gelegenheit, ihre Aufwartung zu machen und (je nach Beziehungsgrad) Gaben zu verrichten. Der Festcharakter dieser Veranstaltungen ist deutlich am Alter der verstorbenen Person ausgerichtet. Auf von mir besuchten Trauerfeiern für junge Verstorbene herrschte eine bedrückende Stimmung, wurde lamentiert und nicht getanzt wie bei der letzten Aufwartung für verstorbene Greise oder Greisinnen. Je älter die Person, desto größer die Veranstaltung.

³³² Die Beisetzung erfolgt bei Kindern, Jugendlichen und unverheirateten Frauen auf Friedhöfen außerhalb des Dorfes (*dans la brousse*: im Busch). Haushaltsvorstände und zunehmend auch ihre Ehefrauen werden im Gehöft beerdigt. Das Grab ist zunächst durch einen Sandhaufen gekennzeichnet, der später durch eine zementierte Anhöhung oder bspw. durch eingelassene Verzierungen mit kleinen Steinen ersetzt werden kann.

Im Falle des Todes eines Haushaltsvorstandes verbringt seine Frau (bzw. seine Frauen) die sieben Folgetage nach Eintritt des Todes im Inneren des Gehöfts. Da während dieses Zeitraumes im Haushalt nicht gekocht wird (was allerdings in der Praxis nicht immer eingehalten wird), wird die Familie bis zum großen Totenfest am achten Trauertag (*aduwa*) von der Verwandtschaft, Nachbarschaft und Freunden ernährt. Die Höhe transferierter Güter (Gaben, Ausgaben der Familie für Bewirtung) hängt sehr stark vom Alter und Status der/des Verstorbenen ab. Dabei erhält und verteilt die Trauerfamilie Gaben. In Bougou ist es beispielsweise üblich, dass Angehörige Gästen kleine Säckchen mit gezuckertem Gebäck überreichen. Sie sind teils begleitet von beschrifteten Umschlägen, in denen sich 200-500 CFA (0,30-0,80 €) befinden und die Repräsentanten (z. B. Dorfchefs oder ethnischen Oberhäuptern) als Zeichen der Reziprozität gereicht werden. Schließlich kann je nach Lokalität für ältere Personen das oft sehr pompöse Totenfest *təpədjərsə* stattfinden, auf dem Ochsen geopfert werden. Die enormen Kosten führen dazu, dass dieses Fest nur selten und ‚gebündelt‘ für die zwischenzeitlich Verstorbenen stattfindet. Die Paare besuchten einen Großteil der Zeremonien zwar gemeinsam, Gaben erfolgten jedoch getrennt. Auch die Höhe der Ausgaben variierte oft stark zwischen den Partnern und Partnerinnen – je nach Affinität zu den Gastgebern und Gastgeberinnen, Verwandtschaftsgrad und finanzieller Lage des/der Einzelnen.

Die in Anbetracht der hohen Geburtenrate in Dörfern sehr häufig stattfindenden Tauf-feiern gehören zu Zeremonien, bei denen der materielle Wert der Gaben wesentlich geringer ausfällt als bei Hochzeiten oder Beerdigungen. Im Vordergrund stehen die gemeinsame Feier, der Austausch und die soziale Präsenz. Dies gilt besonders auch für Anlässe wie die zeremonielle Begrüßung von Mekkarreisenden, Almosen für die Moschee oder Feiern zum Abschluss von Ausbildungen. Die Beiträge für derlei Aktivitäten bewegten sich in ihrer Häufigkeitsverteilung unter der 1.000 CFA-Grenze (1,50 €). Im Gegensatz dazu erweist sich die beschriebene Praxis von Totenfesten besonders für Familienmitglieder als kostenträchtig. Die höchste Ausgabe betrug im Regionalsample 240.000 CFA (366 €) und wurde von einem Haushaltsvorstand für das Totenfest seines verstorbenen Vaters entrichtet, wozu er einen Kredit aufnehmen musste. Neben der hohen Anzahl an Gästen und der einhergehenden hohen Verpflegungsrate gibt es noch einen anderen Grund, warum dieser Ritus teuer ist. Wer in der Stadt lebt und stirbt, kehrt zur letzten Ruhe zurück zu seinen Wurzeln und wird von urbanen Familienmitgliedern begleitet, was zu hohen Reisekosten führt. Natürlich verfügen auch urbane Zentren über Friedhöfe, denn auch hier gibt es Landrechte, Ahnen und Ursprungsmythen. Doch ein großer Teil

der urbanen Bevölkerung im Norden ist in der ersten und zweiten Generation zugezogen und pflegt enge Netzwerke zur Heimatregion – über Besuche, Handelsbeziehungen, Geldsendungen und eben auch über die regelmäßige Teilnahme an Familienfesten und vor allem Beerdigungsriten.

Abschließend bleibt festzuhalten, dass die in Stadt und Land praktizierte Netzwerkpflege regelmäßige finanzielle Aufwendungen erfordert. Für viele Menschen erweist sich weniger eine maximale finanzielle Kapitalakkumulation als die nachhaltigste Existenzsicherungsstrategie als vielmehr die beständige Pflege personalisierter Sicherungsnetzwerke. Hilfeleistungen gegenüber Verwandtschaftsmitgliedern stellen dabei eine normierte, aber nicht immer realisierbare Verpflichtung dar. Besonders bei der Verpflegung älterer Personen in Städten stoßen diese gesellschaftlichen Normen in der ökonomischen Praxis an ihre Grenzen (siehe dazu bspw. BADINI-KINDA 2005, ELOUNDOU-ENYEGUE 1992, ROTH 1994). Ein Zeugnis gibt die hohe Rate an Bettlern und Bettlerinnen in afrikanischen Großstädten ab. Häufig handelt es sich dabei um ältere Menschen³³³ oder Personen mit einer körperlichen oder geistigen Behinderung. Ein häufig geteiltes Merkmal dieser Gruppen stellt die Loslösung aus sozialen Sicherungsnetzwerken dar. Sie kann begründet liegen in der Entlarvung als Dieb oder Diebin. Bis heute kommt es vor, dass dieses schwere Vergehen im Zuge lokaler Selbstjustiz mit einer Bestrafung einhergeht, bei der dem Dieb oder der Diebin Finger oder Hände abgetrennt werden. Andere Bedürftige wurden im Kontext von Hexereiverdächtigungen oder aus anderen Gründen heraus verstoßen oder vertrieben – Gründe für das ‚Absinken‘ ihres ökonomischen und/oder sozialen Status sind sicherlich vielfältig. Wie das Beispiel des Mannes gezeigt hat, der für die Totenfeier seines verstorbenen Vaters einen Kredit aufnehmen musste, ziehen viele Menschen diese Strategie dem Unterlassen ihrer Reziprozitätspflichten vor. Die Bedeutung von Kreditaufnahmen und der alternativen Strategie der Bildung von Rücklagen verdient deshalb eine nähere Betrachtung.

³³³ Zur Marginalisierung und präkeren sozialen Sicherheit älterer Personen siehe die komparative Analyse von DE JONG et al. (2005) zu urbanen Räumen in Burkina Faso und Indien.

Der Mensch, das sind die anderen; erfragen bedeutet ehren, geben, lieben.
(Beninisches Sprichwort)

3.2.3.7. KREDIT- UND SPARVERHALTEN

Kredite, zinslose Darlehen, reziproker Tausch – die Grenzen zwischen Formen der Geld- und Güterleihe sind in Benin fließend. Die Aufrechterhaltung asymmetrischer Relationen eines gegenseitigen ‚in der Schuld Stehens‘ stellt dabei einen integralen Bestandteil zwischenmenschlicher Beziehungen dar (vgl. Kap. 3.2.1). Einhellig wurde mir in Interviews bestätigt, dass man verfügbares Geld eher in anstehende Begräbnisse oder Hochzeiten (also Orte symbolischen Kapitals) investiere als in die Rückzahlung eines Kredites (*buwəruŋ*) zur Begleichung von Schulden (*wεε*).

Im Handel kann dies zu einer Dilemma-Situation führen: Ein Verkäufer oder eine Verkäuferin hat nicht genug Geld, weil Kundschaft auf Kredit kauft und greift selbst zur Kreditaufnahme. Aufkleber oder Schilder mit Sprüchen wie *„le crédit est mort“* bekunden das Bestreben vieler Einzelhändler und -händlerinnen, diesen Teufelskreis zu durchbrechen. Gleichzeitig werden diese Personen weniger Kundschaft haben als ihre Kredit vergebenden Nachbarn oder Nachbarinnen. Jean-Luc, der Besitzer eines Kopierladens in Djougou, hat sich trotzdem für eine Ablehnung von Kreditvergaben entschieden und ein solches Schild aufgehängt, was er wie folgt begründete:

J.-L.: „Was meinst du, wenn ich damit einmal anfangen würde, wie soll ich da noch meine Miete zahlen? Dann kommt die ganze Familie an und die Freunde und die Nachbarn. Nein, nein. Wenn du hier ein Geschäft gründest und dich auf Kredite einlässt, da kannst du gleich schließen.“

K.: „Aber du könntest doch Zinsen einstreichen?“

J.-L.: „Wovon? Kredite wollen die, die nichts haben. Da kann ich zehn mal sagen, du schuldest mir noch Geld. Bei mir ist der Kredit tot und das ist gut so“ (DJ, 010826).

Jean-Luc wird von anderen als mutig bezeichnet, denn er stellt seine ökonomischen Erfolgsinteressen vor die Angst, von Neidern oder Neiderinnen durch Schadenszauber oder Hexerei angegriffen zu werden. Eine Nachbarin erklärte sich sein Verhalten dadurch, dass er wahrscheinlich über einen mächtigen spirituellen Schutz verfüge (Veronique, DJ, 010826). Er selbst betont, die Abwanderung vieler Kunden und Kundinnen sei für ihn letztendlich ein Gewinn, denn es würden die gehen, die nichts hätten. In den Nivellierungspraktiken, mit denen Aufstrebende ‚zurückgeholt‘ werden, sieht PLATTEAU eine zentrale Begründung für das enorme Ungleichgewicht, mit dem immigrierte Ausländer (z. B. Libanesen) mit ihren Unternehmen reüssieren, während sich Beniner in derselben Branche „regelmäßig ruinieren“ (2000:222f).

Entsprechend ihrer weiten Verbreitung finden Kredit- und Sparsysteme in der Literatur zu Westafrika vielfache Beachtung.³³⁴ Abgesehen von Privatpersonen wird Kreditbedarf in Benin heute³³⁵ von einem verdichteten Netz an Einrichtungen bedient, darunter Geschäfts- und Privatbanken, landwirtschaftliche Sparkassen wie die CLCAM, Geberorganisationen, lokale Entwicklungsfonds, Einrichtungen der Entwicklungszusammenarbeit, *tontines* (Sparclubs, siehe unten) und neuerdings auch Dorfbanken wie die ASF (seit 2001 auch in Bougou).³³⁶ Trotzdem konstatieren NRO wie PROMIC für die Region einen „mangelhaften Zugang zu offiziellen Krediten“.³³⁷ Die FAO³³⁸ analysierte vor zehn Jahren Kreditschemata in fünf afrikanischen Ländern, in denen Frauen den Bereich der Nahrungsproduktion dominieren. Von allen Krediten an Kleinbauern erhielten sie nur knapp zehn Prozent und nur ein Prozent der totalen Kredite an die Landwirtschaft. Als Gründe werden vor allem der Mangel an Landrechten für Frauen und ihr schlechterer Zugang zu den männlich dominierten Informations-Netzwerken angeführt (1995:8f).

Im Regionalsurvey zur Existenzsicherung wurde die Aufnahme größerer Kredite im Verlauf eines Jahres abgefragt. Nur ein Fünftel der 839 Befragten gab an, ein bis fünf „größere Kredite im Jahr aufgenommen“ zu haben. Ein Drittel der Kreditgeber undgeberinnen waren Verwandtschaftsmitglieder. Dies korreliert mit der Tatsache, dass im verwandtschaftlichen Netzwerk der größte außermärkwirtschaftliche Geldfluss stattfindet (siehe vorangegangenes Kapitel). Mitglieder aus Freundeskreisen und Nachbarschaft, mit denen rege reziproke Netzwerke unterhalten werden, stellten nur in sieben Prozent Adressaten für Kreditanfragen dar.³³⁹ Baumwollbauern sind auf einen kollektiven Kredit der landwirtschaftlichen Sparkasse CLCAM angewiesen, um Dünger und Pestizide zu bezahlen. Private Kredite (z. B. zur Deckung von Lohnarbeitskosten) vergibt die CLCAM zu teils exorbitanten Zinssätzen, die über korruptive Strategien ausgehandelt werden. Etwa ein Viertel aller Kredite wurde bei der CLCAM aufgenommen (26%). Sparclubs (frz.: *tontines*, Yom: *yisər*) bedienen vornehmlich Rücklagestrategien und werden von vielen

³³⁴ Siehe bspw. ARDENER/BURMAN (1995:19f), BOSCH (1985:118f), DELUZ (2001:51f), FREY-NAKONZ (1984:144f, 299f), IGUÉ/SOULÈ (1992:65f), LACHENMANN (2001:93f), ROTH (1994:129f), SIGNER (2004:420f).

³³⁵ In den 1980er Jahren deklarierten die drei beninischen staatlichen Banken ihre Zahlungsunfähigkeit und markierten damit den Bankrott des Revolutionsregimes. Der Bankensektor wurde in den Folgejahren umstrukturiert und privatisiert.

³³⁶ ASF: Association de Service Financier. Die Finanzierung der Dorfbank erfolgt im Fall von Bougou vor allem durch die FIDA (Fondation Internationale du Développement Agricole). Angeboten werden Konten und Darlehen mit niedrigen Devisen, aber auch Aktien.

³³⁷ Informelle Gespräche (z. B. PAR, 010909).

³³⁸ FAO: Food and Agricultural Organization (UNO).

³³⁹ Weitere konsultierte Kreditorganisationen waren die CLCAM (26%), Projekte (17%), Dorfbanken (5%), Städtische Banken (4%), Sparclubs (3%) und sonstige wie Kirchengemeinden (5%).

Befragten als Spareinrichtung genutzt. Kreditnahmen über *tontines* lagen bei nur drei Prozent.³⁴⁰ Sie funktionieren über Sparen im Verbund. Individuelle *banquiers* (Verwalter/innen) händigen den Mitgliedern eine Karte mit 31 Feldern aus, auf der die individuell vereinbarte Höhe und Häufigkeit der Beiträge pro Monat festgehalten werden.³⁴¹ Die Auszahlung kollektiv gesparter Beträge an einzelne Mitglieder erfolgt im Rotationsverfahren (Ausschüttung). Damit erhalten Mitglieder zu vordefinierten Zeitpunkten Summen, die sie alleine in der gleichen Zeit nicht hätten ansparen können. *Tontines* auf Dorfebene zeichnen sich durch eine große Flexibilität aus. Es wurden spontane Kreditvergaben und die parallele Einrichtung von Notkassen beobachtet, aus denen Mitglieder in persönlichem Notstand relativ hohe Beträge als minimal verzinstes Darlehen ausgezahlt wurden. Im Kern funktionieren *tontines* nach dem folgenden, von GEERTZ geschilderten Grundprinzip:

„(...) the basic principle upon which the rotating credit association is founded is everywhere the same (...) a lump sum fund composed of fixed contributions from each member of the association is distributed, at fixed intervals and as a whole, to each member in turn“ (1962:242f).

Rafiatou, die bereits zitierte Zwischenhändlerin, beteiligt sich beispielsweise mit neun anderen Frauen seit vielen Jahren an einer *rosca*, einem Rotationsclub nach nigerianischem Modell. Jede Frau zahlt pro Markttag 1.000 CFA (1,50 €) ein, an jedem Markttag wird die Gesamtsumme von 10.000 CFA (15 €) an eine der Frauen ausgezahlt. Da der Wochenmarkt von Bougou alle sechs Tage stattfindet, erhalten die zehn Mitglieder also im Abstand von sechzig Tagen ihre Auszahlung. Man müsse aber reich sein, um hier mitzuspielen, betont Rafiatou.

„Jeden Markttag tausend CFA [1,50 €] übrig haben, das gilt nicht für alle Händlerinnen, viele können sich sowas nicht leisten, denn sonst hätten sie wochenlang keinen Gewinn. Aber wenn du einmal drin bist, dann lohnt es sich. Mit dem Geld kannst du deine Vorräte aufstocken oder ein Haus bauen, was immer du willst“ (BG, 010208).

Kifayatou gehört mit Rafiatou zu den reichsten Händlerinnen auf dem Markt von Bougou. Die 55-jährige Yoruba-Frau stammt aus Bassila. Alle zwei bis drei Wochen fährt Kifayatou nach Cotonou und füllt ihre Lagerbestände auf. In Bassila zahlt sie re-

³⁴⁰ Eintritt und Austritt verlaufen in *tontines* unbürokratisch und unkompliziert, womit starke Nutzungsfluktuationen einher gehen. Saisonalität spielt in diesem Kontext eine wichtige Rolle. Ähnliche Systeme finden sich überall auf der Welt. ARDENER weist vergleichbare Systeme u. a. in Asien, Afrika, Trinidad und Guyana nach (1964:243). Der Historiker ADEBAYO belegt für das Yorubaland eine Monetarisierung der Ökonomie vor Beginn des transatlantischen Handels und der Kolonialzeit. Er berichtet von Spar- und Kreditorganisationen, die schon damals existierten und ab dem 19. Jahrhundert an Komplexität gewannen (ADEBAYO 1994:398f).

³⁴¹ Die Beiträge können täglich, wöchentlich oder z. B. an festen Markttagen entrichtet werden. Zeitraum und Beitragshöhe sind variabel.

gelmäßig im Kreise von 14 Frauen in eine Kasse ein. Jede der Marktfrauen gibt 1.000 CFA (1,50 €) pro Markttag, so dass der Ausschüttungsbetrag 14.000 CFA (21 €) beträgt. In Anbetracht der regen Nutzung von Sparclubs erstaunt es, dass ROTH für das Stadtviertel Koko (Bobo-Djoulaso, Burkina Faso) nach einer Zeit des Booms in den 1990er Jahren eine „völlige Abwesenheit organisierter *tontines*“ konstatiert. Die Begründung lokaler Experten lautet, die Frauen hätten schlichtweg kein Geld mehr, um zu partizipieren (2005:301). Hier erschließt sich ein Zusammenhang zu Rafiatous wichtiger Randbemerkung, wonach Spar- und Kreditorganisationen natürlich nur dann funktionieren können, wenn die Mitglieder über ein Minimum an Geldüberschüssen verfügen, das sie in den Zirkel einspeisen können. ADECHOUBOU zufolge bestehe die beninische Klientel von *tontines* zu achtzig Prozent aus Frauen (1994:12). Diese Annahme wird durch die Regionaldaten bekräftigt, wie folgende Abbildung zeigt:

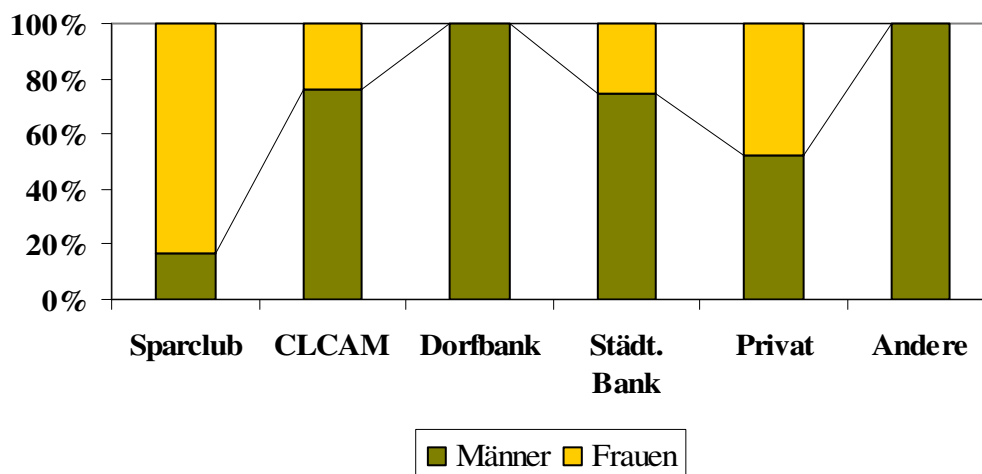


Abb. 24 Sparverhalten nach Geschlecht (Regionalebene, 2004, n=200)

Auch hier überwiegt die weibliche Teilnahme an Sparclubs mit über achtzig Prozent. Im Vergleich zahlten hundert Prozent der Teilnehmerinnen an der Verlaufsstudie in *tontines* ein und immerhin die Hälfte der Männer. Frauen entrichteten dabei insgesamt 265.070 CFA (404 €), was 74 Prozent der totalen Beiträge entspricht. Bis auf den Dorfrepräsentanten verfolgten Frauen und Männer keine anderen Sparstrategien außer der Rücklage in Privaträumen. Wie die Abbildung zeigt, treten im Regionalvergleich weitere Sparkategorien hinzu wie Kreditnahmen bei der CLCAM, Dorfbanken oder Banksparkonten, deren Nutzung eindeutig von Männern dominiert wird. Unter den Teilnehmenden an der Verlaufsstudie besitzt lediglich der Repräsentant ein Konto bei einer städtischen Bank, gab jedoch diesbezüglich keine Transaktionen an.

Eine weitere Sparinstitution stellt die Investition in Rinder dar. Die Tiere werden halbnomadisierenden Fulbe in Obhut gegeben und bei Geldnot oder -bedarf verkauft. Idrissou, ein 94-jähriger Lokpa, datiert das Aufkommen dieser Sparstrategie auf eine Zeit „lange, bevor die Weißen kamen“ (BG, 010303). Frauen sparen zudem im Sinne einer Thesaurierung durch die Investition in Emailletöpfe und Geschirr, die sie in ihren Zimmern stapeln. Wie bereits beschrieben, gelten sie als von Männern unantastbares ‚Frauenkapital‘. Im Bedarfsfall können die Waren stückweise veräußert werden und dienen häufig als Rücklage für Brautgaben an Töchter (vgl. Kap. 3.1.2.2). Schließlich prosperieren Geldrücklagen in Form einer Art häuslichen ‚Sparstrumpf-Verhaltens‘. Dies mag besonders vor dem Hintergrund der getrennten Kassen und einhergehenden Geheimhaltung zunächst erstaunen. Es ist aber durchaus möglich, in den karg eingerichteten Räumen Objekte (wie verpacktes Geld) zu verstecken, da der Zutritt klar definierten Regeln unterliegt. Ältere Dorfbewohner/innen von Bougou beschrieben mir Sparen durch Verstecken als eine der ältesten Sparmaßnahmen. Dies schlägt sich bereits in der Übersetzung ins Yom nieder, denn Sparen bedeutet *wusə feeruy* (Geld verstecken). Diese überlieferte Strategie wird im Mikro- und im Regionalbeispiel am häufigsten von Frauen praktiziert. Sie geht einher mit der ständigen Sorge, ein Familienmitglied könne heimlich ‚in den privaten Sachen wühlen‘ oder gar etwas entwenden. Tatsächlich stellte Kleindiebstahl in aufgezeichneten Tagesabläufen ein häufiges Thema innerhäuslicher Konflikte dar. Als weitere Gefahren wurden Termiten, Mäuse und Feuer genannt. Private Rücklagen werden deshalb gerne direkt am eigenen Körper aufbewahrt – Frauen binden sich einen Stoffbeutel in ihre Kleidungsstücke, Männer stecken ihn in ihr Gewand oder in die Hosentasche. Ein anderer beliebter Aufbewahrungsort sind Konservendosen.

Was Zugangsmodi zu Spareinrichtungen anbelangt, so werden neu errichtete Dorfbanken vornehmlich von Männern genutzt. Organisationen wie PROMIC fördern jedoch explizit die weibliche Teilnahme.³⁴² Der Zugang zu städtischen Banken ist nur jenen möglich, die über genügend Geld und soziales Kapital (Beziehungen) verfügen. Beides trifft häufiger auf Männer zu, wie oben bereits gezeigt wurde. In diesem Kontext interpretiert LACHENMANN für Westafrika die „zunehmende Bedeutung“ afrikanischer *tontines* als Reaktion „(...) gegen die Korruption und den Verfall des ‚modernen‘ und formalen Systems (z. B. der Banken)“ (2001:94). Korruption ist in *tontines* weitgehend

³⁴² Allein in den Jahren 1999 bis 2000 errichtete die Organisation PROMIC in der Region dreißig Dorfbanken. Im Jahr 1999 betrug der Gebührensatz offener Kredite 15,25%. Im Dezember 2000 frequentierten im Norden des Landes 4.448 Personen die von PROMIC errichteten Banken als Aktionäre, Aktionärinnen und Kreditnehmer/innen. Davon waren 54% Frauen. Das mobilisierte Kapital erreichte die Summe von 31.567.000 CFA, also knapp 50.000 Euro (PROMIC 2001:15f).

ausgeschlossen, denn sie basieren auf Vertrauen. Aus der Nichteinhaltung der Konditionen resultiert der Verlust des guten Rufes, was einer fatalen Ausgrenzung innerhalb der Nachbarschafts- und Handelsringe gleichkommt.

FREY-NAKONZ differenziert zwischen (1.) profitökonomischen Strategien (*tontines*), bei denen zwecks Reinvestition akkumuliert wird und (2.) prestigeökonomischen Sparmaßnahmen, bei denen Geld für Taufen, Hochzeiten und Begräbnisse zurückgelegt wird (1984:157). Mit ROTH (1994) und LE BRIS (1987) werte ich diese beiden sozioökonomischen Haltungen als strategische Praxis und nicht wie FREY-NAKONZ als „(...) Ausdruck der Verunsicherung ob des gesellschaftlichen Umbruchs“ (ebd.). In beiden Fällen praktizieren Frauen individuelle Existenzsicherung, mit der sie für sich und ihre Kinder vorsorgen. Die Kenntnisse des Ehemanns gehen dabei selten über vage Vermutungen bezüglich der Transaktionen hinaus. Sehr viel transparenter erscheinen auf den ersten Blick monetäre Transaktionen im Bereich des Baumwollsektors. Wie im folgenden Kapitel gezeigt wird, handelt es sich dabei um eine riskante Akkumulationsstrategie.

3.2.3.8. BAUMWOLLANBAU – EINE RISKANTE AKKUMULATIONSSTRATEGIE

Nur wer Geld verdient, kann es anlegen oder sparen. Der Anbau des ‚weißen Goldes‘, wie die Baumwolle oft genannt wird, stellt im Untersuchungsraum trotz schwankender Weltmarktpreise bis dato die wichtigste Akkumulationsstrategie männlicher Bauern dar. Auch Frauen engagieren sich (meist im Kollektiv) zunehmend in diesem Sektor. Der Reiz liegt in der einmaligen Ausschüttung hoher Geldsummen, ein Nachteil darin, dass jede/r im Dorf weiß, wie viel verdient wurde und somit Reziprozitätsforderungen ansteigen können. Politische und ökonomische Hintergründe des Baumwollanbaus wurden bereits diskutiert (Kap. 2.1.3). Im Folgenden interessiert die Frage: Wie rentabel ist Baumwollanbau tatsächlich? Und wie wirken sich Rentabilitätsstrukturen auf die Vulnerabilität einzelner Individuen und Haushalte aus? Dabei geht es weniger darum, den zahlreichen Analysen zu Einflüssen limitierender externer Faktoren eine weitere hinzuzufügen. Zu diesen Faktoren zählen neben Klima und nationalen Politiken produzierender Länder vor allem die Weltmarktpreise.³⁴³ Im Fokus steht vielmehr das Spannungsfeld, das aus dem Aufeinanderprallen einer kapitalistisch orientierten *Cash Crop*-Produktion einerseits und lokalen soziostrukturellen Realitäten andererseits resultiert. Die holistisch angelegte Betrachtung der Rentabilität dieses Sektors verweist auf den Einfluss ‚innerer‘

³⁴³ Siehe bspw. ENGELS (2004), POONYTH et al. (2004), SWAC/OECD (2005) oder zahlreiche Artikel aus den Bereichen öffentliche Presse, Politik und Entwicklungszusammenarbeit.

limitierender Faktoren wie Analphabetismus oder mangelnde betriebswirtschaftliche Kenntnisse. Der Anbau der höchst anspruchsvollen und sensiblen Pflanze fordert von den Produzenten und Produzentinnen sehr viel Zeit und zudem Disziplin, rechnerisches Kalkül, finanzielle Investitionen und technische Kenntnisse. Hier lauern erhebliche Risikofaktoren wie plötzliche Verschuldungen, aus denen Ernährungsunsicherheit und innerfamiliäre Konflikte resultieren können.

Bei der vorliegenden Analyse steht die lokale Wahrnehmung dörflicher Produzenten von Kosten und Nutzen im Zentrum der Betrachtung. Als Fallbeispiele dienen die Produktionszyklen (1.) der männlichen Anbaugruppe JAM (1996-2001) und (2.) des männlichen GV (*Groupement Villageois*) während der Anbauperiode 2000/2001 in Bougou.³⁴⁴ Zunächst gilt es, Baumwollanbau innerhalb der bislang geschilderten, soziostrukturellen Realitäten zu verorten. Vor dem Hintergrund der auf so vielen Ebenen praktizierten Geheimhaltung im Umgang mit ökonomischem Kapital erweist er sich als eine höchst faszinierende Ausnahme. Es scheint, als würde hier alle beschriebenen Normen der Kapitalakkumulation eine Absage erteilt: Tagelang werden nach der Ernte in den einzelnen Dörfern die Erträge der Produzenten und Produzentinnen am Dorfrand öffentlich zur Schau gestellt.



Abb. 25 **Baumwolle: Öffentl. Akkumulation, wo sonst Geheimhaltung dominiert**

³⁴⁴ Das methodische Design umfasst die Auswertung von Verlaufstagebüchern der Gruppen, Umfragen und Interviews. Im Untersuchungszeitraum gehörten dem GV ausschließlich Männer an. Im Vorjahr hatten sich zwei Frauen als Produzentinnen erprobt, jedoch Verluste gemacht und sich umorientiert.

Das Bild zeigt die Bevölkerung des Dorfes Ouberou beim Anhäufen der Hügel.³⁴⁵ In solchen ‚Baumwoll-Dörfern‘ thront vor jedem der schneeweißen Hügel, die sich maleisch von der trockenen Landschaft absetzen, ein Schild mit dem Namen des Produzenten oder der Produzentinnengruppe. Die Bevölkerung flaniert durch die Wattelandschaft, vergleicht die produzierten Mengen, kommentiert die jeweilige Qualität der Flocken und diskutiert die Fähigkeiten und resultierenden Gewinne einzelner Produzenten und Produzentinnen. Nach dem Wiegen der Ernte erfolgt schließlich die feierliche Verlesung der Gewinne. Wo sonst eine gestufte und verdeckte Umverteilung von Einnahmen stattfindet, damit die Nachbarn oder Ehefrauen nicht erfahren, dass man viel Geld verdient hat, werden vor der versammelten Dorfgemeinschaft alle Anbauer und Frauengruppen mit ihren erzielten Gewinnen verlesen. Je höher die Gewinne, desto höher die Anerkennung. Ähnlich wie bei dem Exponat von Brautgaben einer Mutter bei der Taufe ihres Kindes wurde mir vielfach bekräftigt, dass dieses Ereignis nur sehr selten zu Neid innerhalb der Familie oder Dorfgemeinschaft führe. Es ist mein Assistent Yacoubou, der dafür eine einleuchtende Erklärung gab:

„Das mit dem Baumwollanbau, das ist ein Sonderfall. Wenn jeder weiß, wie viel für den Einzelnen dabei raus springt, dann kann auch jeder sicher sein, dass das Geld gut in der Familie angelegt wird, beispielsweise für den Hausbau. Hinter jedem Produzenten steht eine Familie, die beim Anbau geholfen hat. Auch Frauen verdienen damit Geld, denn nach der Auszahlung kriegen sie von den Produzenten Geschenke oder auch etwas Geld. Also können sie zufrieden sein“ (BG, 020205).

Ein erster monetärer Gewinn für Familienmitglieder besteht somit in der Verrichtung von Lohnarbeit (sofern diese bezahlt wird). Zudem sorgt die allseitige Kenntnis des erwirtschafteten Kapitals für eine gewisse Transparenz seiner Umlage. Es wird häufig in Hausbau und Renovierungsarbeiten investiert oder die Ehefrauen erhalten anteilig Geschenke. Eine Nachbarin erzählte mir beispielsweise, dass sie mit dem Start ihres Kurzwarenhandels noch warte, bis ihr Mann das Baumwollgeld erhalte. Denn dann sei er verpflichtet, sie bei ihren Investitionskosten in einen Kurzwarenstand zu unterstützen (Méminatou, BG, 011014). Und so lautet ein lokales Sprichwort: „Kein Geld verschwindet so schnell wie das weiße Geld“ – denn wer viel verdient hat, muss viel geben. Kohärent dazu war in einer strukturierten Umfrage mit allen Produzenten der Anbauperiode 2001/2002 in Bougou die häufigste Begründung dafür, im nächsten Jahr auszusteigen, dass der Anbau riskant sei und man vor allem Baumwollgeld so schlecht sparen könne.

Von den Preisschwankungen gänzlich unberührt betreibt der (in Kap. 3.2.3.4 und 3.2.3.5 ausführlich vorgestellte) wohlhabende Dorfrepräsentant alljährlich den Anbau

³⁴⁵ Quelle: Martin Doevenspeck, 060502.

von bis zu neun Hektar Baumwolle. Wie bereits geschildert, hebt ihn sein Reichtum vom Gros der Bevölkerung ab. Seine Sonderstellung als Wohlhabender wird legitimiert durch seine Funktion als Schlichter und Richter in der politischen Dorfarena. Dabei handelt es sich um eine begrenzte Legitimation, denn wie ebenfalls geschildert, erkannte niemand meiner Gesprächspartner und –partnerinnen seine schwere Erkrankung im Jahr 2004 als einen Schlaganfall an. Er hatte, so der bereits erwähnte Konsens, den Preis für seine „Gier“ bezahlt und war zum Opfer von Schadenszauber oder Hexerei geworden.

Von diesem Sonderfall abgesehen ist der Anbau von Baumwolle für die meisten Produzenten und Produzentinnen mit hohen Risiken verbunden. Bougou ist der größte Baumwollproduzent in einem Umkreis von über 100 km². Gewinne tragen zur fortschreitenden ökonomischen Prosperität des Dorfes bei. Gleichzeitig müssen Bauern für den initialen Kauf von Dünger und Pestiziden Kredite aufnehmen. Baumwollanbau birgt die Gefahr plötzlicher Verschuldungen und schmälert Investitionen in den Anbau von Feldfrüchten. Diese Kombination an Risikofaktoren kann zu Versorgungsengpässen betroffener Familien führen, wie Fousseni schildert:

„Ich mache das nie wieder. Ich habe so viel Zeit investiert und am Ende ist nichts dabei herausgekommen außer Schulden. Jetzt muss ich zukaufen, weil die Vorräte ausgehen. Meine Frauen sind wütend, sie verfluchen die Baumwolle und mich gleich mit“ (BG, 011110).

Fousseni gehört zu Opfern der Weltmarktpolitik. Die Preise sanken im Anbaujahr 1999/2000 von 225 auf 185 CFA/kg (0,34 auf 0,28 €) und wie viele andere machte er Verluste. In Konsequenz darauf sank die Anzahl der Mitglieder seiner Anbaugruppe JAM im Folgejahr von 129 auf 45 Personen. Die folgende Abbildung zeigt die Schwankungen der Teilnehmerzahlen, die anschließende Tabelle einhergehende Ursachen.

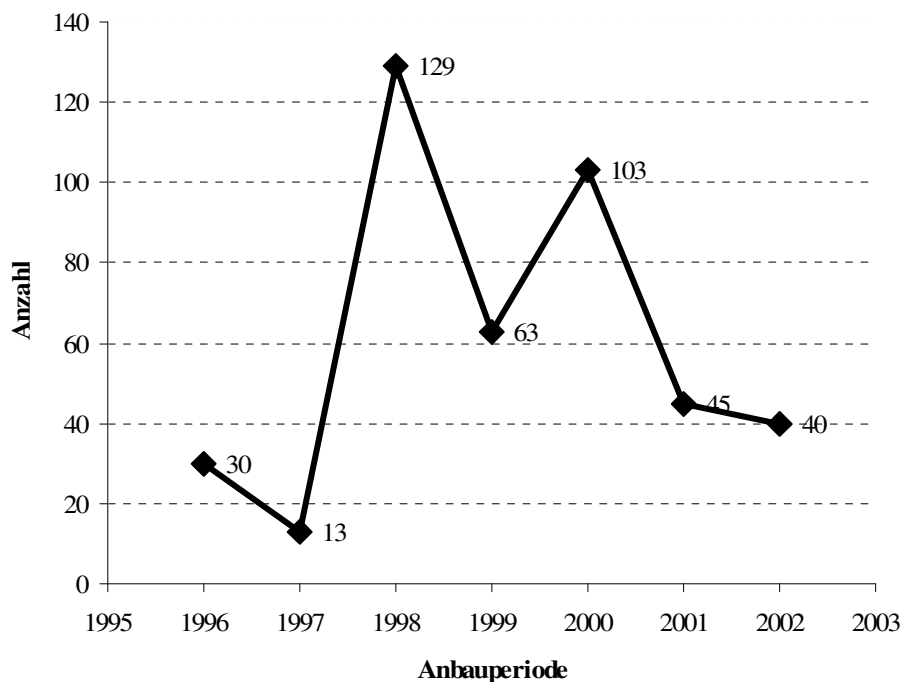


Abb. 26 Anzahl der Baumwollproduzenten (GV JAM, Bougou, 1996-2001)

Jahr	Ursachen	Erläuterungen	Konsequenzen Teilnahme
1996	Nationale Politik/Affäre	Die Order minderwertigen Düngers aus Nigeria durch Staatschef Kérékou und seinen Minister Sacca Kina gipfelt in einer politischen Affäre. Eine Folge sind einschneidende Produktionsabfälle.	Abnahme (30 auf 13)
1997	Weltmarktpreis steigt an	Der Anstieg von 165 auf 200 CFA steigert die Motivation.	Zunahme (13 auf 129)
1998	Interne Faktoren	Gruppeninterne Konflikte führen zur Teilung der Gruppe.	Abnahme (129 auf 63)
1999	Weltmarktpreis steigt an	Der Anstieg von 200 auf 225 CFA steigert die Motivation.	Zunahme (63 auf 103)
2000	Weltmarktpreis sinkt	Das Sinken von 225 auf 185 CFA führt zu starken Verlusten.	Abnahme (103 auf 45)
2001	Regenmangel	Der Regen tritt verspätet ein, was zu starken Verlusten führt; da der Regen von Gott gesandt wird, vertrauen trotzdem viele auf das nächste Jahr.	Abnahme (45 auf 40)

Tab. 13 Baumwolle: Ursachen für Schwankungen (GV JAM, Bougou 2001/2)

Wie in Abbildung und Tabelle dargestellt, liegen Ursachen für die Einbrüche und Anstiege der Teilnehmerzahlen vor allem in den folgenden externen Faktoren begründet: politische Affären, wechselnde Weltmarktpreise und Regenmangel. Zwar führen innere Konflikte im Jahr 1998 zu einer Abnahme der Mitgliederzahl, doch handelt es sich eher

um eine Umverteilung, da sich die Gruppe spaltet und somit keine tatsächliche Abnahme der Produzentenzahl vorliegt. Die größten Schwankungen resultieren aus der unsteten Weltmarktpreispolitik und können somit von den Produzenten nicht beeinflusst werden. Auf diesen Risikofaktor wird in der politisch engagierten Literatur und Presse immer wieder hingewiesen. Was hingegen kaum thematisiert wird, sind persönliche Gründe für ein Ablassen vom Anbau. Sie verweisen auf weitere Risikofaktoren, die im Folgenden ihre Erläuterung finden.

In der Umfrage mit allen 203 Produzenten des GV von Bougou I (Anbauperiode 2001/2002) gaben viele Bauern an, sie seien von den negativen Bilanzen überrascht worden – obwohl der Weltmarktpreis gestimmt habe und obwohl sie sich an die Regeln gehalten hätten. Wie Fousseni haben viele fest mit Gewinnen gerechnet und sahen sich stattdessen mit leeren Händen und Ernährungsengpässen konfrontiert. Vor der Auszahlung befragte ich die Produzenten danach, wie viel sie verdienen würden. Die Angaben betrafen fast immer die Summen, die ihnen von der GV-Leitung genannt werden und in den Verlaufstagebüchern der Anbaugruppe stehen. Das Kalkül lautet: $(\text{Ertrag} \times \text{Absatzpreis}) - (\text{Kredit für Dünger und Pestizide})$.

Doch es kommt zu weiteren Investitionskosten. Sie betreffen Zinsen persönlicher Kreditaufnahmen bei der CLCAM (n=39) und beispielsweise Kosten für die Miete der Erntewaage. Je mittelloser und ärmer jemand ist (vgl. Kap. 3.2.1), desto mehr Schmiergelder werden an die staatlich beauftragten *peseurs* entrichtet, die beim Wiegen der Ernte die Waagen manipulieren. Abgesehen von Ausgaben für Lohnarbeit stellen derartige Investitionskosten ein Novum in der lokalen Landwirtschaft dar. Denn traditionelle Anbaustrategien wie Maniok- oder Yamanbau erfordern bei den vorhandenen Böden keinen Düngereinsatz oder Samenkauf. Ausgaben für Lohnarbeit sind überschaubar und können anders als bei der Baumwollproduktion (die präzise Erntetage beansprucht) durch eigene Muskelkraft kompensiert werden. Es sind somit weder buchhalterische Kenntnisse noch zyklisch angelegte Gesamtbilanzen nötig. Schlechte Ernteerträge wirken sich negativ auf die innerhäusliche Ernährungssituation aus, stellen jedoch keine monetäre Schuldenfalle dar. Anders beim Baumwollgeschäft. Hier klaffen erwartete (von der Leitung der Anbaugruppe mitgeteilte) Gewinnsummen häufig mit tatsächlichen Ertragssummen auseinander, weil Sekundärinvestitionen nicht in die Rechnung einfließen. Die folgende Abbildung zeigt das Ausmaß dieser Differenzen am Beispiel des GV von Bougou I im Anbaujahr 2001/2.

Anzahl Produzenten	203	
Ertrag (kg)	257.869	
		CFA
Primärinvestitionen (transparent)	Pestizide	6.334.100
	Dünger	16.909.360
	<i>total</i>	<i>23.243.460</i>
Sekundärinvestitionen (verdeckt)*	Lohnarbeit	3.061.450
	CLCAM (Kredite + Zinsen)	2.130.000
	Leihe Waage	743.720
	Leihe Pestizidgerät	442.620
	Batterien Pestizidgerät	671.000
	Schmiergelder	201.000
	<i>total</i>	<i>7.249.790</i>
Nettogewinn (erwartet)	(kg x 200) - Primärinvest.	28.330.340
Nettogewinn (real)	(kg x 200) - (Primärinvest. + Sekundärinvest.)	21.080.550

*28 Personen machten die Angabe „Ich weiß nicht mehr“ und fallen somit aus der Berechnung.

Tab. 14 Baumwolle: Erwartetes vs. reales Netto (GV BG1, 2001/2, n=203)

Zunächst zeigt sich, dass die Gesamtsumme verdeckter Investitionen von ca. 5,6 Mio. CFA (ca. 8.500 €) fast ein Viertel der transparenten Investitionskosten für Pestizide und Dünger ausmacht. Die geschätzte Gewinnsumme wurde als Einstiegsfrage per Fragebogen ermittelt („Wie hoch schätzen Sie ihren Gewinn? Wie berechnet er sich?“) und stimmte fast immer mit der oben genannten Formel überein. Im Anschluss wurden mögliche Sekundärinvestitionen abgefragt. Die Höhe dieser Ausgaben variierte personenspezifisch – der eine stellte Lohnarbeitende ein und gab Geld für die Leihe einer Waage aus. Ein anderer besaß eine eigene Waage, musste aber einen zusätzlichen Kredit für Lohnarbeiter aufnehmen. Da die meisten Bauern diese Ausgabeposten nicht in ihr Gesamtkalkül einfließen lassen, ist der von ihnen erwartete Nettogewinn von insgesamt rund 28 Mio. (43.000 €) höher als die Gesamtsumme des realen Nettogewinns von rund 23 Mio. CFA (35.000 €). Oder anders formuliert: Im Durchschnitt lagen die erwarteten Gewinne höher als die tatsächlichen.

Was den *erwarteten* Nettogewinn anbelangt, verschuldeten sich neun Männer (Minimalwert 950 CFA, Maximalwert 178.650 CFA [1,45 bis 272 €]), die verlorene Arbeitszeit nicht eingerechnet. Betrachtet man nun den *realen* Nettogewinn, liegt die Verschuldungsrate bereits bei 26 von 203 Personen, also deutlich höher. In die Schuldenfalle gerieten dabei vor allem Bauern mit kleinen Anbauflächen, die trotzdem Lohnarbeiter und -arbeiterinnen einstellten und dafür einen Kredit aufnehmen mussten. Die Sekundärinves-

titionskosten summieren sich *peu à peu* im Jahresverlauf, was den vornehmlich analphabetischen Produzenten das Gesamtkalkül erschwert. Ein Beispiel:

Adam, ein 42-jähriger Lokpa, baut seit mehreren Jahren Baumwolle an. Er entscheidet sich, einen Hektar zu bestellen und produziert 585 Kilo. Damit erwirtschaftet er einen Bruttogewinn von 117.000 CFA (178 €). Zieht man seine Primärinvestitionen in Dünger und Pestizide (155 €) ab, beträgt sein Gewinn die von ihm und seiner Familie erwartete Summe von 23 Euro. Was Adam in seine Gewinneinschätzung nicht einbezieht, sind seine Ausgaben für Lohnarbeiter (23 €), die Kreditzinsen (4 €), Ausgaben für die Leihe der Waage und des Pestizidgerätes, den Kauf zugehöriger Batterien sowie Schmiergelder für den *peseur* seines Ertrages (insg. 12 €). In der Endrechnung macht Adam 16 Euro Verlust, den Zeit- und Kraftaufwand nicht eingerechnet.

Härter hat es seinen Nachbarn Moussa getroffen, einen 29jährigen Lokpa. Er ist neu im Baumwollgewerbe. Moussa betont, sich an die komplizierten Anbauregeln gehalten zu haben. Trotzdem erwirtschaftet er bei einer Feldfläche von einem Hektar bloß 326 Kilo, womit er weit unter dem Durchschnitt liegt (1.107 kg/ha). Der erzielte Bruttogewinn beträgt 99 Euro. Den Nettogewinn abzüglich der Investitionen in Dünger und Pestizide schätzt Moussa nach dem Abwiegen der Ernte auf 13 Euro. Letztendlich war der Anbau für Moussa nicht nur unrentabel, sondern wurde zur Schuldenfalle. Denn Moussa hat insgesamt 159 Euro investiert (u. a. in Kreditzinsen und Lohnarbeit), so dass die Gesamtbilanz ein Minus von sechzig Euro ergibt. Für diese Summe (knapp 40.000 CFA) muss ein höherer Angestellter in der Stadt einen Monat lang arbeiten. Es ist nicht so, dass die Summe auf einmal fehlt, doch die Lücke im persönlichen Budget ist da. Die meisten der Bauern reagierten überrascht und bestürzt, als ich ihnen die Gesamtbilanzen vorlegte. Andere klatschten in die Hände und riefen aus, nun wüssten sie endlich, wo das Geld geblieben sei. Adam bat mich, seiner Frau die Bilanz zu erklären.

Die Frage danach, wie rentabel Baumwollanbau tatsächlich ist und wie sich Rentabilitätsstrukturen auf die Vulnerabilität einzelner Individuen und Haushalte auswirken, lässt sich anhand der vorliegenden Daten wie folgt beantworten: Abgesehen von den Fallstricken, die von externen Faktoren wie fallenden Weltmarktpreisen ausgehen, erfordert Baumwollanbau eine präzise Einhaltung des Agrarkalenders und einen hohen Zeiteinsatz. Gleichzeitig bietet er Arbeitsplätze (Lohnarbeit). Viel Geld verdienen vornehmlich diejenigen, die große Anbauflächen bestellen. Besonders für Anfänger und allgemein für Produzenten, die keine Schulbildung haben, kann sich der ‚Rattenschwanz‘ an zusätzlichen Investitionen in ein Damoklesschwert verwandeln. Auch vollziehen sie in aller Re-

gel ein lückenhaftes Gesamtkalkül. Für die Familie und das Dorf hingegen sind nur die besagten weißen Hügel sichtbar, die den Lohn der Mühen bezeugen und Reziprozitätsforderungen auslösen, die im unerfüllten Falle in Konflikte übergehen können.

Baumwollanbau erfordert risikoträchtige Kreditaufnahmen und kann die Ernährungssicherheit einzelner Familien besonders dann gefährden, wenn der Produzent die parallele Subsistenzproduktion von Nahrungsmitteln vernachlässigt. Zwar wird inzwischen von staatlicher Seite aus gefordert, dass alle Produzenten und Produzentinnen parallel Mais anbauen. De facto verkaufen aber viele Bauern das subventionierte Saatgut, anstatt es anzubauen und mindern dadurch die Höhe von Kreditaufnahmen. Was schließlich Produzentinnen anbelangt, so sind sie in Bougou nahezu ausschließlich in Verbänden aktiv, da die präzise Einhaltung des Agrarkalenders häufig mit ihren flexiblen Haushaltspflichten kollidiert. Baut der Ehemann an, hat sein Feld bei der Ernte Vorrang. Zudem macht das Hacke-Tabu (siehe Kap. 1.2) den Einsatz von Lohnarbeitern beim Pflügen unabdingbar und ist der Zugang zu privaten Krediten oft nur über einen männlichen Tutor möglich. Diese schlechteren Zugangsbedingungen für Frauen zum *Cash Crop* Baumwolle erklären deren geringe individuelle Teilnahme im Untersuchungsraum. Es bleibt festzuhalten, dass Baumwollanbau nicht nur aufgrund der Weltmarktpolitik ein riskantes Geschäft darstellt, sondern im vorliegenden soziostrukturellen Kontext selbst bei hohen Absatzpreisen zahlreiche Unsicherheiten und Risiken birgt.

3.2.4. RESÜMEE: STRATEGIEN DER EXISTENZSICHERUNG

Die vorliegende Betrachtung von Existenzsicherungsstrategien verweist deutlich auf die enge Verflechtung sozialer und ökonomischer Felder. Vor dem Hintergrund lokaler Wohlstandsdefinitionen, wonach nicht nur die Verfügbarkeit von materiellem, sondern besonders auch die von sozialem und symbolischem Kapital ein Wohlstandskriterium darstellt, erweisen sich reziprok angelegte Praktiken als Kernstrategien zur Minimierung von Unsicherheit. Ein zentrales Beispiel ist die allseits praktizierte Aufrechterhaltung eines gegenseitigen ‚in der Schuld Stehens‘, wie es durch Gabentausch und Kredite erreicht wird. Zentrale Sicherungsstrategien stellen zudem Polyaktivität, Arbeitsteilung und Kooperation dar.

Die in Teil 3 identifizierten, ausgeprägten Geschlechterdifferenzen im sozialen Alltag finden sich gleichsam in ökonomischen Feldern wieder. Das weit verbreitete ‚Zurückholen‘ wirtschaftlich aufstrebender Personen über okkulte Praktiken geht einher mit einer großen Zurückhaltung, was die Offenlegung materiellen Besitzes anbelangt. Gütertren-

nung, die im Ehepaar getrennte Verwaltung von Geld und eine stark normierte Reduktion der Zurschaustellung von Wohlstand (Ausnahmefälle waren hier das Exponat des Brautpreises und die Baumwollernte) gehören zu wichtigen Merkmalen des sozialen und wirtschaftlichen Alltags. Geschlechterdifferenzen finden sich in der Verteilung ökonomischer Tätigkeiten und damit auch innerhalb der stark verflochtenen Subsistenz- und Marktproduktion. Gleichzeitig wird – nicht zuletzt über den Verkauf von Agrarprodukten – auf verschiedensten Ebenen eng kooperiert. Der schlechtere Zugang von Frauen zu Land, der durch Virilokalität begünstigt wird, führt zu einer deutlichen Dominanz von Männern als Agrarproduzenten und Frauen als Händlerinnen.

Besonders die Baumwollproduktion befindet sich im Untersuchungsraum vornehmlich in Männerhand. Diese zentrale Einnahmequelle erweist sich bei näherer Betrachtung als höchst risikoträchtige Strategie, denn sie erfordert Kreditaufnahmen und kann zu innerfamiliärer Ernährungsunsicherheit und Konflikten führen, wenn Verschuldungen des Einzelnen eintreten. Diese liegen nicht nur in externen Faktoren, wie schwankenden Weltmarktpreisen, begründet, sondern finden häufig verdeckt statt, da viele Baumwollproduzenten ein lückenhaftes Gesamtkalkül vollziehen. Geschlechtsspezifische Unterschiede in der Verfügbarkeit verschiedener Kapitalsorten lassen sich nicht nur anhand von Einkommensmustern belegen, sondern auch bezüglich der Verteilung von Besitz, der Regelmäßigkeit von Einkünften und hohen Gewinnen, von Investitionen und Ausgaben. Sehr deutlich tritt dabei hervor, dass Frauen mit weniger Geld und Besitz wirtschaften, ihr Einkommen jedoch saisonal unabhängiger ist. Bereits die Beschäftigung mit einer kleinen Fallgruppe von 18 Personen hat gezeigt, dass hinter der öffentlichen Dorfkulisse homogen gehaltener Wohstands- und Besitzverhältnisse auf individueller und innerhäuslicher Ebene ausgeprägte Unterschiede in der Verfügbarkeit und dem Umgang mit ökonomischem Kapital vorliegen. Sie verlaufen nach deutlichen Geschlechterdifferenzen. Hohe Rücklagen in Form von Besitz bei den Männern führen dabei nicht zwangsläufig zu Kapitalerhöhungen; Gewinne der weniger verdienenden Frauen sind teils sogar höher.

Auch persönliche Konsumkurven gestalten sich personenspezifisch sehr unterschiedlich, was ebenfalls auf Beiträge für den Haushalt zutrifft. Im Gegensatz zur Situation bei den Männern führt ein Anstieg der Verfügbarkeit ökonomischen Kapitals bei Frauen zu einer konstanten Mehrung an Beiträgen für den Haushalt und nur sehr bedingt zur Steigerung von Ausgaben für den persönlichen Konsum. Geschlechtsspezifisch konstituierte Pflichten wie die Frauendomänen Wasserholen und Kochen schaffen dabei für Frauen und Männer unterschiedliche Dispositionen für ökonomisches Handeln. Besonders in der

Trockenzeit ist beispielsweise Wasserholen in vielen Dörfern mit langen Wartezeiten verbunden, wodurch die Verfügbarkeit an Zeit für erwerbsschaffende Maßnahmen abnimmt. Der akteurszentrierte Blick auf Erwerbsstrategien, die Verfügbarkeit ökonomischen Kapitals und Konsumtion zeigt, dass geschlechtsspezifische Ausprägungen ökonomischer Felder keine strenge Bipolarität vorweisen, sondern sich der gesellschaftlich strukturierte Habitus jeder einzelnen Person gleichzeitig strukturierend auf ihr Handeln auswirkt (vgl. BOURDIEU 1976:165). Geschlechtszugehörigkeit stellt Optionen bereit oder schränkt sie ein. Darüber hinaus vollziehen Männer und Frauen gemeinsam Arbeiten wie Lohntätigkeiten und arbeiten jeweils im Dienstleistungssektor oder Einzelhandel. Individuelle Präferenzen und Fähigkeiten spielen im Umgang mit Kapitalsorten eine bedeutende Rolle, wie unter anderem das Baumwollbeispiel oder die individuelle Höhe erwirtschafteter Renditen im Jahresverlauf gezeigt haben.

Die Umsetzung persönlicher Akkumulationsinteressen variiert nicht nur geschlechtsspezifisch, sondern darüber hinaus je nach Netzwerkangebundenheit, Herkunft, Wohnort, Haushaltsgröße, Status, persönlichen Präferenzen, Kompetenzen oder auch der jeweiligen Phase im Lebenslauf. Die Gesamtheit dieser höchst dynamischen Handlungsebenen stellt im Bourdieu'schen Sinne das Spielfeld innerhalb der untrennbar verflochtenen sozialen und ökonomischen Felder dar. Zu den wichtigsten Spielregeln gehören die Reduktion aufkeimender Neidreaktionen durch reziprokes Handeln und eine Minimierung der Zurschaustellung von Wohlstandsunterschieden. Sie liegen begründet in der Angst vor Hexereiangriffen und/oder Schadenszauberei, die rückkoppelnd das System erhalten. Arbeit wird nicht nur geteilt im Sinne von *sharing*, sondern auch getrennt im Sinne einer *division* rezipiert. Im Kontext der untrennbaren Verflechtung von häuslicher und außerhäuslicher Arbeit begegnen wir in beiden Feldern konfligierenden und konkurrierenden Interessen, Erwartungen, Beiträgen, Bedürfnissen, Kontrollniveaus und Geschlechterordnungen. Respekts- und Abhängigkeitsbeziehungen können sich dabei symbolisch ausdrücken (z. B. in Hilfen zum Brautpreis oder Zeremonialgaben).

Inner- und außerhäusliche Kooperation und Arbeitsteilung verlaufen nicht dual, sondern eher im Sinne einer geschlechtsspezifischen Strukturierung sozialen und ökonomischen Handelns. Sie sind von Tabus durchsetzt, die das Regelwerk stützen: Die Überschreitung von Schranken (z. B. im Alleingang Vorgehen und keine Reziprozität Betreiben) führt zu Ehrverlusten, Schamgefühlen und/oder Sanktionen. Kooperative Produktion bedeutet Rückhalt und mündet letztendlich in individuellen Erträgen. Ein Beispiel hierfür stellt erneut der Baumwollanbau im Verbund männlich dominierter Dorfverbände

dar: Kreditaufnahmen für Dünger und Pestizide sind im Verbund geregelt, man hilft sich gegenseitig auf den Feldern. Ernteausfälle eines Einzelnen in Folge von Krankheit werden im Verbund aufgefangen. Für beide Geschlechtergruppen gilt, dass kooperative Aktivitäten nicht nur die Ausweitung individueller Netzwerke, sondern auch den Zugang zu dorfexternen Einrichtungen begünstigen.

Schließlich sei angemerkt, dass die hohe Mobilität afrikanischer Frauen in der Literatur vielfache Erwähnung findet.³⁴⁶ Es wird darauf verwiesen, dass räumliche Mobilität lukrativer sei als Einzelhandel, der auf lokale Großhändler zurückgreift.³⁴⁷ Allerdings zeigt sich, dass Investitionskosten weiblicher Autonomiebestrebungen mit hohen Preisen verbunden sind: Ökonomisch erfolgreiche Frauen verlieren häufig ihre soziale Sicherheit, weil der Ehemann sich nicht mehr zuständig fühlt, sich durch den einhergehenden Statusverlust von ihnen abwendet oder aber innerhäusliche Konflikte wie Neid und Eifersucht aufkeimen, die in Hexerei und Schadenszauber gipfeln können. Wie die ausschnitthafte Betrachtung ökonomischer Felder gezeigt hat, findet sich gleich dem sozialen Alltag kein Bereich, in dem sich zentrale Handlungsstrategien gänzlich dem Einfluss von Spielregeln magisch-religiöser (Kraft-)Felder entziehen. Vielmehr lässt sich die Distribution gesellschaftlicher Machtformen und Kapitalsorten nur dann verstehen, wenn sie vor dem Hintergrund der ausgeprägten Ökonomie des Okkulten betrachtet wird.

³⁴⁶ Dies gilt in Westafrika besonders für Yoruba-Frauen, vgl. bereits EADES (1980).

³⁴⁷ Vgl. OKINE (1993), CLARK (1994), FALOLA (1995), ROBERTSON (1997), MANDEL (2001).

Sobald wir beginnen, diese Domäne zu studieren, fragmentiert sie sich in eine Vielfalt schwierig zu erhellender Mysterien (...) von nominaler Ambiguität. (Emile Kouveglo 2002:35)

4. ÖKONOMIE DES OKKULTEN

In dem folgenden und letzten Teil wird gebündelt untersucht, was in der bisherigen Betrachtung der Struktur und Ausprägung existenzsichernder Strategien immer wieder anklang: Ökonomisches und soziales Handeln sind nicht nur im Diesseits eng miteinander verflochten, sondern soziale Praxis vollzieht sich rekursiv zu ihrer Einbettung in das religiöse Feld, das seinerseits ökonomische Züge trägt. Mit PFEUFFER/SCHULTHEIS (2000) formuliert, sind

„Religiöse Einstellungen (...) nicht nur ein schlichtes Epiphänomen ökonomischer Tiefenstrukturen, sondern sie können, innerhalb bestimmter [in Benin vorliegender] soziohistorischer Rahmenbedingungen, selbst zu einer treibenden Kraft ökonomischer Rationalisierung werden – eine „Vernunft“ (...), die der *Praxis* entspringt.“ (ebd.:155)

Wie treibend die allgegenwärtige Kraft religiöser Einstellungen für Handlungsentscheidungen ist, zeigt sich bei einem Blick auf Schnittstellen zwischen okkulten Praktiken und ökonomischem Alltagshandeln. Magisch-religiöse Felder sind dabei (wie andere Felder im Bourdieu'schen Sinne auch) nicht real, sondern „das *Verhalten*, das Wahrnehmen und Fühlen, Denken und Handeln der Menschen geschieht so, also ob sie seinen ‚Kräften‘ gehorchten“ (ebd.:167).

In einem ersten Schritt gilt deshalb zu ergründen, welche Kräfteverhältnisse in religiösen Feldern (vor)herrschen (4.1).³⁴⁸ Dies geschieht einerseits durch einen Blick auf die hybride Existenz verschiedener Glaubensformen, andererseits durch die Identifikation von Grundstrukturen des ‚geheimen Universums‘. In ihm interagieren zentrale Schlüsselfiguren, darunter Geistwesen, Ahnen und Ahninnen und insbesondere auch Personen mit hexerischen Kräften und Seher oder Seherinnen, die gegen materielle Entlohnung zwischen der säkulären und profanen Welt vermitteln. Ihr Dienstleistungsangebot wird nicht zuletzt durch die Nachfrage von Laien (also der profanen Bevölkerung) bestimmt, deren Handlungsmotive und finanzielle Investitionen in okkulte Praktiken eng an Funktionsweisen von Verwandtschaft und Familie ausgerichtet sind. Die bereits mehrfach formulierte Hypothese, dass die Inanspruchnahme okkulten Dienstleistungen (z. B. Schutzzau-

³⁴⁸ Wie mehrfach erwähnt, liegt kein Datensatz für eine systematische Distinktionsanalyse vor, so dass (in anbetragt der Vielfalt befragter Akteure und Akteurinnen) bei der Verwendung des Feldbegriffes der Plural vorgezogen wird.

ber, Heilung, Verhexung) einen wichtigen Bestandteil individueller Existenzsicherungsstrategien darstellt, erfordert eine abschließende Analyse der Tragweite tatsächlicher Kapitalaufwände (4.2). Es zeigt sich, dass das Okkulte an sich eine Ökonomie darstellt, in der Geld als eine zentrale Kapitalart fungiert. Exemplarisch lässt sich dies an zentralen Schnittstellen von Angebot und Nachfrage darstellen: im Bereich des Glücks- und Schutzzaubers, bei der Konsultation und Austreibung von Geistern und im stark von Geheimnissen und Tabus besetzten Bereich des Schutzes vor und der Austreibung von Hexerei und Schadenszauberei.

Das Datenmaterial umfasst rund sechzig qualitative Interviews sowie Beobachtungen, Teilnahmen an Sitzungen und Beschwörungen, Gespräche und Auszüge aus quantitativen Surveys. Exemplarisch für terminologische Verortungen wurde erneut die Sprache Yom gewählt. Befragt wurden entsprechend dem hochgradig multiethnischen Hintergrund jedoch Personen verschiedener ethnischer Zugehörigkeit,³⁴⁹ die sich in Geschlecht, Alter, Bildungsgrad, Wohnort und Beruf von einander unterschieden. Der Akzent liegt insgesamt auf einer *personenzentrierten* Verortung magischer Praktiken und Fähigkeiten, aus der sich die für Benin so typischen, fallspezifischen Überlappungen von Hellseherei, Heilung, Hexerei und/oder Schadenszauber ablesen lassen.

4.1. MAGISCH-RELIGIÖSE FELDER

Wie einleitend dargestellt (Kap. 1.2.4), begegnet man bei der Beschäftigung mit Okkultismen in der sozial- und wirtschaftsethnologischen Literatur zu Afrika zwei Kernphänomenen: zum einen der deutlichen Tendenz, die Rolle des Okkulten auszublenden und zum anderen, sie zu beachten, dann aber in Form eines deutlich theoretisierenden Zugangs. Im Folgenden wird zumindest in Ausschnitten der ‚Vorhang‘ gelüftet, der empirische Betrachtungen zur sozialen und ökonomischen Praxis in Westafrika nur allzu häufig von religiösen, spirituellen Zusammenhängen trennt.

Zur Funktionsweise religiöser Felder sei anleitend angemerkt, dass sie von einer starken Wirkbeziehung zwischen dem religiösen Angebot (also der Gesamtheit religiöser Dienstleistungen und Heilsgüter) und der Nachfrage nach Dienstleistungen und Heilsgütern geprägt ist. Mit BOURDIEU formuliert geht diese Anpassung „(...) aus der Homologie zwischen den Stellungen der Produzenten in der Struktur des Produktionsfeldes und den von den Konsumenten ihrer Produkte eingenommenen Positionen im sozialen Raum hervor“ (2000:77). An der Schnittstelle zwischen sakraler und profaner Welt stehen zahl-

³⁴⁹ Darunter Yom, Fulbe, Lokpa, Kotokoli, Dendi, Ani, Nagot.

reiche unabhängige Kleinunternehmer/innen, die bereits mit dem Terminus ‚Seher, Seherin‘ eingeführt wurden. Anders als es in Analysen der Ökonomie des Heilsgeschehens von WEBER (1980:141f) oder BOURDIEU (2000:23f) hervortritt, erweist sich die Annahme eines vorherrschend dualistisch geprägten Legitimationskampfes zwischen Reproduktionsinstanzen (z. B. Kirche und Priesterschaft) und unmittelbaren Produzenten (z. B. Zauberer) als nicht sinnvoll. Denn wo katholische Priester Geister austreiben, so genannte Hexen in die Kirche gehen und muslimische Gebetsvorsteher Magie betreiben, verwischen Grenzlinien zwischen einzelnen Akteursgruppen religiöser Felder, wie im folgenden Kapitel verdeutlicht wird.

Zeig mir in diesem Land einen Christen
oder Moslem, der nicht an seine Ahnen
und Geister glaubt und ich werde dir
antworten, er spricht nicht die Wahr-
heit.

(Souleyman, BG, 011118)

4.1.1. ISLAM, CHRISTENTUM UND HEXENVERFOLGUNGEN

Okkulte Praktiken, Ahnen- und Geisterkulte sind in Benin in ein Netz parallel existenter Glaubensformen eingebettet. Wie einleitend betont, stellen diese synergetischen und hochgradig hybriden Koexistenzen aus so genannten Hochreligionen, Ahnen- und Geisterkulten ein eigenes Forschungsthema dar und werden im Folgenden einzig im lokalen Kontext und mit Fokus auf die Forschungsfragen verortet.³⁵⁰

Islam und Christentum

Betrachtet man zunächst ‚offizielle‘ Statistiken zur religiösen Verteilung auf nationaler Ebene, so variieren sie je nach Quelle. Besonders auffällig ist, dass die Verwobenheit verschiedener Glaubensrichtungen weitestgehend unberücksichtigt bleibt. Die folgende Tabelle zeigt einen exemplarischen Vergleich verschiedener Quellen:

³⁵⁰ Da sich die Verbreitung des Vodoun auf den Süden des Landes konzentriert und in den Erhebungen nicht als religiöse Zugehörigkeit der Befragten auftrat, erfährt sie im Folgenden keine Beachtung.

	Christentum	Islam	Vodoun	Andere ‚traditionelle Glaubensformen‘
Staatlicher Zensus (2002), Quelle: InWEnt ¹	43%	24%	17%	6%
ANB (Archives Nationales du Benin (2005) ²	15%	15%	70%	unspec.
CIA World Factbook ³	50%	20%		50%
Auswärtiges Amt (2005) ⁴	ca. 35%	ca. 25%	„offiziell 17%, vermut- lich 60-70%“	„Viele geben sie nicht auf, auch wenn sie sich offiziell zu anderen Religionen bekennen“
Projet Maison Dogbo (2005) ⁵	15%	23%	62%	

1 = InWEnt 2005, „Benin“, <<http://www.inwent.org/v-ez/lis/benin/index.htm>> (03.12.2005)

2 = UNESCO 2005, „Benin“, <<http://www.unesco.org/webworld/archives/benin/infp02.html>> (03.12.2005)

3 = Central Intelligence Service 2005, „Benin“, <<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/bn.html>> (03.12.2005)

4 = Auswärtiges Amt 2005, „Benin auf einen Blick“, [http://www.auswaertiges-
amt.de/www/de/laenderinfos/laender/%20laender_ausgabe.html?type_id=2&land_id=21](http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/laenderinfos/laender/%20laender_ausgabe.html?type_id=2&land_id=21)> (03.12.2005)

5 = Haus Dogbo, Kolpingfamilie Kleve 2005, „Benin“, <<http://www.haus-dogbo.de/Benininfo/Landesdaten.htm>> (03.12.2005)

Tab. 15 Statistiken zur religiösen Verteilung in Benin werfen viele Fragen auf

Wie die Auflistung zeigt, werden religiöse Zugehörigkeiten in den genannten Quellen im Ausschlussverfahren behandelt: Man ist entweder Anhänger/in des Christentums, Islams, des Vodouns oder anderer „traditioneller Glaubensformen“. Lediglich das Auswärtige Amt räumt Parallelstrukturen zwischen lokalen Glaubensformen und Islam oder Christentum ein, ohne allerdings auf ihren höchst hybriden Charakter zu verweisen. Besonders bei Angaben zum Christentum und „anderen Glaubensformen“ kommt es zu starken Schwankungen. InWEnt³⁵¹ präsentiert Ergebnisse der Volkszählung von 2002, bei der nur sechs Prozent der Bevölkerung die Angabe „andere traditionelle Religion“ tätigen.³⁵² Indem Vodoun und so genannte traditionelle Glaubensformen im CIA World Factbook und seitens des Projekts Maison Dogbo zusammengefasst werden, erhalten diese Bereiche höhere Schätzwerte als in den anderen Quellen (50-62%). Die Tabelle verdeutlicht den Stellenwert okkulten Glaubensformen innerhalb der Beninforschung: Es handelt sich um eine Grauzone, die bestenfalls im Bereich des Vodoun an Präzision gewinnt. Wie KOHNERT richtig schreibt, ist gleichzeitig der weitaus größte Teil der Bevölkerung Benins „traditionellen Religionen zugehörig“.

³⁵¹ InWEnt: **I**nternationale **W**eiterbildung und **E**ntwicklung GmbH.

³⁵² Sie leben vornehmlich in entlegenen Gebieten des Atakora-Gebirges, wo Missionarsbewegungen bis heute weitaus weniger präsent sind als in anderen Regionen und hybride Mischungen verschiedener Glaubensformen seltener auftreten.

„Deren Institutionen (Fetische, Geheimgesellschaften, Initiationsriten) sowie bestimmte tradierte Glaubensinhalte (wie der Hexenglauben) beanspruchen in Benin, dem Eldorado der Magie und des *vodoun*, noch weitgehende Legitimitätsgeltung, selbst bei Christen und Muslimen. Sie bestimmen tatsächlich – viel weitgehender, als an der Oberfläche sichtbar wird – das Denken und Handeln der Menschen“ (1998:4).

KOHNERT betont, Magie und Hexerei seien weitgehend unabhängig von der religiösen Orientierung oder dem Ausbildungsstand ein wichtiger „Bestimmungsgrund des Denkens und Handelns – von der einfachen Bevölkerung bis hin zu den Staatspräsidenten Soglo und Kérékou“ (ebd.). Per Fragebogen lässt sich diese Realität in Benin nicht erfassen, wie die von InWEnt benutzten Daten des nationalen Zensus von 2002 belegen. Ein anderes Beispiel stellt unser statistisch repräsentativer Regionalsurvey dar (HADJER et al. 2004). Von den 839 Befragten stuften sich 61 Prozent als Muslima und Muslime ein, 23 Prozent als Christen und Christinnen und nur 13 Prozent gaben andere Glaubensformen an. Eine praktizierte „Mischung aus Christentum und traditionellem Glauben“ wurde nur von 0,2 Prozent genannt.³⁵³

Auch auf lokaler Ebene lagen Umfrage-Ergebnisse zu „anderen Glaubensformen“ in den Fokusdörfern Bougou und Pélébina sehr niedrig: Von den 420 Haushaltsvorständen in Bougou ordneten sich 89 Prozent dem Islam zu, sechs Prozent dem Christentum und nur zwei Prozent anderen Glaubensformen. In Pélébina, dem kleineren und älteren Dorf, geht die ‚offizielle‘ Präsenz so genannter ‚traditioneller‘ Glaubensformen gegen Null, dabei gilt das Dorf in der Umgebung als ein bedeutendes Zentrum der Hexerei. Die folgenden Karten zeigen die Ergebnisse der Haushaltsbefragungen aller Vorstände in Bougou und Pélébina.

³⁵³ 2% gaben „keine Glaubensform“ an, 1% machte keine Angaben.

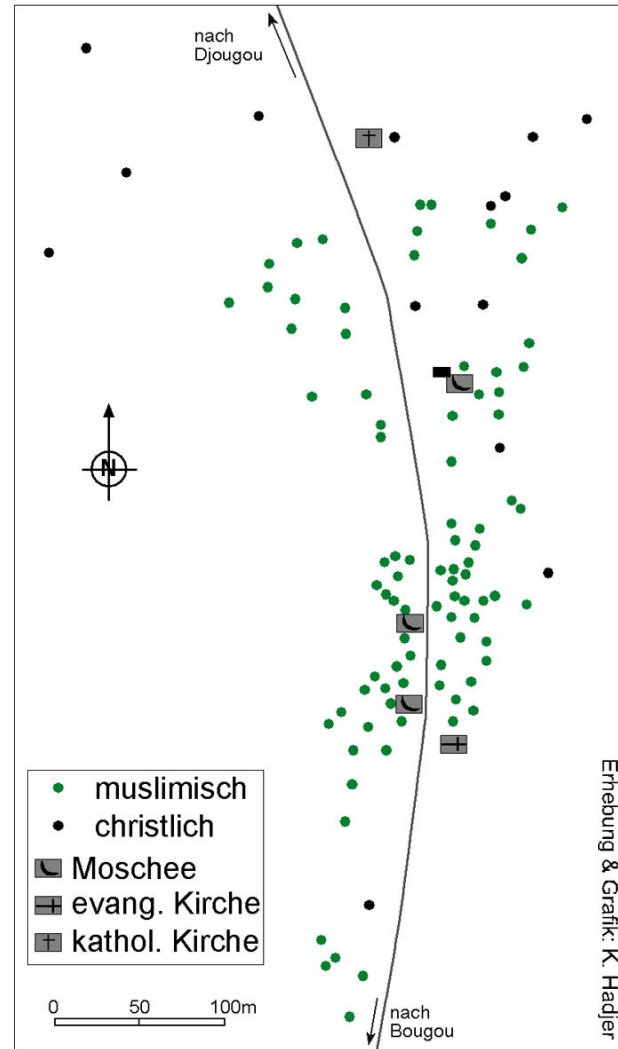
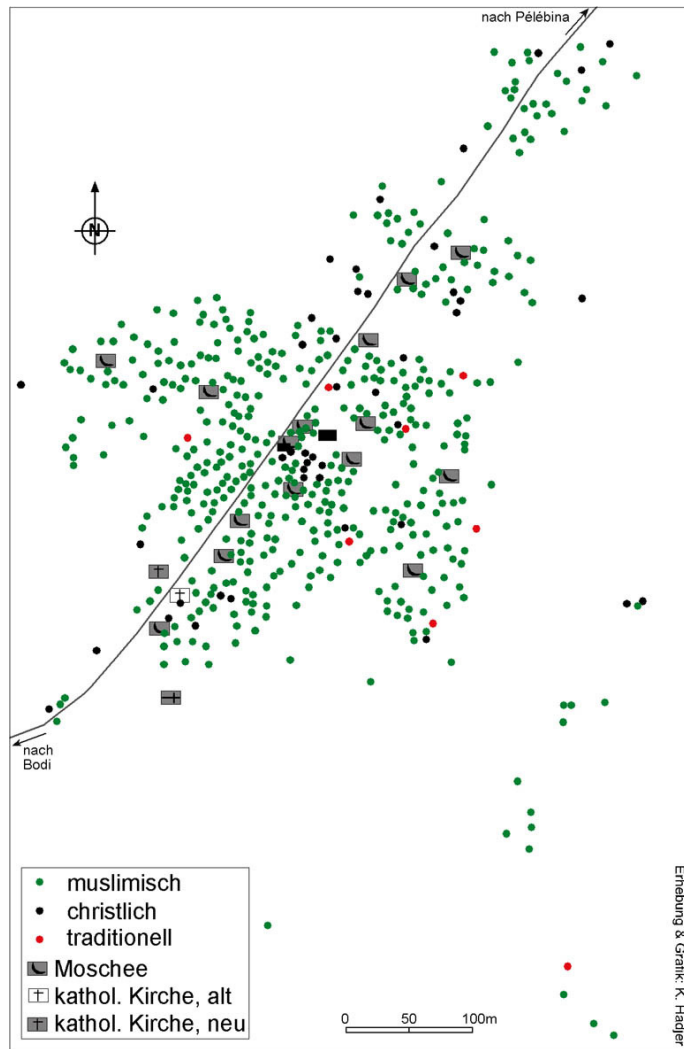


Abb. 27 Religiöse Verteilung in Bougou (li., 2004) und Pélébina (re, 2001)

Wie in den Karten ersichtlich, tritt die Angabe „traditioneller“ Glaube (lila) in beiden Dörfern kaum auf und gab ein Großteil der Haushaltsvorstände als religiöse Zugehörigkeit „Islam“ an. Die Islamisierung der Fokasdörfer setzte lokalen Autoritäten zufolge besonders mit der Unabhängigkeit des Landes vom Kolonialismus ein (ab 1960). Die heutige Dominanz des muslimischen Glaubens wird forciert durch die Nähe zur Stadt Djougou, die neben Parakou, Nikki, Kandi und Porto Novo zu den ältesten islamischen Zentren des Landes gehört. Alle zwanzig bis dreißig Meter begegnet man hier Moscheen oder Koranschulen.³⁵⁴ Ähnlich wie der staatliche Zensus entstanden auch diese lokalen Daten im Rahmen einer ‚*quick and dirty*‘-Befragung, also durch eine schnelle Umfrage. Dieser methodische Zugang stellt ein perfektes Grundgerüst dar, um an religiösen Realitäten vor Ort vorbei zu forschen.³⁵⁵

Erst qualitative Interviews in beiden Dörfern bestätigten das von KOHNERT gezeichnete Bild: Bei eingehenderem Nachfragen fand sich niemand, der angab, *nicht* an die Macht der Geister, Ahnen und Ahninnen zu glauben. Vor diesem Hintergrund erstaunt es, dass beispielsweise die oben zitierte Organisation InWent auf dieser unreflektierten Stufe verweilt, obwohl sie den Leitspruch „der Mensch steht im Mittelpunkt“ verfolgt.³⁵⁶ Ein Blick in die umfangreiche ethnologische Literatur zu Verschmelzungen des Islams oder Christentums mit lokalen Glaubensformen in Afrika hätte genügt, um zumindest einen relativierenden Verweis anzufügen. In Benin bestätigen sich diese Synergieeffekte umgehend, sobald man die Ebene des Fragebogens verlässt und qualitative Interviews durchführt. Mit Synergieeffekten oder Hybridisierung ist vorliegend das Zusammenwirken verschiedener (religiöser) Kräfte und Ideen gemeint, ohne dass im synkretistischen Sinn Teilaspekte bewusst aufgegriffen und zu einem neuen System oder Weltbild verschmelzen müssen. Es geht eher um das symbiotische Zusammenwirken verschiedener Glaubensformen zum individuellen Vorteil.

³⁵⁴ Die Koranschulen dienen vornehmlich der Schulung junger Menschen und wurden ab 1950 von arabisch-islamischen Organisationen (z. B. Firmen) aus Nordnigeria, Ägypten, Sudan und Saudi-Arabien finanziert. Der islamische Glaube wurde in Djougou besonders über Dendisprachige eingebracht, die in der Bewohnerschaft bis heute dominieren und den muslimischen Glauben über den Handel von Kolanüssen und Gold mit Mali und Niger ins Land brachten. Zur Islamisierung Westafrikas siehe bspw. COULON (1983), GRIFFETH (1971:167f), HIEBER (1989:19f) KI-ZERBO ([1979] 1990:102f). Zu Benin siehe bspw. NAGEEB (2001:185f).

³⁵⁵ Allerdings zeigte das Beispiel zur Ermittlung von Ausgaben für Zeremonien durch den Regionalsurvey (Kap. 3.2.3.6), dass, sofern der zugesicherten Anonymisierung vertraut wird, es eher zu Aussagen zum magisch-religiösen Komplex kommen kann als in Studien, die sich mit dem sensiblen Thema von Einnahmen und Ausgaben befassen. Entscheidend ist wohl, dass eine direkte Frage nach der Religionszugehörigkeit keinen Spielraum für den komplexen Gegenstand hybrider Glaubensformen zulässt.

³⁵⁶ InWent 2005, „Unser Leitbild“,

<http://www.inwent.org/ueber_inwent/kurzprofil/leitbild/index.de.shtml> (15.01.2006).

Im Folgenden möchte ich näher auf Hintergründe dieser Synergieeffekte eingehen, um sie anschließend auf lokaler Ebene am Beispiel des Dorfes Bougou zu verorten.

Für viele Autorinnen und Autoren liegt die rege Verbreitung des Islam in Westafrika nicht nur in Missionserfolgen, sondern vor allem in seiner Anpassungsfähigkeit an andere Glaubensformen begründet. Zudem erlaube er polygyne Allianzen und toleriere Ahnenopfer, agrarische Riten und so genannte traditionelle, religiöse Bräuche. In Westafrika gehe der Islam nicht zwangsläufig mit Kleiderordnungen für Frauen und Geschlechtersegregationen einher und es gebe kein Alkoholverbot (siehe bspw. AUDOUIN/DENIEL 1978:93ff). Die muslimische Glaubensgemeinschaft (arab.: *umma*) funktioniere zudem gleich der afrikanischen Großfamilie solidarisch (ebd.). Schlichtweg werde der Islam nicht weniger Ernst genommen, sondern anders praktiziert als beispielsweise in Nordafrika (LERCH 2001:2f).

Andere betonen eher die Auslegungsbreite des Christentums und schildern diese am Beispiel der engen Verwandtschaft zwischen Vodoun und Katholizismus oder neuen religiösen Bewegungen wie den Himmlischen Christen,³⁵⁷ die sich über Trance als Mittel der größten Offenbarung ausdrücke (bspw. LUDWAR-ENE 1989:1). In Benin wurde die Implementierung des Christentums nicht nur durch frühe Missionierungen, sondern auch durch die französische Kolonialherrschaft begünstigt. Satansaustreibungen gehören im südlichen Benin für viele katholische Kleriker zum alltäglichen Repertoire, wie mir ein Kapuzinermönch in Cotonou erzählte (Odin, COT, 051012). Der Bedarf scheint so groß zu sein, dass sogar christliche Geistliche wie Grégoire GAINSI öffentlich für eine Institutionalisierung von Exorzismen plädieren (2002:10) und sich katholische Priester wie Jacob Agossou offiziell dem Vodoun zuwenden (PRIER 2005).

Erneut zeigt sich hier, dass die bereits thematisierte, dualistische Sichtweise von Bourdieu und Weber (Kirche vs. Zauberei) für Benin nicht greifen kann. Im Vorliegenden steht weder die Interpretation im Vordergrund, *warum* Islam und Christentum mit anderen Glaubensformen im Untersuchungsraum in hybrider Mischung auftreten, noch werden einhergehende praktische Verschmelzungen untersucht, wie sie sich in Satansaustreibungen der katholischen Kirche in Cotonou präsentieren. Entscheidend ist für die vorliegende Analyse lediglich, *dass* sie existieren – was nicht nur auf Benin zutrifft, sondern auf weite Teile Westafrikas.

³⁵⁷ Heute besteht die christliche, im Süden dominante Gemeinschaft aus Katholizismus, Protestantismus und zahlreichen Abspaltungen, darunter die Gemeinschaft evangelischer Methodisten und Methodistinnen, die ‚Himmlischen Christen‘ (CCC: Celestial Church of Christ), Pfingstkirchen, zahlreichen Sekten und Mischformen mit dem Vodoun.

Wie mehrfach angedeutet, negierte bei vertiefenden Nachfragen auf lokaler Ebene niemand seinen/ihren Glauben an die Kraft der Geister und Ahnen oder Ahninnen. Selbst die oberste muslimische Autorität von Bougou I, der Imam, leitet mit anderen Autoritäten die wichtigste Jahreszeremonie in Bougou, das *cemesə* (Eigenname für den Kultort). Zwei naturräumliche Fetische werden dabei geehrt und die darin wohnenden guten Geister um Regen, Schutz vor Epidemien oder die Lösung anstehender Probleme angerufen. Der männliche Fetsch besteht aus einem Stein (*tane*), der weibliche aus einem circa 200 Meter entfernten Baum der Sorte *kparyu*.



Abb. 28 *cemesə*: Wohnsitz des männl. (Stein li) und weibl. *djin* (Baum re)

Lediglich Spuren eines Hühneropfers auf dem Stein (links) geben dem fremden Auge einen Hinweis, dass es einen naturräumlichen Fetsch erblickt. Gleichzeitig handelt es sich bei den abgebildeten Orten um bedeutende Geisterwohnsitze aus vorkolonialer Zeit (in zwei Versionen wurde der Baum allerdings gewechselt). Eine Wiederaufnahme der damaligen Zeremonie geschah unter Herrschaft des vorletzten Dorfchefs und Königs Boni Kpatakpali (zur Dorfontstehung siehe Kap. 2.2.1) und wird seither jedes Jahr am 10. April begangen. Die Bedeutung dieses Datums wurde mir als Geburtstag des muslimischen Propheten Mohammed beschrieben. Es ist in Zentralbenin mit vielen Festen verbunden, darunter besonders die *fête de Gaani* des Bariba-Volkes (Baatonou) in der Stadt Nikki.

Einen Grund für das temporäre Ablassen von dem Kult sehen Befragte in der oben geschilderten Islamisierung des Dorfes. Heute dominiert die islamische Gemeinschaft nicht

nur das Dorfbild, sondern auch die interethnisch durchgeführte Zeremonie, bei der interessanterweise auch Christen und Christinnen teilnehmen.

Die Fetische treten als Mittler zu spezifischen Geistern auf, die wiederum eine Nähe zu Gott dem Allmächtigen auszeichnet. Anders als vor fünfzig Jahren wird nun kein Schnaps oder Hirsebier mehr über die Opferaltäre gegossen, wohl aber werden Tiere geopfert (Hühner, je nach Schweregrad der Probleme auch Lämmer oder Kühe). Während des rund dreistündigen Ritus spricht der Imam beschwörende Gebete (*jemuŋ*).³⁵⁸ Die Teilnehmerschaft gliedert sich in Weise, Chefs, sonstige Erwachsene des Dorfes und Kinder, die unter anderem über den Verzehr der Opfergaben eingebunden sind. *Cemesə* bezeugt die flexible Verschmelzung ‚neuer‘ und älterer Glaubenspraktiken. Zu Details der Zeremonie siehe Anhang 6.3.6 (Abb. A-F). Diese Flexibilität drückt sich auch in der ‚Konvertierfreude‘ aus, die sich mir in vielen Gesprächen erschloss. An dieser Stelle möchte ich Baawa einführen, den Bruder meines Hauptassistenten Yacoubou, die beide Fulbe sind. Erst nach einem monatelangen Prozess der Vertrauensbildung weihte Baawa mich in seine Welt von Orakelwesen, Enthexungen, Heilungen und der Herstellung von allerlei Produkten ein. Bevor er sich öffentlich zu seiner Kraft bekannte, war er Christ wie sein Vater. „Aber die Kirche verbietet die Dinge, die ich tue, also habe ich zum Islam gewechselt“ (BG, 010711). Für ihn sei der Islam ansonsten unwichtig. In einem Gespräch führte mein Kollege Nassirou Bako-Arifari, der selbst als Dendisprachiger aus der Region stammt und dem muslimischen Glauben angehört, einen weiteren Aspekt auf, der die Kompatibilität von Islam und anderen religiösen Praktiken erklären könnte:

„Für die Christen ist der Teufel Satan, das ist nicht das gleiche wie der Teufel bei uns (...). Es gibt keine Geister als Mittler. Bei den Moslems gibt es eine Glaubenswelt, die an Allah referiert, aber auch an die Welt der *djin* und *ganji* [Geister]. Wir sagen: Gott hat einen Schleier zwischen sich und uns gelegt (...) und wir können ihn nicht sehen. Jeder hat seine Sphäre“ (Bako, Köln, 020726).

Der geschilderten ‚Konvertierfreude‘ in Bougou lagen bei einigen Befragten auch sehr pragmatische Motive zugrunde. Besonders junge männliche Christen konvertierten zum dominanten Islam, um ihre Heiratschancen zu erhöhen oder sich die Option einzuräumen, mehrere Frauen heiraten zu können. Lokale Zeugnisse einer engen Verschmelzung von Islam und okkulten Praktiken sind zahlreich. Ein Beispiel stellt die Nutzung von Koranversen zur Reinigung nach Hexereiangriffen dar. Saibou, ein Yom sprechender

³⁵⁸ Auszug, 10.04.2005: „Möge Frieden, Gesundheit und Reichtum das Dorf füllen. Der, der für die Entwicklung des Dorfes kämpfe, ob er sich innerhalb oder außerhalb des Dorfes befinde, möge Gott ihn segnen und das *génie* ihn beschützen und in seinen Unternehmungen leiten. Aber möge Gott die Feinde des Dorfes bestrafen. Möge Er die abhalten, die das Dorf aufhalten wollen und auch das Böse, die Verzweiflung und Verwirrung komme über ihn.“

Seher aus Bougou, verwendet dabei häufig die Koransure Yâ sîn. Die Eigenbezeichnung als *Alpha* referiert dabei unmittelbar an seinen muslimischen Glauben.

„Yâ sîn ist eine Sure, die benutzt wird zur Vertreibung böser Geister, böser Flüche und Hexer. Zunächst befrage ich das Orakel, um zu erkennen, wo das Problem meines Kunden liegt. Dann schreibe ich die Sure auf eine *wala* [Schieferplatte f. rituelle Zwecke]. Dann wische ich die Schrift mit Wasser ab und fülle die Flüssigkeit mit der Tinte in eine Schale. Danach suche ich Wurzeln des *kpanyu* [*daniella oliveri*, Kopaibababaum]. Ich schneide die Wurzelstücke in kleine Stücke (...), sie sind fünf bis sieben Zentimeter lang. Dann füge ich sie hinzu. Ich suche auch Wurzeln des *piwu* [unbek.], damit gehe ich genauso vor. Das Ganze lasse ich drei Tage lang stehen. Danach beschwöre ich die Geister und reibe den Körper des Klienten damit ab. So wird das Unheil, das die Hexer ihm zugefügt haben, abgewaschen“ (Saibou, BG, 011110).

Die Fotos zeigen den Alpha bei der Durchführung eines Orakels, um die Probleme seines Kunden zu identifizieren (links) sowie Auszüge der oben genannten Koranverse (rechts). Ihre Verwendung trat bei der Anfertigung eines magischen Produktes auf, mit dem das Problem des Kunden beseitigt und ein Schutz vor weiteren Problemen erwirkt werden sollte.



Abb. 29 Magischer Einsatz von Sandorakel (li) und Koranversen (re)

Die Koransure Yâ sîn wird auch benutzt, um Wohlstand zu erlangen. Dazu fängt Alpha Saibou die abgewaschene Schrift in einer Kalebasse auf. Anschließend legt er drei runde, ein halbes bis anderthalb Kilo schwere Kieselsteine ins Feuer, bis sie rot glühen. Am nächsten Tag folgen Invokationen und die Einnahme der Flüssigkeit durch den Klienten. Je nach Geschlecht wird die Zeremonie drei (Männer) oder vier (Frauen) Tage vor einem Handel oder Geldgeschäft durchgeführt. Der Effekt sei, so der Alpha, dass die Kundschaft dem Kauf nicht widerstehen könne.

Hexer- und Hexenverfolgungen

Wenn okkulte Praktiken so eindeutig den Lebensalltag bestimmen, woher rührt dann die Verschwiegenheit, mit der die beninische Bevölkerung in Befragungen Islam und Christentum ‚vorschiebt‘? Mögliche Erklärungsansätze liegen in der Geschichte begründet. Als in Benin die marxistisch-leninistische Periode einsetzte, ging dies unter anderem mit Kampagnen gegen die *sorcellerie* einher. Animiert von staatlicher Propaganda begann die Bevölkerung, Verdächtige zu jagen, zu denen besonders alte Frauen zählten. *Le temps de la chasse aux sorciers et sorcières*, die Zeit der Hexen- und Hexerjagden setzte ein (vor allem zwischen 1974/5 und 1978). Bis heute werden Personen, die unter Hexereiverdacht stehen, in Benin gehetzt, öffentlich gelyncht oder hingerichtet, denn sie gelten als der Inbegriff des Bösen. Nicht immer harmonisieren dabei vor dem multiethnischen Hintergrund klare Kriterien, was eine Hexe oder einen Hexer auszeichnet. Ein Opfer dieser Verfolgungen wurde beispielsweise der Schwiegervater von Zahia, die in Teil 3 vorgestellt wurde und eine Zeit lang in seinem Gehöft einen Großteil der Hausarbeiten verrichtete. Er fand seinen Tod durch Erschießung. Anschließend rief man die Gendarmerie, welche die Tatwaffe sicherstellte. Doch die kurze und erfolglose Suche nach Zeugen oder Zeuginnen war in diesem Fall der letzte Auftritt staatlicher Vertreter. Das Dorf hatte sich eines gefährlichen Störenfriedes entledigt. Nicht nur in Pélébina, sondern auch in Bougou war man sehr zufrieden darüber, dass ein „gefährlicher Hexer“ endlich eliminiert worden sei. Dazu Zahia:

„Du musst verstehen, dass die ganze Gesellschaft gegen Hexer und Hexen kämpft. Wenn du es schaffst, einen zu töten, so wird dich niemand verurteilen. Im Gegenteil, das Dorf wird dir Dank entgegenbringen. (...) Das Böse wird mit dem Bösen bezahlt. Es ist ein unsichtbarer, stetiger und leiser Kampf. Er ist blutig und düster“ (Zahia, BG 020214).

Ein anderes Beispiel betrifft den öffentliche Lynchmord eines Mannes, der in der Kleinstadt Djougou des Ritualmordes und Organklaus bezichtigt wurde.³⁵⁹ In kurzem Zeitabstand wurden drei Kinderleichen gefunden, denen Organe fehlten (Herz, Nieren, Geschlechtsteile). Offiziell begann die Suche nach einem pädophilen Sexualstraftäter. Doch hinter diesem Deckmantel herrschte Einigkeit: Es handle sich um einen Ritualmord, um die Entwendung von Organen für rituelle Zwecke. Die Bevölkerung war beunruhigt, Namen Verdächtiger kursierten. An einem Samstag betrat ein solcher Verdächtiger den kleinen Markt von Djougou. Er wurde mit Benzin übergossen, angezündet und verbrannt. Wenige Tage später verschwand erneut ein Kind. Die Suche ging weiter, der

³⁵⁹ Ritualmorde und die Verwendung menschlicher Organe zu rituellen Zwecken stellen eine verbreitete Realität dar und werden im lokalen Kontext besonders den Yoruba-Völkern zugeschrieben (südliches Nigeria und Benin).

Ausgang der Geschichte ist mir unbekannt. Als ich mit Nachbarinnen darüber sprach, dass wohl ein Unschuldiger gelyncht worden sei, waren sie sich einig: So etwas passiere und es sei oft sogar nötig, weil man dadurch entweder die Täter verschrecke oder aber die Hinrichtung erst auf ihre Spur führe.³⁶⁰ Spätestens wenn derartige Dinge geschahen, fiel auch vor Fremden wie mir der Mantel des Schweigens. Warum konkrete okkulte Praktiken jedoch prinzipiell kein Thema darstellen, das gerne gegenüber Forschern oder Forscherinnen angesprochen wird, erklärte mir ein 72-jähriger Seher aus Pélébina:

„Ich war damals [zur Zeit der starken Hexenverfolgungen] Mitte vierzig. Mein Wissen hat mir mein toter Großvater im Traum vermittelt. Ich war immer sehend. Als es los ging mit der Jagd auf Hexen, das war schlimm. Viele Frauen sind gestorben. Die Arme des Staates, das waren hier besonders Muslime, und ich sage dir, es war furchtbar. Die Leute haben mitgespielt. (...) Es ist falsch zu sagen, dass nur Frauen Opfer waren. Ich gehörte zu denen, die Orakel legen sollten, um sie zu finden. Ich war also genauso gefährdet, aber ich weiß mich zu schützen. Es kam zu Racheakten gegen die Hexenfinder, und es kam zu vielen Opfern unter denen, die den *charlatans* schaden wollten. Es war eine Zeit voller Angst. Davor konnte man stolz sein, ein *charlatan* zu sein, aber heute (*Pause*). Heute werden immer noch Hexen verfolgt, aber man sollte es lieber nicht zeigen, das hat uns die Geschichte gelehrt. Heute sind wir alle Moslems und Christen, aber das hat wenig zu sagen. Die Leute machen ihr Gebet und danach kommen sie zu mir, um einen *gris-gris* zu bestellen“ (Gusi, PEL, 020205).

Gusi erstellt einen Bezug zwischen lokalen Hexenjagden und der muslimischen Religionsangehörigkeit ausübender Handlanger des Staates. Hier könnte eine mögliche Erklärung dafür liegen, warum mir in Bougou zu Beginn der Forschung immer wieder versichert wurde, der Islam verbiete „les pratiques traditionnelles“ und sei der Grund dafür, warum es keine Geisterkulte gebe. Niemand erzählte mir zum Beispiel von der oben erwähnten *cemesə*-Zeremonie, und lange fruchteten Versuche, mich davon zu überzeugen, dass der Islam Ahnen- und Geisterkulte ausschließe. Tatsächlich dominierten den mir zugänglichen Dorfalltag muslimische Riten wie Freitagsgebete, Taufen, Hochzeiten oder das Singen der Kinder in der Koranschule gegenüber meinem Fenster. Das heilige Fest des Tabaski schließlich verwandelte einen Großteil der Bevölkerung in eine Festgemeinde, die sich kollektiv zum muslimischen Gebet traf.

³⁶⁰ Gerüchte von Leichenverstümmelungen und –diebstählen betreffen besonders häufig Kindsleichen. Auch das Verschwinden von Kindern wird häufig mit Hexereiverdächtigungen in Zusammenhang gebracht. Einen anderen Erklärungsansatz stellt der florierende Kinderhandel nach Nigeria dar, der tatsächlich stattfindet. Im Dezember 2003 etwa deckte die nigerianische Polizei den Transport von 261 beninischen Jungen aus der Region Zakpota zur Zwangsarbeit nach Nigeria auf. Das Vidomegon-Phänomen (*enfants déplacés*) fußt auf der traditionellen Verbreitung des in Kap. 3.1.2.1 geschilderten Patronagesystems, über das Kinder armer Familien über *Oga* (Mittler) bspw. als Dienstmädchen zu reicheren Familien in die Städte verschickt werden.



Abb. 30 Imam (li) und betende Gemeinde (re) zu *tabaski* (Bougou 2002)

Als ich im Oktober 2005 zurückkehrte, war die Hauptmoschee einem gigantischen, von einer Spenderin aus dem arabischen Sultanat Qatar finanzierten und 2003 errichteten Bau gewichen, der sogar über mit Generatoren betriebene Ventilatoren verfügt.³⁶¹ Unter der gleichen Projektleitung entstand im Folgejahr ein imposanter Brunnen. Derartig plakative religiöse Manifestationen und ihre rege Nutzung belegen die starke Präsenz des Islam, der somit keineswegs nur als normativer Deckmantel fungiert. Darüber hinaus begünstigen sie die Überlagerung anderer religiöser Glaubensformen. Diesen Eindruck hielt ich im folgenden Tagebuchauszug fest:

„Es ist verrückt, man kann so herrlich an wesentlichen Dingen vorbei forschen. Mit Innbrunst und nicht ohne Stolz betonen der Imam und Angehörige des Weisenrates auch noch nach Monaten, man habe „alte Kulte“ abgelegt und der Glaube an Geister sei Schnee von gestern. Ich muss erst mit Vokabeln kommen: von *soyv* [Yom: Hexerei] und *bəyər* [Yom: gute Geister] anfangen, damit sie beginnen, mir zögerlich von der parallelen Existenz verschiedener religiöser Glaubensformen zu erzählen“ (Tagebuchauszug, 010512).

Wie bereits deutlich wurde, ist Bougou ein ökonomisch prosperierendes Dorf, bestreitet die größte Baumwollproduktion im Umland und verfügt über den bedeutensten ländlichen Markt der Region. Die im Tagebuchauszug genannten Gesprächspartner ließen keine Gelegenheit aus, das Dorf als „*village modern*“ zu bezeichnen und einen Bezug zur Abwesenheit okkultur Praktiken zu erstellen. Doch bereits der Blick in wirtschaftlich keineswegs florierende Nachbardörfer wie Pélébina widerlegt diese Korrelation: Auch hier sind Zeugnisse des Ahnen- und Geisterglaubens erst nach Vertrauensbildung abfragbar und auf den zweiten Blick sichtbar – durch *gris-gris* über den Zimmertüren oder zufällige Begegnungen mit Opferriten in Innenhöfen. Es scheint weniger eine Verdrängung

³⁶¹ Die Geldgeberin Mawzat Ahmed stammt aus der Hauptstadt des kleinen, reichen Landes am persischen Golf. Die Projektdurchführung erfolgte in Kooperation zwischen dem mächtigen Said Khalifa El Mahani (Qatar) und dem Gymnasium von Djougou. Wie oben geschildert, stellt die rund 47 Kilometer entfernte Kleinstadt Djougou eine islamische Hochburg der Region dar.

anderer Glaubensformen vorzuliegen, sondern eher ihre Verlagerung ‚hinter die Kulissen‘. Dies begründen Dorfbewohner/innen vor allem mit den negativen Erfahrungen zur Zeit der Hexenjagden. Von diesen Ereignissen waren nicht nur Verdächtige und vor allem weibliche Spezialistinnen betroffen, sondern der Konfliktherd schloss auch all jene ein, die in Anschuldigungen und Ausübungen der Hinrichtungen involviert waren – also weite Teile der Bevölkerung. Es sei eine Zeit voller Angst gewesen (Gusi, PEL 020205). Bis heute werden Hexereiverdächtige im Rahmen lokaler Selbstjustiz verfolgt und (hin)gerichtet, wie das Beispiel von Rhabias Schwiegervater gezeigt hat. Und so umwittern in der Region bis heute Zurückhaltung, Angst und Geheimnis das magische Universum, in dem verschiedenste Akteure und Akteurinnen interagieren.

Human beliefs, like all other natural growth, elude the barrier of system.
(George Eliot [1865] 1996:189)

4.1.2. DAS GEHEIME UNIVERSUM

Dass Verfolgungen von Hexereiverdächtigten in Benin bis heute auf allen Gesellschaftsebenen stattfinden, bezeugt ein Fall, der im Februar 2005 durch die Presse ging: Der in Benin prominente Rapper Apouké, ein bekennender Anhänger des *Mami Wata*-Kultes,³⁶² wurde des Seelendiebstahles an einem zehnjährigen Jungen angeklagt und eingesperrt. Der Fall ging vor Gericht.³⁶³ Der Diebstahl einer Seele gehört zu Grundstrategien okkulten Praktiken, die in der offiziellen Landessprache Französisch vor Ort mit *sorcellerie* (Hexerei) bezeichnet werden.³⁶⁴ Hexerei ist jedoch nur *ein* Baustein eines permeablen Universums lokalen Wissens um spirituelle Glaubensformen und okkulte Praktiken. Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einige fragmentarische Grundzüge dieses Universums und damit religiöser Felder zu beschreiben. Da für die Forschungsregion keine brauchbare Literatur vorliegt, beschränken sich die Angaben auf Fallgeschichten von Sehern, Seherinnen und Laien aus Bougou, Pélébina und Dörfern der Region. Geführt wurden zudem Gespräche mit beninischen Ethnologen und Ethnologinnen, Städtern und Städterinnen.

³⁶² Hinter dem Begriff verbirgt sich eine Vielzahl weiblicher Wassergeister, die in zahlreichen afrikanischen Ländern als Dämonen gefürchtet oder als heils- und glückbringende Gottheiten verehrt werden. *Mami Wata* (aus dem engl. Pidgin Mami: *Mother*, Wata: *Water*) hat eher europäische Gesichtszüge und erscheint als Nixe, Schlangentänzerin oder Heilige Jungfrau der Meere. Siehe bspw. DREWAL (1988).

³⁶³ Siehe bspw. Afrik 2005, „Le leader d’Apouké en prison“, <<http://www.afrik.com/article8117.html>> (02.05.2005).

³⁶⁴ In den Artikeln ist von „*soul*“ und „*l’ame*“ (engl., frz. Seele) die Rede. Wie weiter unten dargestellt wird, handelt es sich in der lokalspezifischen Sicht um das *double* von Personen, das eine Art anthropologisches Doppel von Menschen darstellt.

Wie einleitend geschildert, erfolgt das ‚Bestellen‘ eines Schadens- oder Glückszaubers häufig sehr pragmatisch: Man will sich etwa Kraft für eine Prüfung holen oder vor einem Unfall schützen, seine Nebenfrau loswerden oder Erfolg haben. Nicht alle Befragten referieren also jedes Mal an komplexe Kosmologien, wenn sie ihr letztes Monatsgehalt für teure Schutzobjekte oder Orakel ausgeben. Kohärent zur unendlichen Vielfalt magischer Praktiken und Glaubensvorstellungen unterscheiden sich individuelle Kenntnisse und Erklärungsansätze der Befragten und Beobachteten sehr deutlich nach Initiationsgrad, Alter oder individuellen Erfahrungen.³⁶⁵

Allein im Yom trat dabei eine Fülle verschiedener Bezeichnungen für Geistwesen auf, deren Eigenschaften und Zuschreibungen je nach Befragten teils unvereinbar konkurrierten (zu dem gleichen Ergebnis kam KLEIN 2005:172f). Auf die große Vielfalt an Begriffen für das Geisterkonzept bei den Nuer beispielsweise reagierte EVANS-PRITCHARD mit Überraschung (1982:106). Diese Vielfalt verwies seinen strukturfunktionalistischen Ansatz in Schranken der Ratlosigkeit, wie eine derartige Heterogenität zu klassifizieren sei. In der vorliegenden Umsetzung des praxeologischen Ansatzes hingegen werden Strukturen und Handeln (und damit einhergehende Überzeugungen und Inhalte) nicht gegenübergestellt, sondern in ihrer gegenseitigen Bedingung betrachtet. Im Bourdieu'schen Sinne (vgl. Kap. 1.2.3) fungiert der Habitus dabei als zentrale Schaltstelle zwischen Struktur und Handlung und damit auch zwischen materiellen Lebensbedingungen und symbolischen Repräsentationen.

Die Vielfalt an Begriffen für das Geisterkonzept entpuppt sich als eine nahe liegende Konsequenz aus dem höchst unterschiedlichen Zugang von Laien und Spezialisten oder Spezialistinnen zu kulturellem Kapital – in diesem Fall zum Geheimwissen um die Art, Macht und Qualität spiritueller Kräfte (Geister). Mehr noch, die starke Heterogenität des Wissens um magisch-religiöse Phänomene liefert Aufschlüsse über die Funktionsweise religiöser Arbeitsteilung, innerhalb derer Seher und Seherinnen ihr unterschiedliches Wissen und damit ihr Machtmonopol bewusst durch Strategien der Verschleierung und Geheimhaltung sichern. Ich komme später auf diese Zusammenhänge zurück. Im weiten magisch-religiösen Komplex okkultur Praktiken stellt *sorcellerie* (Hexerei) nur einen kleinen Baustein dar. Hexerei besitzt im lokalen frankophonen Sprachgebrauch eine ausschließlich negative Konnotation und wird im Yom *soyv* genannt. Ein großer Teil dieses Bereiches besteht aus wohl behütetem Geheimwissen. Hexerei ist eng verbunden mit der

³⁶⁵ Sicherlich beeinflusste zudem der jeweilige Grad des Vertrauens in mich als Gesprächspartnerin die Bereitschaft, mich einzuweihen. Erneut sei an dieser Stelle meinem Assistenten Yacoubou Biagui gedankt, der als gekonnter Mittler zwischen mir und lokalen Spezialisten auftrat und auch eigenständig Daten erhob.

Welt der *gris-gris* (*wuruŋ, ti*), die sich unzureichend mit dem Bereich des Glücks-, Schutz-, beziehungsweise Schadenszaubers übersetzen lässt.³⁶⁶

Wie einleitend beschrieben, dominiert in der wissenschaftlichen Hexerei-Debatte³⁶⁷ der Fokus auf Schaden bringende Praktiken wie Hexerei im Kontext von Vampirismus oder Seelendiebstahl, womit der Mythos einer analytischen Trennung von ‚weißer‘ und ‚schwarzer‘ Magie in gewisser Weise fortgeschrieben wird. Der prozesshafte Charakter von Okkultismen erhält selten einen prominenten Stellenwert, obwohl er – zumindest im vorliegenden Untersuchungsraum – ein grundlegendes Kennzeichen magischer Praktiken darstellt. Auch bei den Yom sind Übergänge von sozialen Konflikten oder Krankheiten in Hexereivorfälle häufig fließend.

Das magische Universum stellt zahlreiche polyvalente Kräfte bereit, die konstruktiv und destruktiv genutzt werden, sich überlappen oder unabhängig voneinander wirken. In einer einzelnen Fallgeschichte können Orakelwesen, Heilverfahren, Schadenszauberei und Hexereianklagen aufeinandertreffen. Die Nachfrage nach derlei Dienstleistungen geschieht ethnien- und religionsübergreifend. So saß ich beispielsweise gemeinsam mit einer christlichen Kotokoli-Sprecherin und einer muslimischen Lokpa in der Warteschlange vor dem Konsultationsraum von Lara, einer mächtigen Seherin und Fulbe-Frau, die in Bougou lebt. Sie praktiziert nur außerhalb des Dorfes – in Bassila, Lomé und dort, wo sie gebraucht wird. Ich werde an späterer Stelle auf ihre Arbeit und Gründe dafür eingehen. Baawa, den ich bereits oben erwähnte und der mir einen wichtigen Teil meines Wissens vermittelte, befreit so genannte ‚Verrückte‘ (*faaram tɛɛ*), die im buchstäblichen Sinne (über Schadenszauber, Verhexung und/oder Geisterbesessenheit) als von der Realität entrückt gelten. Ihre Familien reisen aus verschiedenen Ländern und Regionen an, die Verständigung mit Baawa ist oft nur über Dolmetscher möglich. Diese wenigen Beispiele zeigen bereits, dass das magische Universum einzelne Wissensbausteine bereitstellt, die, ungeachtet ihrer ethnischen und nationalen Herkunft, von verschiedenen Bevölkerungsgruppen genutzt oder geteilt werden.

In dem extrem multiethnischen Dorf Bougou finden nicht nur Konsultationen ethnienübergreifend statt, sondern es schwimmen auch diesbezügliche Begrifflichkeiten. Unabhängig von ihrer Herkunft bekundeten Seher/innen, die selbe Kraft könne gleichzei-

³⁶⁶ Bereits bei derart grundlegenden Begriffen kollidiert das Deutsche mit der Mittlersprache Französisch, in der Zauberei mit *la magie* übersetzt wird (PONS 1999. Großwörterbuch für Experten und Universität. Stuttgart: Klett Verlag). *Le sort* (der Zauberspruch) wiederum ist ein Begriff, der auch im lokalen frankophonen Sprachgebrauch auftritt. Die behelfsmäßige Wahl des Begriffes Zauberei drückt den Versuch einer terminologischen Abgrenzung zu *soyvu* aus.

³⁶⁷ Vgl. Kap. 1.2.4.

tig zerstörerisch und schöpferisch walten. Ein kleiner Konflikt kann zur Befragung des Orakels (*bɔrɔ*, *ceeta*) führen und in verschiedenen Praktiken münden: in Heilkünsten, aber auch in Schadenszauber und Hexereianklagen oder -verfolgungen. Der harmlose Glückszauber des einen kann ihm Sicherheit und Prosperität sichern, fallspezifisch aber auch zum Verderb des Nächsten führen. Selbst Kräfte, die zur Ausübung der Orakelkunst nötig sind, können je nach Fall und Fähigkeiten der ausübenden Person zur Identifizierung von gefährlichen *sɔwa* (Pl.: Hexen, Hexer; Sg. *sɔra*) dienen, aber auch in der Herstellung tödlicher Gifte oder schützender *gris-gris* münden. Nicht immer waren Tonbandaufnahmen möglich und zum Teil kam es vor, dass sich Dolmetschende und Befragte notgedrungen in einer gemeinsam geteilten Zweitsprache unterhielten. Ich hatte jedoch zu keinem Zeitpunkt das Gefühl, dass es dabei zu Missverständnissen und Verständnisschwierigkeiten kam, wenn zentrale Phänomene wie Orakel, Opferungen oder Kosten für okkulte Praktiken abgefragt oder beobachtet, partizipiert und diskutiert wurden. Auch dies verweist auf das hohe Maß eines lokal vertretenen, ethnienübergreifenden Verständnisses bezüglich okkulten Kräfte und Mächte und wirft die Frage nach Grundzügen des magischen Universums auf.

Zunächst handelt es sich dabei um ein Zusammenspiel religiöse Felder, die ähnlich den sozialen Strukturen stark hierarchisch organisiert sind. Unabhängig davon, ob eine ‚zusätzliche‘ muslimische oder christliche Religionszugehörigkeit vorliegt, gingen alle Befragten ethnienübergreifend davon aus, dass es an der Spitze des magischen Universums einen einzigen allmächtigen Gott gebe (*can saawa*: Himmel König). Geteilt wurde zudem die Auffassung, dass Er aus verschiedenen Gründen für die Menschheit unerreichbar sei. Gründe dafür wurden im Rückgriff auf kosmologische Phänomene gegeben, wie etwa in der folgenden Erzählung:

„Am Anfang war der Mensch wie der rote Affe, er ging auf vier Füßen. Gott hat ihnen gesagt, Er werde ihren Gang aufrichten, doch müsstet sie zwei Tage lang darüber schweigen. Der Affe hielt das nicht durch, er erzählte es überall herum. Zur Strafe geht er bis heute auf vier Füßen. Der Mensch beherrscht das Wort, und so hat Er den Menschen ausgewählt. Aber Er gab dem Mensch nicht nur gute Kräfte (...), sondern schickte ihm auch das Böse (...), um den Mensch zu testen. Wie du an der Hexerei [*sɔɣv*] siehst, hat er sich davon bis heute nicht befreit. So lange er diese Aufgabe nicht bewältigt hat, kann er mit Gott nicht direkt kommunizieren“ (Souleyman, BG 011118).

In der Unerreichbarkeit Gottes liege die Notwendigkeit begründet, sich mit Ihm über Geister und vermittelnde Seher/innen zu verständigen, wie es im vorherigen Kapitel bereits am Beispiel der *cemesa*-Zeremonie gezeigt wurde. In anderen Versionen legen Dorfbewohner und -bewohnerinnen dem Bruch mit Gott ähnlich der christlichen Exegese

ein Fehlverhalten der Frau zu Beginn der Menschheit zugrunde. Häufig trat dabei das Motiv von Frauen auf, die ihre Stöbel zu fest schlugen und Ihn damit erzürnten. Damit einhergehend sprechen männliche Gesprächspartner Frauen die mächtigste Kraft in der Ausübung des Bösen zu. Ein beninischer Kollege meinte dazu: „Was die Hexerei angeht, so sind die Frauen in diesem Punkt am mächtigsten. Sie übertragen und erhalten ihre Kraft mit der Muttermilch“ (020726, Bako, Köln). Die Vorstellung von Gut und Böse fand einhellige Verbreitung, allerdings nicht im Sinne unumstößlicher Dualismen, sondern als Ausdruck von Kräften, die sich gegenseitig bedingen und wandelbar sind: Ein Mensch, der vom Bösen besessen ist, kann geheilt werden, ein guter Mensch sich zum Bösen wenden.³⁶⁸ Zwischen den weltlichen Menschen und Gott agieren Mittlerpersonen auf verschiedenen Ebenen (hier Seher bzw. Seherinnen genannt). Diese ‚Pufferzone‘ lässt sich nicht hierarchisch abbilden, da die Auffassungen der Befragten (auch einer Sprachgruppe) zu weit auseinander gehen. Menschen, die über magische Fähigkeiten, über „die Kraft“ (*fənm*) verfügen, erhalten über Geister und/oder Ahnen und Ahninnen Zugang zu dieser Vermittlerebene, in der auch komplex organisierte und streng hierarchisierte Geheimgesellschaften von Hexen und Hexern zirkulieren.

Zu spirituellen Wesenheiten, die sich zwischen Erdenbürgern und -bürgerinnen und dem Allmächtigen bewegen, zählen zudem Geistwesen wie *djin* und *fonɛr*, die mit Mittlern und Mittlerinnen der irdischen Sphäre in vielfältiger Weise kommunizieren. Keinen Kontakt pflegen sie in den meisten Erzählungen mit den weniger mächtigen Ahninnen und Ahnen (*kpimma*). Für die Bariba und Dendi wurde mir berichtet, dass es keine Ahnenkulte gebe (Bako, Köln, 020726). Auch (Un-)Tote, die ins Reich der Menschen zurückkehren (hier: Wiedergänger/innen), seien bei diesen Gruppen nicht verbreitet, stellen jedoch in verschiedenen Erzählungen eine weitere Akteursgruppe dar. Doch nicht nur Tote, auch lebende, sehende Menschen können sich über ihr *double* in religiösen Feldern bewegen. Das *bəy-nɛŋa* (frz.: *double*) ist ein in weiten Teilen Westafrikas verbreitetes Phänomen: Es handelt sich um eine Art ‚Doppel‘ des Menschen. Jedes Individuum besitzt ein solches *bəy-nɛŋa*, das ähnlich einem Schatten zu seinem Ich gehört. Die Frage danach, ob das *double* nach dem Tod ins Reich der Toten und/oder zu Gott einkehre, wurde unterschiedlich beantwortet. Sprecher und Sprecherinnen derselben Gruppe (z. B. Yom) lieferten konfligierende Aussagen darüber, ob das *double* mit der bei Gott einkeh-

³⁶⁸ Zur Unzertrennlichkeit von Gut und Böse im afrikanischen Kontext siehe auch BAUDRILLARD (1992:122f) oder LUHMANN (1997:18).

renden Seele gleichzusetzen sei oder nicht.³⁶⁹ Die starke Heterogenität der Wissensverteilung und des Machtzuganges innerhalb religiöser Felder begünstigt marktökonomische Ausprägungen des Okkulten. Sie lassen sich besonders am Beispiel von Hexenwesen, Sehern und Seherinnen ablesen, wie sich im folgenden Kapitel zeigen wird.

4.1.3. ZENTRALE AKTEURE UND AKTEURINNEN

In religiösen Feldern interagiert somit eine Vielzahl verschiedener Akteure und Akteurinnen, darunter der allmächtige und für den Menschen unerreichbare Gott, Geistwesen, Ahnen und Ahninnen. Es treten weltliche Personen hinzu, die als Hexen oder Hexer agieren, als Wiedergänger/innen aus dem Reich der Toten zurückkehren oder ihre Kraft des Sehens zur Vermittlung zwischen profanen und säkulären Ebenen einsetzen (Seher, Seherinnen). Die Figuren des religiösen ‚Spielfeldes‘ (BOURDIEU 1985b:734) sind polyvalent und verfügen über unterschiedliche, wandelbare Kräfte³⁷⁰ und einen differenten Zugang zu Kapitalsorten wie Wissen oder Prestige. Sie verhandeln untereinander und gegeneinander, sie feilschen, opfern, töten und retten. Vor allem aber vermitteln einige unter ihnen alltäglich zwischen sozialen, ökonomischen und religiösen Feldern und partizipieren dadurch ihrerseits an der relationalen Ausgestaltung des sozialen Raumes (zum Raumbegriff siehe Kap. 1.2.3). Ihre Fokussierung begünstigt das Verständnis praktischer Logiken, nach denen gesellschaftliche Prozesse in den unterschiedlichen Praxisfeldern ablaufen.

Wer ohne den Segen seiner *djin* ver-
reist, erreicht sein Ziel nicht.
(Amina, PEL, 011023)

4.1.3.1. GEISTWESEN (*FÓNÓRÍÍ, ZIINIMA*)

Vorstellungen, Begrifflichkeiten und Zeremonien, in denen Geistwesen auftreten, sind zahlreich und von schillernder Vielfalt. Die Geisterwelt wird in der Gesamtsicht als höchst heterogen und komplex beschrieben. In einigen Kerneigenschaften herrscht Konsens: Geistwesen stellen in ihrer zentralen Mittlerfunktion zwischen der profanen und spirituellen Welt ethnienübergreifend wichtige Adressaten für Bittstellungen dar und

³⁶⁹ Zum Phänomen des *double* siehe bspw. DE BOECK (2004:32f.), der zum Kongo die zunehmende Invasion des Raumes der Lebenden durch die Toten als sozialen Wandel beschreibt. Auch hier tritt das ‚Doppel‘ als Schatten, Phantom, Spiegel oder Abbild auf und wird von (Kinder-)Hexen ‚gegessen‘. Zur Rolle des *double* und seines Verzehrs in Benin siehe bspw. MEGNIGBETO (2002:15, Erratum) oder KOUVEGLO (2002:36f).

³⁷⁰ Personenspezifisch fließende Übergänge zwischen spirituellen und medizinischen Fähigkeiten bzw. Berufen betont auch der Beniner KOUVEGLO (2002:39f).

rücken damit ins Blickfeld sozialer und religiöser Praxis. Sie können in das weltliche Geschehen eingreifen, Opfergaben einfordern, von einzelnen Menschen Besitz ergreifen (Geistbesessenheit), spirituelle Mitglieder einer Familie sein oder von ihren Wohnsitzen in naturräumlichen Fetischen wie Bäumen, Wasserlöchern und Steinen aus die Prosperität und Gesundheit eines ganzen Dorfes beeinflussen. Ihre Positionierung innerhalb des sozialen Alltages erfährt durch die Zuschreibung anthropomorpher Züge eine Unterstreichung: Wie Menschen verfügen sie über individuelle Charaktereigenschaften, ihr Verhalten kann unbeständig und launisch sein.

Eine geläufige, ethnienübergreifende Bezeichnung von Geistern lautet im frankophonen Sprachgebrauch *génies* oder *djin*. Häufige Verwendung fand im Yom die Opposition zwischen den Geistwesen *ziinima* (*djin*) und *fonər* (*diabes*). *Djin* wurden mir beispielsweise als so groß beschrieben, dass man ihren Kopf nicht sehe, während *diabes* die Haare wirr um den Kopf stehen, so dass auch ihr Gesicht verborgen bleibe. Je nach persönlichen Vorlieben diktieren sie die Art der Opfergaben – der eine liebt Schnaps, ein anderer eher Hirsebier. Heute soll es ein rotes Huhn sein, morgen zwei schwarz-weiß gescheckte. Seher/innen, die oft einen engen Kontakt mit ‚ihren‘ Geistern pflegen, berichten von Geisthochzeiten und anschließenden Geburten. Auch die Heirat zwischen einem Geist und einem Menschen stelle keine Seltenheit dar.

Wie bereits das Beispiel der Dorfzeremonie *cemese* (Kap. 4.1.1) gezeigt hat, besitzen Geister zudem ein Geschlecht. Im Bourdieu'schen Sinne liegt demnach bereits im Bereich der Geistwesen eine vielschichtige Verkörperlichung vor. Geistwesen tragen menschliche Züge und ihre Existenz erfährt über Erziehung und/oder Erfahrungen eine feste Verankerung im Habitus der Menschen. Schließlich kann die damit verbundene „Einverleibung“ (BOURDIEU 1987:135f) fallspezifisch im intimsten Akt der Körperlichkeit gipfeln, dem Geschlechtsverkehr zwischen Geistwesen und Menschen. Vereinzelt wurde mir berichtet, dass es in Phasen resultierender Besessenheit auch bei Männern zu Schwangerschaften kommen könne, die ohne spezielle Behandlung aufgrund der Unmöglichkeit zu gebären von tödlichem Ausgang seien. Der Kontakt zu Geistwesen greift somit unmittelbar in die Physis der Menschen ein – über Sexualität, Reproduktion, Krankmachung oder gar Tötung. Involvierte *djin* und *diabes* treten in den Erzählungen von Sehenden als komplexe Persönlichkeiten auf. Die Dialektik zwischen Gut und Böse erfährt dabei deutliche Abstufungen, etwa in der Unterscheidung zwischen *djin* und *diabes*.

	<i>Djin</i> (ziini-)			<i>Diabes</i> (fonər)		
	Plural	männlich	weiblich	Plural	männlich	weiblich
gut	<i>ziini-jɛnɛma</i>	<i>ziini-jɛna-dɔɔr</i>	<i>ziini-jɛna-pɔɔya</i>	<i>fonər-jɛnɛi</i>	<i>fonər-jɛnɛ-dɔɔr</i>	<i>fonər-jɛnɛ-nɛɛɔv</i>
böse	<i>ziini-bɛɛwa</i>	<i>ziini-bɛɛ-dɔɔr</i>	<i>ziini-bɛɛ-pɔɔya</i>	<i>fonər-bei</i>	<i>fonər-bɛɔu-dɔɔr</i>	<i>fonər-bɛɔu-nɛɛɔv</i>

Tab. 16 Lokale Einteilung der Geisterwelt (Yom)

Wie diese Auflistung exemplarischer Zuschreibungen im Yom zeigt, können sowohl *djin* als auch *diabes* gut und/oder böse sein. Baawa zufolge leben böse Geister eher außerhalb, gute eher innerhalb des Dorfes, was aber variieren könne (Baawa, BG, 010711). *Diabes* seien insgesamt gefährlicher als *djin*.

Doch ebenso wie in der realen Welt bilden Gut und Böse auch in der Geisterwelt keinen starren Dualismus, betrachtet man die Ebene (zugeschriebener) Praktiken. In diesem Moment tritt der deutliche Prozesscharakter hervor, der Funktionsweisen magisch-religiöser Felder kennzeichnet. Zum einen können sich Menschen von gutartigen in gefährliche Geschöpfe wandeln und umgekehrt. Gleichzeitig können in einigen Geschichten Akte eines „bösen Geistes“ punktuell Gutes bewirken und umgekehrt. Bei Fulbe³⁷¹, Dendi³⁷² und Yom Sprechenden trat die farbliche Assoziation von ‚gut = weiß‘ und ‚böse = schwarz‘ auf. Einige Befragte schlossen aus, dass *diabes* auch gut sein könnten, während *djin* vorrangig als „gute Geister“ eingestuft wurden. Im Lokpa dominierte eine Unterscheidung in „gute Geister“ (*svni*) und „böse Geister“ (*abɔɔɔa*), die beide mit Sehern und Seherinnen (*nalaa*) in Kontakt stehen und sich ebenfalls nicht in einem eindeutigen, statischen Dualismus gegenüberstehen.

Als ein sehr mächtiger und guter *djin* gilt ethnienübergreifend beispielsweise die berühmte *Mami Wata* (siehe oben), mit der Lakaza arbeitet, ein lokpasprachiger Seher aus Bougou. Ihm war nicht nur der etymologische Ursprung des Begriffes bekannt (*Mami*: mother, *Wata*: water), sondern er war auch sehr stolz darauf, mit der mächtigen Geistfrau im Bündnis zu stehen und ihr an einem Wasserloch regelmäßig Opfer zu bringen. Jeder Mensch verfüge über *djin*, doch nicht jeder sehe sie und mancher erkenne sie nicht. Baawa betont, dass zwischengeschlechtliche Beziehungen von Lebenden mit Geistern häufig

³⁷¹ Fulbe (Fulfulde, Peulh, Peul, Fulbe-Borgu, Benin-Togo Fulfulde) wird von rund 330.000 Personen gesprochen, in Benin in den Provinzen Atakora und Borgou. Die Sprache gehört zur Niger-Congo-Sprachgruppe (GORDON 2005).

³⁷² Dendi (Dandawa) wird von rund 32.000 Personen gesprochen (in Benin vor allem in den Provinzen Atakora und Borgou und in Djogou sowie in den meisten nördlichen Städten). Die Sprache ist eng mit Zarma und Songai verwandt und gehört zur Nilo-Sahara-Sprachgruppe (GORDON 2005).

dazu führen können, dass der Geist einen an Eheschließungen hindere, denn Geister könnten „eifersüchtig sein wie junge Frauen“ (Baawa, BG, 011711). Ein Bund mit *Mami Wata* bezeuge die große Kraft des Sehers, denn „die meisten, die eine *Mami Wata* haben, werden verrückt, krank oder instabil“ (ebd.). Zwar bewohnen Geister vornehmlich naturräumliche Objekte, die im Sprachgebrauch *fétiches* (frz.: Zaubermittel) genannt werden, doch sind sie wie Hexer und Hexen mobil und können (das *double* von) Menschen beispielsweise nachts in ihren Träumen aufsuchen. Souleyman, ein Mitglied des Weisenrates von Bougou I, erzählt dazu Folgendes:

„Wenn eine Frau vom Geschlechtsverkehr träumt, ist das etwas Schlechtes bei uns. Danach wird sie Schwierigkeiten haben, denn es bedeutet, dass sie sich mit einem *génie* vereinigt hat. (...). Sie kann Fehlgeburten haben oder steril werden. Sie geht dann zu einem *charlatan*, um die Verbindung mit den Geistern zu beenden. Es sind die Geister, die den Mensch nachts besuchen und manchmal versuchen, mit den lebenden Menschen Bindungen einzugehen, was sehr gefährlich für letztere sein kann. Das gleiche gilt übrigens für Männer“ (BG, 011118).

Diese Form der Geistbesessenheit kann eine Ursache für geistige Krankheiten sein, zu denen *la folie* (frz.: Wahnsinn) im Sinne eines Ver-rückt-Seins von der Realität zählt. Die Behandlung erkrankter Personen, in der Baawa ein international renommierter Spezialist ist, dauert oft Monate und ist für die betroffenen Familien mit hohen Kosten verbunden. Vorwegnehmend lässt sich bereits vermerken, dass Kosten für Behandlungen zur Bekämpfung von und zum Schutz vor bösen Geistern höher ausfallen als bei guten Geistern. Einige von ihnen sind bekannt für die Opfernahme junger Säuglinge. Austreibungen kosteten in zwei Fallbeispielen 69.000 beziehungsweise 85.000 CFA (105 bzw. 130 €, also durchschnittl. 118 €). Im Vergleich lag das durchschnittliche Brutto-Monatseinkommen aller Frauen, die an der Verlaufsstudie teilnahmen, bei 52 Euro. Von diesem Einkommen blieben am Ende des Monats (also abzüglich aller Ausgaben) durchschnittliche zehn Euro übrig. Idealtypisch gerrechnet müssten sie über ein halbes Jahr lang nichts ausgeben, um den Schutz ihres Säuglings finanzieren zu können.

Geburten stellen darüber hinaus ein großes Risiko dar. Vielfach wurde berichtet, das Blut bei Geburten begünstige Hexereiangriffe und es bestehe die Gefahr, dass *n'na* vorbeischaue, eine gefürchtete *fonər-beyu-nεεɣv* (*diable*).³⁷³ Yacoubou zufolge habe sie große Brüste, um Kinder zu stillen und könne über Geistbesessenheit in Trance auftreten. Ähnlich einer Hexe sei sie ständig auf der Suche nach Opfern, wobei sie sich auf Neugeborene spezialisiert habe (Yacoubou, BG, 041009). Viele Frauen verweigern eine Niederkunft in Krankenstationen, weil sie sich dort schlechter vor ihr schützen können. Eine

³⁷³ Auf Dendi: *njaberi* (große Mutter).

meiner Nachbarinnen fuhr im achten Monat bis in ihr achtzig Kilometer entferntes Heimatdorf, um sich dort für umgerechnet 17.300 CFA (26 €) vor *n'na* zu schützen und die Geburt in Anwesenheit einer Seherin durchzuführen.

Um ihre Geister milde zu stimmen oder um Schutz zu bitten, vollziehen Familien regelmäßige Opferzeremonien. So auch die Familie von Dramane. Ihr *djin* bewohnt einen Baobab, der sich zwei bis drei Kilometer südlich des Dorfes im Busch befindet. Das Foto zeigt seinen ältesten Sohn vor dem Baobab, an dem zum Schutz des Baumes ein Tongefäß hängt, der mit einem Schutz-*gris-gris* gefüllt ist.

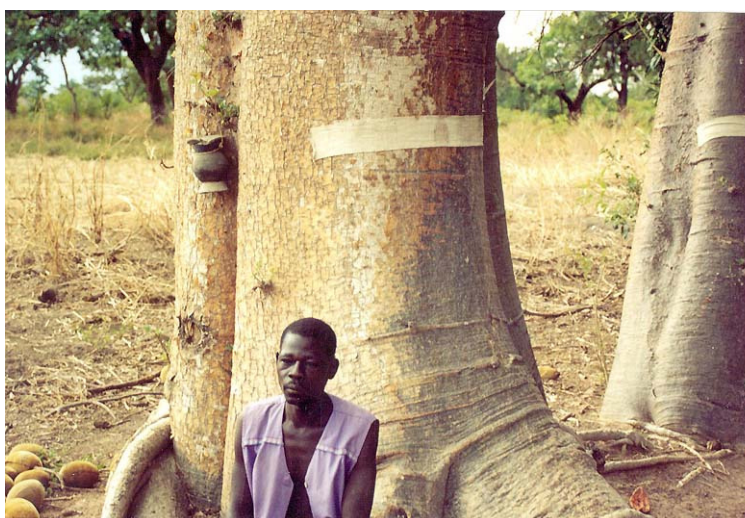


Abb. 31 Sitz eines Familiengeistes, daran befestigt ein *gris-gris*

Ein solcher *toryu* (Baobab) ist heilig und es ist streng verboten, seine Blätter zum Verzehr zu pflücken. Seine Zweige werden niemals abgeschlagen. Steigt dennoch jemand hinauf, sorgt der *gris-gris* dafür, dass er hinunterfällt und sich seine Hand, seinen Fuß oder die Rippen bricht. Er wird krank, ein Wirbelsturm ergreift sein Haus und ‚enthaupet‘ die Zimmer. Als eine Art Warnmelder beschreibt der Haushaltsvorstand einen Vogel, der *kom* genannt wird und häufig bewohnte Baobabs bewache:³⁷⁴ „Wenn der Vogel unablässlich zu singen beginnt, weiß ich sofort, dass sich der Familie eine Gefahr nähert. Dann suche ich ein Huhn oder ein Zicklein, um es zu opfern und die Gefahr abzuwenden“ (Dramane, BG, 050629). Bittet die Familie von Dramane ihren *djin* um eine Vertreibung böser Flüche, die innerhalb der Familie ausgesprochen wurden, opfert sie

³⁷⁴ Dieser Vogel hat eine hohe spirituelle Bedeutung und wird gerne als Zutat für *gris-gris* verwendet., siehe bspw. Kap. 4.2.2.1 und Anhang 6.3.6 (Abb. G).

am Fuße des Baumes ein weißes und ein rotes Huhn.³⁷⁵ Bei größeren Gefahren wie einer Verhexung oder der Vorhersicht einer tödlichen Geburt kommt es zur Opferung eines roten Zickleins. Droht Gefahr durch Seher/innen, kann der *djin* ein weißes Lamm fordern. Da diese Tiere teuer sind, hält Dramane wie viele andere Haushaltsvorstände zumindest Hühner, um die Kosten zu senken.³⁷⁶ Der familiäre Blutpakt mit dem *djin* wird in der Patrilinie übertragen. Wie mein Assistent Yacoubou erklärte, folge ein Baobab dem Familienvater, wenn dieser den Wohnort wechsle, indem er am neuen Ort einen jungen Baum wachsen ließe. Im Beispiel von Dissingles Vater begleitete der Baobab die Familie von Ouaké nach Bougou. Mit Begleitung ist hier der ‚Wohnortwechsel‘ des *djin* gemeint. Ich fragte, was passiere, wenn man in die Stadt ziehe und dort kein Platz sei für einen neuen Baum. Die Folge sei, dass die Familie periodisch von Krankheiten heimgesucht werde, so dass sie ins Dorf zurückkehren und dort Opfer erbringen müsse. Auch diese Form zeremonieller Anlässe führt somit zu (manchmal langen) Reisen und einhergehendem Arbeitsausfall. Sterben die Eltern und/oder löst sich der Haushalt auf, zieht der *djin* zu Mitgliedern der Verwandtschaftsline, die verpflichtet sind, ihn aufzunehmen und sich um ihn zu kümmern.

4.1.3.2. AHNEN UND AHNINNEN (*KPIMMA*)

Nicht nur dem Familien-*djin* erbringt Dramane regelmäßige Opfer, sondern auch den Ahnen und Ahninnen. Zu diesem Anlass werden erneut Hühner geschächtet – besonders dann, wenn Unheil im Verzug ist.³⁷⁷ Die Macht der Verstorbenen gilt als ungleich geringer als die vieler Geistwesen. Bei den Yom wachen sie über ihre Angehörigen und bekleiden somit in erster Linie schützende Funktionen. Eine Vernachlässigung der Opfer oder Nichtbeachtung ihrer Ratschläge kann sie allerdings verärgern und zu Krankheiten innerhalb der Familie führen. Sie bewohnen wie Geister naturräumliche *fétiches* oder Opferstätten, gehen aber mit ihnen keine Kohabitation oder Bindungen ein. Zu häufigen Ahnenopfern zählt der Ritus *saaya kpimma* (Haus, Ahne/Ahnin), der mir in meiner Gastfamilie begegnete. Ein Seher hatte dem Haushaltsvorstand geraten, die Ahnen und Ahninnen gnädig zu stimmen (BG, Abou, 011118). Dazu wurden früh morgens gegen sieben Uhr im Innenhof zwei Hühner geschächtet. Abou goss das Blut auf einen Haufen

³⁷⁵ Weißer Hahn: Glück, Gesundheit; roter Hahn: Gefahr abwenden; rotes Zicklein, weißes Lamm: sehr große Gefahr abwenden

³⁷⁶ Zur Kleintierzucht aus religiösen Gründen siehe FREY-NAKONZ (1984:63f).

³⁷⁷ In allen aufgezeichneten Zeremonien wurden Opfertiere geschächtet, wohl bedingt durch die Dominanz des Islams: Beim Schächten oder *Shechita* (hebr. *šahat*: schlachten) erfolgt die rituelle Tötung unbetäubt durch einen Schnitt quer durch die Halsunterseite. Angestrebt wird dabei das möglichst rückstandslose Ausbluten des Tieres.

Sand, einen Eisenring und zwei gespaltene Kolanüsse und verteilte die Federn auf weiteren (im Viereck formierten) Sandhäuflein. Im Anschluss ließ er eine Schale Hirsebrei über dem mittleren Sandhaufen kreisen und reichte sie daraufhin anwesenden Kleinkindern zum Verzehr. Im Laufe des Tages kamen weitere Speiseopfer hinzu, darunter Reis, Fleisch und Würmer, die von den Ahnen und Ahninnen gefordert wurden. Erneut treten hier Kinder als Symbol der Reinheit auf, wie mir der Weise Souleyman erklärte (BG, 011118).

Die Meinungen, wer den Ahnenstatus erlangen und nach seinem oder ihrem Tod mit Lebenden kommunizieren könne, gingen stark auseinander. Viele sprachen die Überzeugung aus, dass nur diejenigen dazu zählen, die in ihrem Leben sehend waren. Andere vertraten die Auffassung, dass ein hohes Alter das wichtigste Kriterium sei. Laut eines beninischen Kollegen sind Ahnenkulte bei der Dendi- und Baribabebvölkerung „inexistent“ (Bako, Köln, 020726). Bei den Yom hingegen finden in vielen Familien regelmäßige Opfer am hauseigenen *kpimmtana* (Stein der Verstorbenen) statt. Besonders kostenaufwendig ist das Opfer eines Ochsen für einen Verstorbenen oder eine Verstorbene (*təpədjərsə*). Eine Beschreibung dieser Zeremonie, die aus Kostengründen³⁷⁸ nur selten stattfindet und selbst nicht beobachtet wurde, findet sich bei KLEIN zum Dorf Dendougou (2005:176f). Das Fest findet alle fünf bis 25 Jahre in einem Gehöft statt und wird zu Ehren aller in diesem Zeitraum verstorbener Mitglieder der Patriline gehalten. Weitaus häufiger kommt es zu besagten Hühneropfern, mit denen die Ahnen und Ahninnen um Schutz gebeten werden. Dass Opfer für Geister, Ahnen und Ahninnen durchaus konvergieren können, zeigt folgende Geschichte, die mir von dem Seher Baawa und seinem Bruder (meinem Assistenten Yacoubou) erzählt wurde. Ihre Familie migrierte zu Beginn der Entstehung von Bougou (circa 1943, vgl Kap. 2.2.1) und geht auf die königliche Familie Tchoŋo aus Partago zurück. Yacoubou berichtet:

„Während tribaler Kriege blieb das Dorf unsichtbar Dank des Ahnenschutzes der Königsfamilie. Unser Fetisch ist sehr mächtig. Er kann Hexer und mächtige Gegner erkennen und zerstören. Wir haben auch einen *djin*, der das Wasserloch *toka* bewohnt. Auch er entfernt Feinde vom Dorf. Als die Kämpfe näher rückten, suchten die Alten einen roten Hahn aus und opferten ihn am Fetisch, um die Gefahr abzuwenden. Dann opferten sie den Ahnen einen weißen Hahn, um ihren Schutz zu erbitten. Das Weiß der Flügel und die roten Federn werden dem Fetisch geopfert. Wenn es sehr schlimm kommt, wird noch ein schwarzes Huhn am Ufer des Wasserlochs beerdigt, um den Zugang des Feindes zu verhindern. Das alles ist zu einer jährlichen Zeremonie geworden, die all unsere Söhne von Partago gemeinsam durchführen, da wo sie sich aufhalten. Auch wir nehmen daran teil. Bei den Opferungen werden die Namen aller Söhne zitiert. Dann wird Wasser oder Hirsebieb vergossen auf dem Fetisch und damit *alitchou* und *toka* glorifiziert“ (BG, 051005).

³⁷⁸ Ein Ochse kostet zwischen 80.000 (122 €) und 200.000 CFA (305 €).

Feinde (Yom: *kpantɔ*) können dabei Menschen(-gruppen), aber auch böse Geister sein. In der im Fallbeispiel auftretenden Farbsymbolik der Opfergaben spiegelt sich das hierarchische Kräfteverhältnis zwischen Geistern, Ahnen und Ahninnen wider: Letztere erhalten einen weißen Hahn als Bitte um Schutz, der *djin* einen roten Hahn, damit er aktiv die Gefahr abwenden möge. Da Ahnen und Ahninnen vorrangig eine Schutzfunktion inneohnt, belasten einhergehende Opfergaben das finanzielle Budget der Menschen geringfügiger als das gefährliche und kostenträchtige Spektrum der Hexerei.

Der Mensch besteht aus zwei Teilen:
Einer wacht in der Dunkelheit, und der
andere schläft im Licht.
(Khalil Gibran, Sand 48)

4.1.3.3. HEXEN (*sɔ-pɔɣwa*), HEXER (*sɔ-dopa*) UND WIEDERGÄNGER/INNEN (*kpim-yeeta*)

Bei der vorliegenden Betrachtung der engen Verflechtung sozialer, wirtschaftlicher und religiöser Praktiken im Zuge lokaler Existenzsicherungsstrategien erweist sich das Hexerwesen als zentrale Domäne. Denn hexerische Machenschaften gefährden Leib und Seele und Strategien ihrer Abwendung erfordern einen hohen Einsatz an ökonomischem Kapital. Dies gilt nicht nur für Enthexungen, sondern auch bereits für den prophylaktischen Schutz vor Angriffen. Wie mehrfach gezeigt wurde, kann die Angst vor Hexerei zudem zur Meidung ökonomischer Expansionsbestrebungen bei Einzelnen oder zum verdecktem Wirtschaften mit individuellen, finanziellen Budgets führen. Um die Tragweite des Eingriffes hexerischer Machenschaften in die soziale Praxis zu ermessen, bedarf es einer näheren Betrachtung ihres Wesens: Wie wird man zur Hexe beziehungsweise zum Hexer? Welche Eigenschaften, Tätigkeiten und Motive werden dieser Personen-Gruppe zugesprochen und wie verläuft ihre Interaktion mit profanen Menschen? Und schließlich: Wie lassen sie sich von den ebenfalls gefürchteten Wiedergängern und -gängerinnen abgrenzen?

Hexen (sɔ-pɔɣwa) und Hexer (sɔ-dopa)

Hexerei (*sɔɣv*) ist allgegenwärtig, denn man spricht darüber, wenn auch nicht mit jedem. Bedingt durch die Angst (*taayii*), Opfer eines Hexereiangriffes zu werden, kommt es auf allen Gesellschaftsebenen zu Investitionen in Schutzobjekte, für deren Realisierung vermittelnde Seher oder Seherinnen eingeschaltet werden. Die lebensbedrohliche Tragweite von Hexereiangriffen für die lokale Bevölkerung spiegelt sich im Yom in der Etymologie des Begriffes für Hexereiopfer wider: Sie werden *sɔɔra kopə* genannt (*sɔɔra*:

Hexe/Hexer, *kopɔ*: töten). Rettung vor schwerer Krankheit oder dem Tod kann nur dann stattfinden, wenn ein mächtiger Gegenzauber und/oder Schutzmechanismus eingesetzt wird, der dementsprechend kostenträchtig ist. In Benin findet die gefährliche Suche von Hexen und Hexern nach Opfern vornehmlich – aber nicht ausschließlich – im innerfamiliären Kontext statt. Mit WENDL gesprochen, vereinen Hexerei praktizierende Menschen zwar „Opfer- und Täteraspekte“, sind aber vor allem der „Inbegriff des Antisozialen und Bösen“ (2004a:12) Diese Konnotation des französischen Begriffes *sorcellerie* findet im frankophonen Westafrika weitgehenden Konsens, so auch in Benin. Darüber hinaus ist die Ebene eines *common sense* jedoch schnell verlassen. Sobald es um konkrete Praktiken, Zuschreibungen oder gar Definitionen geht, eröffnet sich ein weites Feld teils divergierender Anschauungen, Kenntnisse und Einschätzungen. Dies gilt auch für die Bezeichnung *sorcier* (frz.: Hexer) oder *sorcière* (frz.: Hexe). Der beninische Pfarrer und Exorzist Gilbert DAGNON betont:

„Le mot sorcier est devenu un terme paradygmaticque aux multiples connotations, désignant tout aussi bien le simple devin que le prêtre féticheur, le tradi-praticien que celui dont on dit qu’il va aux nuits de sabat” (1999:30).

Auch wenn die Zuschreibung Hexer oder Hexe (*sɔɔra*) somit sehr vage ist, teilten die meisten Befragten ein Grundverständnis über zentrale Eigenschaften, Fähigkeiten und Motive.³⁷⁹ Demnach kann jeder Mensch ein oder eine *sɔɔra* sein, egal ob er im Alltag zudem als Taxifahrer, Händlerin oder Politiker bekannt ist. Als wesentlicher Unterschied zu Geistern kann also bereits festgehalten werden, dass die Fähigkeit des Hexens physisch reale Menschen mit übersinnlichen Kräften zugesprochen wird, welche sie auf einer metaphysischen Ebene einsetzen. Diese Gabe ist meist angeboren.

Die Fähigkeit des Sehens wird generell all jenen zugesprochen, die im okkulten Universum operieren, also auch Hexen und Hexern. Das Wissen wird häufig in nächtlichen Träumen über verstorbene, sehende Familienmitglieder übertragen. Einige Befragte thematisierten Fälle, in denen nicht-sehende Personen erst im Erwachsenenalter zwanghaft in den Kreis der Hexen und Hexer gezogen worden seien. Diese Aufnahme in den Hexenzirkel finde vornehmlich außerhalb der Dörfer im Busch statt. Den Zielpersonen werde dabei von Hexen und Hexern die Gabe vermittelt, sehend zu werden. Ein Seher erklärte, dass die Vergrößerung der Mitgliederzahl dabei ein wichtiges Motiv darstelle, denn mit der Anzahl von Hexenwesen steige deren Kraft, kollektiv zu agieren (Gusi, PEL,

³⁷⁹ Wie mehrfach angedeutet, führt die ungleiche Verteilung von Geheimwissen (u. a. in Abhängigkeit vom Initiationsgrad, Alter oder Geschlecht) zu Variationen in der Zuschreibung von Eigenschaften und Motiven der Hexenwesen. Im Folgenden liegt eine Beschreibung häufig aufgetretener Kernaspekte vor.

020205). Die gescheiterte Abwehr des Eintritts eines Erwachsenen in die Hexenwelt trat häufig als Erklärungsansatz für Selbstmorde auf. Im Gegensatz zu Geistwesen und spirituellen Mittlerpersonen wird Hexen und Hexern (*sɔɔwa*) von allen Befragten eine kollektive Organisation in hochgradig hierarchisierten und sehr komplexen Geheimgesellschaften (frz.: *Associations de sorciers*, Yom: *sɔɔwa kɔɔruŋ*) zugesprochen.³⁸⁰ Hier treffen ethnienübergreifend Männer und Frauen zusammen, die übernatürliche Kräfte besitzen und zahlreichen Interviewten zufolge untereinander einen unwiderruflichen „Pakt des Bösen“ geschlossen haben. Er beinhaltet die Obligation, der Gruppe regelmäßige Menschenopfer zu erbringen. Es handelt sich dabei um eine Form spiritueller Anthropophagie, denn ‚gegessen‘ werden bei den regelmäßigen Treffen nicht reale Körper, sondern die *double* (*bəy-nɛŋa*) der Opfer. Wie einleitend beschrieben, handelt es sich dabei um das unsichtbare ‚Doppel‘ eines Menschen, das sich mit seinem spirituellen Schatten vergleichen lässt. Es ist vielen Interviewten zufolge nicht zu verwechseln mit der menschlichen Seele, die zur letzten Ruhe in die Ahnenpfünde und zu Gott einkehrt. Das *double* wird im Yom auch *nər-nɛm nər* genannt (*nər-nɛm*: Fleisch, *nər*: Mensch), im französischen Sprachgebrauch *viande*. Diese symbolische Assoziation mit einer wichtigen Grundsubstanz des menschlichen Körpers akzentuiert die lebensspendende Bedeutung dieses ‚Doppels‘. Denn der Verzehr eines *double* führt zum realen Tod seines Besitzers oder seiner Besitzerin, sofern kein Gegenzauber stattfindet.³⁸¹

Das minutiös stratifizierte System der Geheimbünde ist durch ein starkes Machtgefälle gekennzeichnet, an dessen Spitze jene regieren, die die meisten Menschenopfer vorweisen können. Die Begleichung der ‚Fleischschuld‘ stellt eine ultimative Mitgliedspflicht dar: Man isst gemeinsam, und wie im ‚realen‘ Leben werden Essensgaben durch obligatorische Gegengaben beglichen. Ein plastisches Bild lieferte mir dazu Zahia: Hexerei sei wie eine *tontine* (Sparclub, siehe Kap. 3.2.3.7). Habe man sich einmal engagiert (also den Pakt mit dem Bösen geschlossen), müsse man Beiträge leisten. „Der Unterschied ist allerdings, dass du sterben kannst, wenn du nicht mitspielst, das ist vielleicht noch schlimmer als der soziale Tod, der dich erwartet, wenn du bei der Dorf-*tontine* nicht deinen Pflichten nachkommst“ (Zahia, BG, 020214).

³⁸⁰ Der in Südbenin praktizierende Pfarrer und Exorzist Gilbert DAGNON, der die Existenz von Geheimbünden als ein Faktum beschreibt, nennt folgende Landeszone als Hauptsitze mächtiger Bünde: Calavi, Hêvié, Allada, Adjohoun, Dassa und Comè (1999:38). Seher/innen im Norden betonten mir gegenüber, Geheimgesellschaften gebe es überall im Lande.

³⁸¹ Auch zu Menschenopfern am profanen Leib kursieren im Kontext von *sorcellerie* Gerüchte. Sie betreffen vorrangig die Tötung von Menschen zwecks Nutzung ihrer Organe für rituelle Zwecke und werden vor allem Yoruba aus dem südlichen Nigeria zugeschrieben.

Die Mitglieder von Geheimbünden verfügen über unterschiedliche Kräfte und Machtpotentiale. Anders als beispielsweise auf Ebene der Dorfpolitik gelten bei den befragten Sehern und Seherinnen solche Bünde als die mächtigsten, in denen Frauen und Männer gemeinsam agieren und Frauen das höchste Amt bekleiden, den Vorsitz als *sɔ-saawa* (Hexer/Hexen, Oberhaupt). Yacoubou und Baawa erklärten mir, die Bünde seien vergleichbar mit der weltlichen Sozialstruktur. Jedes Mitglied habe eigene Dispositionen und spezifische Pflichten. Es gebe „Mächtige, weniger Mächtige, Reiche, weniger Reiche und Arme, (...) Streit, Heiraten, Geburt und Tod“ (BG, 010718). Ein wesentlicher Unterschied sei, dass es gute Menschen, aber keine guten *sɔwa* gebe (ebd.). Verbreitet war die Auffassung, dass *sɔwa* Geheimsprachen beherrschen und die Kraft der okkulten Koranlektüre besitzen.³⁸² Sie verfügen über ‚vier Augen‘, sind also sehend wie *taara* (sehende Mittlerpersonen). Sie kennen die Geheimnisse des Busches und Zutaten für *gris-gris*. Obwohl *sɔwa* vornehmlich Böses verrichten, wurde ihnen von einigen Sehern und Seherinnen zudem die Eigenschaft als „Hüter der mächtigsten Glückszauber“ zugesprochen, was von der Vielfalt ihrer Macht zeugt.³⁸³ Sie können Kontakte zu Ahnen und Ahninnen, bösen *djin* oder *diablen* aufnehmen und mit ihnen kooperieren. Wie mir vielfach berichtet wurde, wird bei der Zuschreibung als *sɔra* zwischen Sehern und Seherinnen mit hexerischen Kräften und solchen Hexen oder Hexern unterschieden, die *nɔr-bɛɛ* (Mensch, böse) sind. Diese Personen verrichten seit ihrer Geburt ausschließlich Böses. Sie praktizieren im Geheimen und bieten keine weiteren Dienste an, so dass ihre Identifikation schwierig ist.

Wie verlaufen hexerische Praktiken und welche Motive stehen dahinter? Als grundlegendes Anliegen wird *sɔwa* zunächst die erwähnte, ständige Suche nach Opfern zugesprochen, mit denen sie ihre ‚Fleischschuld‘ gegenüber den Geheimbünden begleichen und deren Verzehr ihre Kraft steigert. Trotz der Eingebundenheit in einen kollektiven Bund, in dem sie ihren persönlichen Rang stetig neu erkämpfen müssen, unterstellten viele Interviewte *sɔwa* einen hohen Individualismus: Sie können beispielsweise den Verdacht von sich auf andere *sɔwa* lenken, indem sie diese bei der Opferfamilie denunzieren. Das hohe Konfliktpotential zwischen Opfern und *sɔra* erfährt somit seine Fortschreibung in ausgeprägten Konkurrenzverhältnissen zwischen einzelnen *sɔwa*. Die Gewissheit der Interviewten um eine ausgeprägte Zielgerichtetheit, mit der *sɔwa* re-

³⁸² Wie in Kap. 4.1.1 angedeutet, wird dabei bspw. die Sure Yassin rückwärts geschrieben, die Tinte abgewaschen und weiterverarbeitet (etwa als Getränk oder Zutat für einen *gris-gris*).

³⁸³ Die Gesprächspartner gehörten den ethnischen Zugehörigkeit Fulbe, Lokpa und Ani an.

regelmäßige Opfernahmen durchführen, begünstigt die alltägliche Angst vor Angriffen. In der sozialen Praxis führt diese Angst unter anderem zu Meidungsstrategien: Da *sowa* ihre Opfer häufig im eigenen familiären Kreis suchen, wird beispielsweise die Einheirat fremder Personen gemieden und eine Allianz mit vertrauten Familien bevorzugt. Wie sich unten zeigen wird, gehen Gefahren für Leib und Seele jedoch weit über den familiären Kontext hinaus – nicht nur durch Schadenszauber oder Wiedergänger/innen, sondern auch durch hexerische Motive wie Neid, Gier oder Schuldbegleichung. Hexer und Hexen können ihre Opfer auf einen Schlag töten oder sie langsam aussaugen. Hier tritt das Motiv des Vampirismus auf: Blut stellt im Kontext von Okkultismen eine der wichtigsten Flüssigkeiten dar, was seine rege Präsenz bei Opferzeremonien und Exorzismen erklärt. Besonders Kinder werden häufig Opfer vampiristischer Übergriffe, da ihr Blut als rein gilt, womit große Kraft assoziiert wird. Ihnen wird das Blut ausgesaugt, bis der leere Körper erkrankt oder stirbt.³⁸⁴

Erneut tritt hier die starke Physis hervor, mit der okkulte Praktiken das unmittelbare Wohlbefinden des Einzelnen beeinflussen können. Wie angedeutet, unterscheiden sie sich tagsüber in nichts von ‚herkömmlichen‘ Menschen, nur Sehende können sie erkennen. Nachts hingegen verlässt ihr *double* den Körper und sie ziehen umher auf der Suche nach Opfern. Auch Seher/innen können, wenn sie nicht genug Kraft besitzen, Zielscheibe ihres Treibens sein. Als persönliche Schutzprodukte wurden mir diverse *gris-gris* gezeigt (u. a. in Form von Gürteln, Ringen, Getränken oder Pulvern). Böse *sowa* benutzen Medien, um sich ihren Opfern zu nähern: Sie können sich in Chamäleons, Kiesel, Insekten, Vögel oder Schlangen verwandeln, aber auch geschlechtsübergreifend die Gestalt einer Frau oder eines Mannes annehmen. Als beliebter nächtlicher Treffpunkt der *sowa* gelten Bäume. Diese ‚Hexenbäume‘ sind der Bevölkerung bekannt und stellen Tabuzonen dar. Wenn es dunkel wird und auf dem Hof beim Schein des Feuers oder einer Petroleumlampe Geschichten erzählt werden, breitet sich ein großer Fundus an Erzählungen aus, in denen von mutigen Kontrahenten, Hexenfeuern und nächtlichen Hexenflügen in riesigen, unsichtbaren Flugzeugen berichtet wird.³⁸⁵ Niemand, so der Pfarrer und Exor-

³⁸⁴ Besonders eindrücklich finden sich Vampirgeschichten und Reflexionen zu deren historischem Gehalt bei WHITE (2000a, 2000b).

³⁸⁵ Der Zusammenschluss als ‚Reisegruppe‘ erhöht die Sicherheit des Einzelnen, da in vereinter Kraft gegen Fallen angegangen werden kann, die von Weisenräten oder Sehern und Seherinnen aufgestellt werden. Eine unter Letzteren kursierende Geschichte behandelt eine Begebenheit, bei der die Nachtwächter des realen Flughafens von Niantougou (Togo) Motorengeräusche eines startenden Flugzeuges vernahmen. Sie meldeten den Vorfall, man glaubte ihnen nicht. Erst als sich der Vorfall wiederholte und auch die Vorgesetzten zu Zeugen wurden, rief man auf internationaler Ebene mächtige *taara* zusammen. Sie fanden heraus, dass die Piloten männliche Hexer und die Flugzeuge unsichtbar seien.

zist Gilbert DAGNON, bezweifle im Land „die Existenz nächtlicher Hexenflüge“ (1999:47). Yacoubou erzählte, die Hexenfeuer seien für jedermanns Auge sichtbar in dem Moment, wo die *sɔwa* sich versammeln. Man höre Flötentöne und spüre ihre Anwesenheit, wenn man nachts an einem Versammlungsort vorbeigehe:

„Es ist ein schlimmes Gefühl, die Angst packt dich, es ist exzessiv heiß dort, (...) deine Haare stellen sich auf und du kannst vor Schreck wie gelähmt sein, obwohl du schnell verschwinden solltest. Im Busch kann man nachts am Fuße dieser Bäume Stimmen hören, Gelächter und Schreie, sogar Applaus, ohne jemanden zu sehen“ (Yacoubou, BG, 010728).

Die *sɔwa* frequentieren zudem ätherische, außerhalb der Dörfer liegende Märkte, auf denen sie das Fleisch ihrer Opfer verkaufen und kaufen. Mir wurde von wahren Fleischorgien berichtet, wobei es sich abermals um imaginäres, synonym für ‚*double*‘ verwendetes und für das unsehende Auge nicht wahrnehmbares Fleisch handle. Eine Seherin aus dem Dorf Pélébina berichtete, dort könne man Blut und Köpfe, Glieder, den Nacken oder auch das Geschlecht von Opfern kaufen, also Teile des menschlichen *doubles* erwerben, ohne selbst zu töten. Der anschließende Verzehr verleihe Kraft. Der männliche Penis etwa diene Hexern als Flöte, mit deren Gesang sie ihren Aufbruch von Hexen- und Hexerversammlungen zu ihren düsteren Feldzügen oder den Abschluss einer Opfernahme untermalen würden (Amina, PEL, 050106). Je eingehender man sich mit dem Thema beschäftigt, als desto umfangreicher offenbart sich der/dem Forschenden das Spektrum hexerischer Ambitionen und Wirkungsfelder. Ihre Motive und Praktiken, zu denen vor allem das Töten ihrer Opfer durch spirituelle Anthropophagie zählt (also das ‚Essen des *double*‘), lassen sich trotzdem bündeln. Die folgende Auflistung umfasst Aspekte, die von Personen verschiedener Sprachzugehörigkeiten im vornehmlich dörflichen Kontext genannt wurden und erhebt selbstverständlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit:

Motiv	Aktion
Beitragsleistung	Erfüllung der ‚Fleischschuld‘ gegenüber einer Geheimgesellschaft.
Racheakt	Tötung von Sehern /Seherinnen (<i>taara</i>), die versuchen, ein Opfer zu retten.
Neid	Tötung eines Nächsten, weil er/sie in materieller Hinsicht mehr besitzt.
Gier	Tötung, um das <i>double</i> (oder Teile) gegen Geld auf nächtlichen Hexenmärkten zu verkaufen.
Kraftgewinn	Opferung eines <i>double</i> an böse <i>djin</i> oder <i>diables</i> , die zum Lohn die Macht der/des <i>sɔra</i> steigern.
Schuldbegleichung	Begleichung von Gaben (<i>doubles</i> zum Verzehr durch andere <i>sɔwa</i>) mit Gegen Gaben.

Persönliche Motive	Tötung eines Nächsten, weil die Person stört, gehasst wird o. ä.
Prestigegewinn	Tötung von <i>taara</i> oder anderen Personen zur Steigerung von Macht und Prestige im Geheimbund (Aufstieg im Rang).
Verteidigung	Tötung als Abwehr eines Angriffes durch z. B. <i>gris-gris</i> .

Tab. 17 Motive und Tätigkeitsfelder von *sowa* (Hexen und Hexern)

Es zeigt sich, dass Motive hexerischer Praktiken weit über die Opfernahme zur Beilegung der besagten ‚Fleischschuld‘ gegenüber den Geheimbünden hinausgehen können. Sie generieren nicht zuletzt aus der ständigen Interaktion der Akteure und Akteurinnen religiöser Felder: Beispielsweise rächen sich *sowa* an feindlichen Sehenden oder verteidigen sich gegenüber Angriffen aus eigenen Reihen. Sie können aus Neid und Habsucht handeln, um ihr ökonomisches oder symbolisches Kapital zu erhöhen. Schließlich werden ihnen sehr persönliche Motive zugesprochen, darunter Tötungen von Personen, die von ihnen (im alltäglichen Leben) gehasst werden oder die sie „stören“. Zwar können manche *sowa* konsultiert werden, doch werden Personen, denen hexerische Kräfte zugesprochen werden, nicht nur im Alltag gemieden, sondern oft auch aktiv bekämpft. In diese kritischen und gefährlichen Auseinandersetzungen sind nicht nur Seher/innen und die Bevölkerung involviert, sondern (wie oben beschrieben) auch Geister, die über Fetische präsent sind. Sie können in Form von Gewittern, tödlichen Bienen Schwärmen oder auch als Wirbelsturm intervenieren. Selbst Gott, die Ahnen und Ahninnen erhalten bei der Bekämpfung von *sowa* in manchen Erzählungen Akteursstatus:

„Wenn A ein Hexer ist und B nicht, kann B einen *gris-gris* einsetzen. Da Hexer oft mit Geistern kooperieren, kann auch A Fetische einsetzen und es kommt zum Kampf. (...) Viele Fetische haben dämonische Kräfte und es gibt Verträge, die mit den Ahnen und den Lebenden geschlossen werden. Ihre Kraft verstärkt sich durch Opfer, bei denen Invokationen gesprochen werden und viel Blut fließt. (...) Der Seher opfert zum Beispiel ein rotes Huhn, schlägt es gegen einen heiligen Stein und sagt, verrichte deine Arbeit. Das Huhn stirbt und er zieht sich zurück. Dann erledigt der Fetisch den Rest bis zum Tod (...). Die Macht verlässt ihn durch die Intervention der von Gott unterstützten Ahnen. Sie können Gegenattacken durchführen. Wenn das Opfer unschuldig ist, schützen es die Ahnen und wenden den *gris-gris* ab. Es wird leiden, aber nicht sterben. Wenn es aber ein böser *sowa* war, wird er getötet. Danach kommt der Entsender des Fetisches zurück mit einem weißen Huhn und Hirsebier oder ähnlichen Opfergaben und spricht dadurch seinen Dank aus“ (Yacoubou, BG, 041009).

In diesem Fallbeispiel sind wesentliche Akteursgruppen religiöser Felder in die Bekämpfung von Hexerei involviert: Opfer, Seher/innen, Geister, Gott und Ahnen beziehungsweise Ahninnen. Die Annahme eines ständigen Dialoges zwischen diesen Instanzen findet sich nicht nur in Zentralbenin, sondern beispielsweise auch im Nachbarland Niger, wie der folgende Bericht des Sehers Al-Kassoum belegt, mit dem sich mein Mann

in der Hauptstadt Niamey unterhielt. Al-Kassoum beherrscht die Orakelkunst, kann also ‚hellsehen‘. Der Vater dieses circa 50-jährigen Mannes ist ein Targui, seine Mutter eine Haussa.

„Ich bin ein Seher. Sicher, es gibt eine Art Kollaboration zwischen Hexern und jenen, die die Kauris lesen, denn wir alle kommunizieren mit den Geistern. Aber wer wird sich schon selbst als Hexer bezeichnen? Wer schaufelt sich selbst sein Grab? Wir Seher wissen allerdings, wer welche Kräfte hat. Im Niger gibt es ein jährliches Treffen der größten Hexer des Landes, und da kommen wir auch hin. Sie besprechen die Zukunft des Landes. Du siehst, alles ist eng verstrickt“ (Al-Kassoum, NIAM, 020217).

Das Zitat belegt, wie hochgradig vernetzt Akteure und Akteurinnen religiöser Felder auch in Nachbarländern agieren, ohne dass sich Hexer und Hexen dabei in der profanen Welt zu erkennen geben. Al-Kassoum spielt darauf an, dass die Identifikation als Hexe oder Hexer für die betreffende Person einen tödlichen Ausgang nehmen kann („wer schaufelt sich selbst sein Grab?“). Sie wird also buchstäblich den Teufel tun, sich als solche kenntlich zu machen. Gleichsam ist nichts gefährlicher, als einer Person diese Fähigkeiten öffentlich zuzuschreiben. Denn Hexereivorwürfe führen sehr schnell zur Vertreibung der mutmaßlichen *sowa* aus dem Dorf und ihre Rache ist vorprogrammiert. Hier erschließt sich eine weitere Ebene, auf der Hexereivorgänge die alltägliche soziale Praxis beeinflussen: Sie betreffen nicht nur Opfer, Mittler/innen und Täter/innen, sondern darüber hinaus das gesamte Umfeld dieser Personen. Zudem erfolgt ihre Abwendung nicht nur in der Defensive, sondern auch prophylaktisch durch die rege und kostenträchtige Nutzung eines breiten, landesweit genutzten Repertoires an schützenden Praktiken. Welche Wellen Hexereiverdächtigungen auf Dorfebene schlagen können, beschreibt zu Benin ALBER (2001) anhand eines Fallbeispiels und interpretiert den Vorfall als Ventil für mehrere latente Konflikte (ebd:160f).³⁸⁶

Abschließend sei ein Beispiel für Hexereiangriffe genannt. Diese Technik schilderte mir die 64-jährige Seherin Amina aus Pélébina. Interessanterweise war das Vorgehen darüber hinaus auch Fon-Priestern im Süden des Landes bekannt. Der Hexer oder die Hexe bedient sich zweier Chamäleons. Eines wird getötet, das andere unbemerkt neben dem Opfer positioniert. Dieses zweite Chamäleon nimmt die Farbe seiner Kleider oder Haut an. Anschließend wird es zu einem weiteren Medium gebracht, dessen Gestalt das Opfer annehmen soll (z. B. ein Lamm). Hat es dessen Farbe angenommen, wird es an

³⁸⁶ Es handelt sich dabei um klassische Konfliktfelder, die man in nahezu jedem zentralbeninischen Dorf antrifft und die am Beispiel des Dorfes Tebo aufgezeigt werden: Generationskonflikte, Auseinandersetzungen zwischen Rückkehrern und Alteingesessenen, machtpolitische Streitigkeiten zwischen Amtsinhabern und schließlich Spannungsfelder zwischen innovativen bzw. ‚unpolitischen‘ Bauern.

einen heiligen Baum (Yom: *ɾɔkɔ*) gebunden und das Opfer (bzw. sein *double*) verwandelt sich in das Lamm.³⁸⁷ Mit anderen unsichtbaren Mitgliedern des Hexenbundes werden Blätter verbrannt und eine rote *amiwɔ* (zäher Brei) zubereitet. Zu diesem Zeitpunkt kann das Opfer noch durch Seher/innen gerettet werden, die den *sɔwa* Opfertgaben bringen. Wenn die *sɔwa* akzeptieren, geben sie ihnen eine in Blätter gehüllte Pfote des zuerst getöteten Chamäleons. In einem Fallbeispiel wurde eine junge Frau mit dem Sud der Blätter geheilt. Die Pfote, so Amina, habe dazu geführt, dass sich das zweite transformierte Tier wieder in ein Chamäleon zurückverwandelt habe (PEL, 011023). Die Kosten betragen fünf Flaschen Gin, ein mittelgroßes Lamm und umgerechnet 85 Euro. Die Gesamtsumme von rund 97.500 CFA (149 €) entspricht drei durchschnittlichen Bruttomonatseinkommen der Teilnehmerinnen an der Verlaufsstudie.³⁸⁸ Auch Übergriffe von so genannten Wiedergängern und -gängerinnen sind für deren Opfer, sollten sie überleben, mit Heilkosten verbunden.

Die Macht der Wiedergänger/innen (kpim-yeeta)

Dabei handelt es sich um Personen, die eines unnatürlichen (erzwungenen) und damit zu frühen Todes starben, ihren Seelenfrieden nicht finden und über die Macht verfügen, aus dem Reich der Toten zurückzukehren (*ɣayərmə kum*: Kraft; Tod).³⁸⁹ Sie sind nicht zu verwechseln mit Scheintoten, die beispielsweise von Voudou-Priestern nur unvollständig getötet und als Arbeitssklaven missbraucht werden. Dieses Motiv der Zombies findet auf dem afrikanischen Kontinent besonders im Kontext der Hexerei-Moderne-Debatte (vgl. Kap. 1.2.4) und in Analysen von Horrorfilmen rege Beachtung. NYAMNJOH (2005) etwa berichtet von *nyongo*, einer verbreiteten Form der Hexerei in Kamerun, die Zombifizierung begünstige. Sie biete Individuen und Gemeinschaften die Möglichkeit, neue Antworten auf plötzliche Todesfälle zu finden. Den Tätern oder Täterinnen werde unterstellt, den plötzlichen Tod eines oder einer Nächsten herbeigeführt zu haben und die Körper der Opfer auf unsichtbaren Plantagen durch versklavte Fronarbeit auszubeuten

³⁸⁷ Das Motiv ‚Opferdouble am Baum‘ begegnete mir oft. Auch ein Dolmetscher des IMPETUS-Projektes wurde laut seinen eigenen Erzählungen und Einschätzungen anderer Dorfbewohner von neidvollen Kontrahenten verhext und wäre fast gestorben. Den Berichten zufolge wurde sein Tod dadurch verhindert, dass ein Seher sein *double* in einem Baum nahe seines Wohnortes Doguè fand, ihn befreite und bis zur vollständigen Genesung betreute.

³⁸⁸ Mittelwert aus 367 Erhebungstagen, Datensatz A, siehe Tab. 8.

³⁸⁹ In der frz. Übersetzung bleibt der Aspekt der Kraft erhalten (*décès forcé*); im Deutschen am ehesten: forcierter Tod. Der natürliche Tod hingegen wird *Cansawa kum* genannt (Yom: Gott, Tod).

(ebd.:241f).³⁹⁰ Zombisierung wird hier vor allem als Erklärungsdiskurs für Wandel interpretiert und in einen engen Bezug zur Arbeitsmigration und dem Verschwinden von Menschen aus Dörfern in Städte gestellt.³⁹¹

Im vorliegenden Kontext liegt, zumindest in der Yom-Etymologie, der Akzent besonders auf der Wiederkehr: Wiedergänger/innen (*kpim-yeeta*) sind gestorbene Menschen, die aus ihrer Leiche (*kpim*) herausgehen (*yeeta*). Die Übersetzung mit dem deutschen Begriff Wiedergänger/in ist trügerisch, da sie im deutschen Volksglaube mit Untoten assoziiert wird, die beispielsweise in der Gestalt des Werwolfes Berühmtheit erlangten. Im beninischen Kontext handelt es sich um Wesen, die sich in Form ihres *double* frei und ätherisch bewegen. Es herrschten unterschiedliche Meinungen darüber, ob sie sich dabei eines realen Körpers bedienen oder als ätherische Wesen auftreten. Das Motiv des Mediums (Beispiel Werwolf) trat ebenso wenig auf wie das ihrer Verdienstung als Zombies. Laut der Fulbe sprechenden und international anerkannten Seherin Lara sind Wiedergänger/innen keine Hexenwesen, verfügen aber durch ihre besondere Position über spirituelle Kräfte. Sie gehen (Freundschafts-)Beziehungen mit lebenden Sehern oder Seherinnen ein und können mit ihnen bei der Durchführung des Sühnemordes kooperieren. „Bei mir kehren sie abends ein, um zu duschen. Morgens riecht man noch ihr Parfüm. Wir unterhalten uns nicht, aber sie wissen, dass sie sich bei mir ausruhen können“ (Lara, Bass, 020114). Mein Kollege Nassirou Bako-Afrifari betonte in einem Interview, im „Land der Bariba und Dendi“ existiere diese Form nicht, sie sei aber im Süden sehr verbreitet. Eine Erklärung für das verbreitete Wissen zu dieser Gruppe in Bougou und Umgebung könne die geographische Nähe des Dorfes zu Nagot-Völkern sein, die eng mit den im Süden verbreiteten Yorubavölkern verwandt sind (Bako, Köln, 040627).

Das Ableben von Wiedergängern und -gängerinnen muss nicht bewusst herbeigeführt worden sein. Entscheidend ist die Involvierung Dritter bei ihrem frühzeitigen Ableben. Der Mord kann auch durch die harmlose Verwendung okkultur schützender Praktiken eingetreten sein, die indirekt zum (tödlichen) Schaden der Person geführt haben. Einigkeit herrscht darüber, dass Wiedergänger/innen Gerechtigkeit und Sühne fordern. Oft handle es sich um Kleinkinder oder Säuglinge, deren Tod eine unnatürliche Ursache zu-

³⁹⁰ Unerwähnt bleibt hier, dass derlei Motive bereits im 19. Jahrhundert von Missionaren beschrieben wurden. Ein Beispiel aus dem karibischen Voodoo findet sich bei RALUSHAI et al. (1996:224f). Sie beschreiben die Gestalt der *sefi*: Lebende Tote, soziale Nicht-Wesen, die über Hexerei zu nächtlicher Zwangsarbeit missbraucht werden.

³⁹¹ Zur Thematik siehe diverse Artikel in WENDL (2004a). Zum Kannibalismus als Radikalisierung des Bösen siehe BEHREND: „Während Hexen nur einmal töten, töten Kannibalen zweimal: das erste Mal, indem sie eine Person verhexen und töten, das zweite Mal, indem sie den Toten auferstehen lassen, um ihn dann zu kannibalisieren (...) indem sie Zombies, tote Lebende, erzeugen, um sie ein zweites Mal zu zerstören, zu fressen“ (ebd. 2004:171).

geschrieben werde. Wie zu Übergriffen durch Geistwesen beschrieben (4.1.3.1), sind Kinder besonders häufig Opfer unnatürlicher Todesursachen. Bereits die Geburt stellt eine höchst präkäre Situation dar: Hier entscheidet sich nicht nur, ob beispielsweise ein neues Hexenwesen die Welt erblickt. Auch der Prozess der Niederkunft stellt einen Nährboden für Angriffe durch böse Geister und Hexerei dar, da viel Blut fließt und diese Flüssigkeit ein zentrales Element darstellt, das Böses anzieht. Zudem darf der Ehemann weder anwesend sein noch sieht er das Kind, bevor es an die Brust kommt. Da weibliche Hexen ihre Macht über die Muttermilch übertragen, kann der Ehemann einer Hexe die gemeinsamen Nachkommen nur dann vor der Hexenwerdung retten, wenn er ihnen vor der ersten Stillung ein spezielles Produkt verabreicht.

Kinder bedürfen also einerseits eines besonderen Schutzes und können andererseits sehr gefährlich sein, wodurch ihnen eine wichtige Position im kostenträchtigen Wettstreit innerhalb religiöser Felder zukommt. So stellt auch die Verfolgung von so genannten Kinderhexen in Benin ein aktuelles Phänomen dar, das Vernetzungen mit dem Phänomen der Wiedergängerei aufweist. Ein Beispiel für die hohe Brisanz des Themas stellen weltweite Meldungen in den Medien dar, die ab Juli 2005 von Ritualmorden an Kinderhexen im nördlichen Benin berichten.³⁹² Die Verurteilung eines Kindes zur Hexe geht häufig mit dem Todesurteil einher. Es genügt, dass ein Kind als Sterngucker (Kopf nach oben) beziehungsweise mit den Füßen, den Schultern oder dem Gesäß zuerst zur Welt kommt.³⁹³ Die Hinrichtung eines solchen Kindes erfolgt über Anbinden an einem Baum und Schädelzertrümmerung, Ertränken oder Vergiftung.

Relevant sind diese Ritualmorde an Neugeborenen im Vorliegenden deshalb, weil sie die Angst verständlich machen, die bei vielen Müttern zum Kauf von Schutzobjekten führt. Sie beinhaltet nicht nur die Furcht vor dem Verlust des Kindes, sondern auch die

³⁹² Siehe bspw. Internet-Zeitschriften wie *La Conscience*, *Irinnews*, *afrik.com* oder *Point Final*. Als Täter/innen wurden vornehmlich Angehörige der Gruppen Baatonou, Boko und Fulbe genannt. In Abidjan (Elfenbeinküste) wurde im April 2005 eine ganze Schulklasse angeklagt, die *double* von drei Lehrern ‚gegessen‘ zu haben (Voxdei 2005, „Phénomènes occultes: Mangeurs d’âme“, <http://www.bethel-fr.com/afficher_info.php?id=13227.210> [03.11.2005]). Siehe zudem OUIINSOU (2002:18f). Zu Kinderhexen im Kongo siehe bspw. Filip DE BOECK (2004:31f). Ein informatives Genre stellen die zahlreichen Horrorfilme dar, in denen so genannte Videohexen auftreten (darunter „End of the Wicked“ von Helen Ukpabio, Nigeria 1999).

³⁹³ Als weitere Opfergruppen werden in den Presseberichten Kinder genannt, die vor dem achten Lebensmonat keine Zähne bekommen haben, deren Mutter bei der Geburt stirbt oder deren erster Zahn am Oberkiefer erscheint. Bei der gelindesten Sanktion, der Aussetzung im Busch, werden Opfer häufig von Passanten oder Passantinnen gefunden. OUIINSOU führt als weiteres Beispiel einen Bariba-Jungen an, der mit den Füßen zuerst als jüngerer Bruder eines Zwillingspaars zur Welt kam (2002:19). Laut IRIN (2005) gibt es inzwischen mehrere NRO, die hoch frequentierte Häuser für die kleinen überlebenden ‚Hexen‘ und ‚Hexer‘ eingerichtet haben (La Conscience 2005, „Sorcellerie et infanticide rituel dans le nord du Bénin. Le drame des enfants "mal nées““, <http://www.laconscience.com/article.php?id_article=1945> [02.11.2005]).

Sorge, es könne sich in ein Hexenwesen verwandeln oder sterben und als sühnende/r Wiedergänger/in zurückkehren. Beliebte Schutztechniken sind unter anderem Bäder in geheimnisvollen Suden oder die Einritzung eines schwarzen Puders in die Haut. Diese weit verbreitete Technik kann lebenslange Narben hinterlassen, was abermals auf die plakative Verkörperlichung verweist, mit der die Präsenz spiritueller Kräfte bereits kleinsten Kindern buchstäblich auf den Leib geschrieben wird. In einem Fallbeispiel bestand das Puder aus einer Mischung von Anteilen des Stachelschweines (*Ιγχνπέμυα*, siehe Anhang 6.3.6, Abb. H)) und pflanzlichen Beisätzen. Es kostete 25.000 CFA (38 €). Derlei Schutzstrategien sind nur über die Hilfe von Sehern oder Seherinnen möglich, die in ihrer Mittlerfunktion an der Schnittstelle profaner und religiöser Felder agieren.

4.1.3.4. SEHER/INNEN (*TAARA*)

Seher und Seherinnen (*taara*) nehmen bei den vorliegenden Betrachtungen eine zentrale Position ein: Sie agieren an der Schnittstelle sozialer, ökonomischer und religiöser Felder und stehen dabei in direkter Interaktion mit Laien, Geistern, Hexenwesen, Wiedergänger/innen, Ahnen und Ahninnen. Als unabhängige Kleinunternehmer/innen antworten sie auf punktuelle, unmittelbare Nachfragen von Laien (Bevölkerung) mit einem breiten Angebot an Dienstleistungen gegen materielle Entlohnung. Magische Handlungen werden in ihren Händen zu einem käuflichen Gut.

Taara stehen untereinander in einem Konkurrenzverhältnis, dessen ständige Macht- auslotung durch religiöse Arbeitsteilung in Form hochgradiger Spezialisierung und durch einen vornehmlich verdeckten Umgang mit persönlichem Geheimwissen aufrechterhalten wird. Folglich herrscht unter Laien keinerlei Konsenswissen bezüglich ihrer hochgradig heterogenen Techniken und der Beschaffenheit ihres Könnens. Die Wahrung des individuellen Berufsgeheimnisses begünstigt ihre absolute Kontrolle über Ressourcen und Produktionsmittel (z. B. Spezialwissen, Techniken) und trägt damit zum Erhalt ihrer (Vormacht-)Stellung als individuelle Monopolisten bei. Der Grad ihrer Fähigkeiten und Erfolge wird dabei bestimmt durch ihre Reputation und dürfte sehr unterschiedlich sein. Es liegt nur eine sehr geringe Preisregulierung vor, denn die Kosten für Opfergaben oder Preise für Heilmittel variieren je nach Nachfrager/in, Schwere des Falles, Reputation des Sehers oder der Seherin und anderen Kriterien. Trotzdem zeigt sich, dass Laien oftmals sehr hohe Opportunitätskosten auf sich nehmen, das heißt sie geben manchmal sehr viel (auf), um okkulte Hilfestellungen in Anspruch zu nehmen.

Der Mangel an Transparenz ihrer Praktiken ermöglicht Sehern und Seherinnen individuelle Profitmaximierung, die sich durch deren ausgeprägte Verschleierung hervorragend in die umgebende Sozialstruktur einfügt: Wohlstand wird verborgen erwirtschaftet und akkumuliert. Die meisten mir bekannten Seher und Seherinnen sprachen nur ungern über ihre Verdienste und erst nach längerer Bekanntschaft berichteten sie, dass sie ihr Geld vornehmlich im Ausland oder in Städten, auf jeden Fall aber außerhalb des Dorfes investieren. In einigen Punkten ist ein Vergleich zwischen beninischen *taara* und Bourdieus kategorieller Einordnung von „Zauberern“ möglich, die er in seinen *Texten zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (postmortem hrsg. von EGGERS/SCHULTHEIS 2000) vollzieht.³⁹⁴ Zauberer sind demnach unabhängige Unternehmer, die Techniken der Körper- und Seelenheilung praktizieren und sich in ein explizites Verkäufer-Kunden-Verhältnis stellen (ebd.:84f). Allerdings gilt für Benin nicht, was BOURDIEU anlehndend an Max Weber bezüglich des Kundenkreises von „Zauberern“ konstatiert. Es trifft nicht zu, dass in Benin ein/e *taara* seine oder ihre „(...) Kundschaft bevorzugt unter den Bauern und ganz allgemein bei den Bevölkerungsgruppen mit dem geringsten kulturellen Kapital“ findet (ebd.:85). Vielmehr werden Dienste von *taara* klassen- und schichtunabhängig auf allen Ebenen der Bevölkerung in Anspruch genommen, den Staatspräsidenten und den Gemüsehändler gleichermaßen eingeschlossen. Sie benutzen dabei kein einheitliches Werkzeug, bekleiden kein Amt und erbringen „(...) ihre Dienste außerhalb jeder allgemein anerkannten Institution, häufig auch heimlich“ (ebd.:36).

Der Aspekt der Heimlichkeit verstärkt die alltägliche Marktunsicherheit im Bereich spiritueller Dienstleistungen. In Hinblick auf die Informationsökonomie und mit RÖSSLER formuliert bedeutet dies, „(...) dass keine perfekte Information über die multiplen Umstände vorliegt, die das Verhältnis von Angebot und Nachfrage prägen. (...) Marktinformation lässt sich dabei unterteilen in Information über Preise und Information über Qualität.“ (2005:81). Auf ökonomische Funktionsweisen und Konsequenzen der „versteckten Handlungen“ (ebd.:83) von *taara* und damit verbundene, „asymmetrische Informationen“ (ebd.:82) gehe ich ausführlich in der Konklusion ein. Hier sei zunächst festgehalten, dass die Praxis von *taara* deutlich marktökonomische Züge trägt. Bevor ich dieses Phänomen innerhalb der Ökonomie des Okkulten verorte, möchte ich zunächst konkrete Eigenschaften und Tätigkeitsfelder vorstellen, die *taara* zugeschrieben werden

³⁹⁴ Bourdieus teils unzureichende Differenzierung zwischen „Propheten“ und „Zauberern“ erschwert allerdings den Vergleich. Zudem werden Religion und Magie in deutlicher Dichotomie betrachtet (z. B. ebd.:64). Das Erkenntnisinteresse ist m. E. vornehmlich an dem Machtkampf und Herrschaftsverhältnissen zwischen Kirche und Prophetie ausgerichtet.

oder von denen sie selbst berichten. In der Fremdzuschreibung durch Außenstehende unterscheiden sich *taara* von medizinischen Heilern und Heilerinnen (*bεertəwa*) durch ihren Besitz übersinnlicher Kräfte (*fənəm*).³⁹⁵ Kommuniziert man in der Landessprache Französisch, dominieren wie oben geschildert die Termini *charlatan*, *marabout*, *gris-grisseur* und *féticheur* (vgl. Kap. 1.2.4) Anerkannte muslimische Geistliche mit seherischen Kräften nannten sich *Alpha*. Häufig begegneten mir Personen, die sich selbst Heiler/innen (*bεertəwa*) nannten und gleichzeitig als *taara* für ihre magischen Kräfte konsultiert wurden. Das offizielle Auftreten als Heiler/in birgt nicht nur Schutzfunktionen (siehe Hexenverfolgungen, Kap. 4.1.1), sondern trägt auch zur Aufrechterhaltung der Verschleierung persönlicher Kompetenzen und Praktiken bei. Zudem ist der Grad spiritueller Fähigkeiten nicht statisch, sondern im Laufe eines Lebens wandelbar. Auch in Behandlungsverläufen sind die Grenzen fließend und werden Techniken kaum konkret benannt, was erneut auf den hohen Grad an Geheimnis (*assiri*) und Tabu (*cərya*) verweist. Wie schwierig eindeutige Zuschreibungen sind, schildert Yacoubou:

„Ein *charlatan* ist ein Hexer mit dem wichtigen und einzigen Unterschied, dass er nicht das menschliche *double* ist. Aber gib nicht zu viel auf die Bezeichnungen. Da wirklich gefährliche Kräfte im Verborgenen walten, machen sie oft wenig Sinn. Nirgends sind die Grenzen durchlässiger als in dieser Domäne“ (Yacoubou, BG, 051008).

Diese „Durchlässigkeit der Grenzen“ eröffnet eine breite Palette möglicher Techniken. Zu einer Form der Basiskommunikation fast aller konsultierten Seher/innen (*taara*) gehört das Orakelwesen. Es lässt sich ebenso wenig wie Schadenszauber als Hexerei bezeichnen, wie dies SIGNER (2004) übergreifend für Westafrika tut. Ein einfaches Orakel ist bereits für 3.000-5.000 CFA (4,60-7,60 €) erhältlich. Beliebte Hilfsmittel bei dem Blick in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft von Klienten oder Klientinnen stellen Spiegel dar. Das Orakel kann durch den Wurf von Kaurischnecken, Steinen oder Plastikugeln geschehen, in den Sand gezeichnet oder auch in Wasser gelesen werden.³⁹⁶ Lara verwendet vorzugsweise ein Pendel, dessen Ausschlag ihr umgehend verrät, wo das Problem ihrer Kunden oder Kundinnen liegt. Bei Laras Pendel handelt es sich um eine lange Radioantenne. In einer Konsultation griff sie nach deren Ausschlag erregt in einen Sack, holte ein schwarzes Puder heraus und leckte daran, um anschließend in Trance zu fallen. Das anschließende Gespräch mit mir führte sie als Medium eines *djin* (Geistes).

³⁹⁵ Auch bspw. in der Lokpa-Sprache wird begrifflich zwischen medizinischen Heilern und Heilerinnen (*fətu*), Hexern, Hexen (*ifəleu*) und Seher/innen (*nalaa*) unterschieden. Besitzen letztere hexerische Kräfte, werden sie *tuu* genannt.

³⁹⁶ Die von mir beobachteten Orakel erreichten dabei nicht die außerordentliche Komplexität, die das berühmte Fâ-Orakel im Süden des Landes bereitstellt (siehe dazu bspw. DAGNON 1991:11f, SANNY 2002:26f).

Dabei musste ich u. a. einen glatten, grauen Stein festhalten. Mein rechter Schuh wurde mehrfach auf einen *gris-gris* gelegt, neben dem eine Kaurischnecke lag. Plötzlich sprang Lara auf und begann, den *gris-gris* stürmisch und spuckend mit einem Faden zu umwickeln. Im Endergebnis las sie im Stein die Opferforderung eines weißen Huhnes, damit meine Arbeit geschützt sei (BG, 020114).

Eine etwas schaurige Anekdote stellt unsere erste von mehreren aktiven Sitzungen dar. Laras Pendel prophezeite mir ein anstehendes Problem in Form eines Unfalles. Sie riet mir zu einem Schutz-*gris-gris* in Form eines Oberarmreifes für umgerechnet 22 Euro. „Wenn du eine Reise antrittst, so trage ihn in der Nacht davor. Brennt er, darfst du nicht fahren“ (Lara, Bass, 010125). Zweieinhalb Wochen später hatte ich einen relativ schweren Autounfall. Der *gris-gris* hatte mich nicht gewarnt, weil ich ihn in der Nacht vor der Abreise nicht trug. Lazarin, ein anderer Seher, sagte mir später, einen *gris-gris* solle man ernst nehmen, sonst könne er sich gegen einen wenden – sprich, es könne nicht ausgeschlossen werden, dass der *gris-gris* an dem Unfall beteiligt gewesen sei (Lazarin, Pele, 02028). Von ähnlich mulmigen Erlebnissen kann wohl jeder berichten, der in dieser Domäne die Grenze des bloßen Beobachtens überschritten hat (vgl. bspw. DE ROSNY 1999). Ich erzähle diese Anekdote deshalb, weil sie einen Einstieg in den Kreislauf der Investitionen und Reinvestitionen beschreibt, in den man sich durch die Konsultation spiritueller Mittlerpersonen begibt. Denn nach dem Autounfall riet mir Lara zu weiteren Opfern und bot mir weitere, mächtigere *gris-gris* an, die dementsprechend teurer gewesen wären. Als andere Alternative wurde mir in einer ähnlichen Fallgeschichte die Versöhnung mit den Geistern genannt, die in den Herstellungsprozess eines ‚zornigen‘ *gris-gris* involviert waren. In beiden Fällen dürfte für viele Betroffene die Notwendigkeit eines weiteren Engagements auf der Hand liegen.

Alle mir bekannten Seher/innen stehen in engem Kontakt zu Geistern und/oder sehenden Ahnen und Ahninnen, die über Orakel angerufen werden. Sie helfen bei der Verortung von Krankheiten und Problemen, aber auch bei der Identifikation von schuldigen Hexenwesen, die eine Attacke auf Distanz planen oder durchgeführt haben. Wie im vorherigen Kapitel beschrieben, steigt damit ihre Gefahr, selbst zum Hexereiopfer zu werden. Die individuelle Abwendung von Gefahren erfolgt durch regelmäßige Schutzopfer und allerlei Produkte, darunter Pferdeschwänze oder in Tierhäute geschnürte pflanzliche Mixturen. Ein beliebter Aufenthaltsort von Geistern sind Parfümflaschen, wie sie der Seher Zakari in seiner Kultstätte aufbewahrt.



Abb. 32 Parfümflaschen: Teil der Kultstätte und Aufenthaltsort von Geistern

Die Anordnung der Flaschen wird von den Geistern diktiert, der Tonständer (rechts) dient als Kerzenhalter. Während der Sitzungen können sich ihre Positionen ändern und Zeichnungen auf dem sandigen Boden entstehen, deren Bedeutung geheim blieb. Zakari lebt im Dorf Fouboussi und gehört zur ethnischen Gruppe der Ani. Er ist berühmt für seine Fähigkeit, Hexereiopfer zu heilen. Dazu arbeitet er eng mit ‚seinen‘ Geistern zusammen, die den Geruch des Parfüms lieben und von ihm *djin* genannt werden.³⁹⁷ Sie nennen ihm Rezepte für Schutzprodukte gegen Hexerei, darunter der *gris-gris dupurha zeraṅaô* – ein trinkbares Gegengift im Falle eines Schlangenbisses durch ein transformiertes Hexenwesen.³⁹⁸ Ein fein bearbeiteter Büffelschwanz dient ihm zur Reanimierung Verhexter, die im Sterben liegen.³⁹⁹ Der Einsatz von Masken als Mittlerpersonen, Entlastungszeugen oder -zeuginnen und exekutive Kräfte findet in Zentralbenin im Gegensatz zum Süden oder zu Nachbarregionen in Burkina Faso oder Nigeria keine Beachtung. Weit verbreitet ist hingegen das Schrein- und Altarwesen.⁴⁰⁰ Worou, ein Seher aus Bou-

³⁹⁷ Das Parfüm der Marke *bintou* begegnete mir oft im okkulten Kontext. Den Sehern zufolge handelt es sich um einen Pflanzenextrakt, den ein Sudanese besaß, der mysteriös für mehrere Monate aus seinem Haus verschwand. Am Tag seiner Rückkehr hielt er die Blüte der Pflanze in seinen Händen, eine Gabe der *djin*. Die Fläschchen finden sich auf ordinären Wochenmärkten und kosten circa 600 CFA (0,90 €).

³⁹⁸ Eine andere Variante desselben Produktes wird in ein Tontopf gefüllt und unter dem Haus begraben, um Hexen und Hexer von Angriffen abzuhalten. Wichtige Zutaten sind dabei Senfwasser, Senf, ein totes schwarzes Huhn und verschiedene Wurzeln (*doo-bərəyər, fanouhou, wamperhu*) und Blätter (*tchérémpéni, abakosseḡou*), die sich nicht näher auf Französisch bzw. Deutsch bestimmen ließen.

³⁹⁹ Wenn ein Notfall zu ihm gebracht wird, nimmt er den Schwanz und schlägt die Luft um das Opfer ‚frei‘, bevor er mit der eigentlichen Arbeit beginnt.

⁴⁰⁰ Ein anschauliches Zeugnis gibt Phylliss GALEMBO (Hg.) in seinem Bildband „Divine Inspiration. From Benin to Bahia“ (1993) von Schreinkulturen im nigerianischen Benin City (Yoruba, Edo) und Brasilien. Eindrückliche Beachtung finden Dämonologien und Maskenbünde im Katalog zur Ausstellung *Africa Screams* (WENDL 2004a).

gou und ebenfalls Ani, arbeitet eng mit Geistern zusammen. Wie auf dem Foto ersichtlich, versinkt sein Opferaltar nahezu in einer Ansammlung aus Federn und Blut von Perlhühnern, Hähnen und Hühnern sowie diversen kleinen Objekten.⁴⁰¹



Abb. 33 Altar eines Sehers (Bougou)

Auch Worou verwendet *bintou*-Parfüm und zudem ein Glockenpaar, um die Geister zu rufen. Wie Zakari oder Baawa vollzieht er seine Orakel auf einem weißen Tuch,⁴⁰² manchmal aber auch auf einer Ziegenhaut. Wenn das Problem über das Kauri-Orakel erkannt wurde, fordert Worou vom Klienten Opfergaben (im Fallbeispiel einen roten Hahn und Hirsebier). In einer zweiten Sitzung kippt er einige Tropfen des Alkohols auf den Altar, schächtet den Hahn und fängt das aus dem Hals strömende Blut in einer Kalebasse auf. Danach klebt er einige Federn mit Blut auf den Altar und spricht in Wechselfolge mit dem niederknienenden Kunden beschwörende Gebete. Anschließend werden Kopf, Füße, Flügel, Leber und Eingeweide des Tieres zubereitet und von Kindern gegessen. Am Schluss sagen anwesende Kinder „*Cansawa ciri*“ (Gott nehme das Opfer an), Worou und sein Kunde antworten „*Amin*“ (Amen). Es folgt eine langwierige dritte Sitzung, in der die nötigen Schutz-*gris-gris* hergestellt werden – unter anderem aus dem Kopf einer Viper (Anhang 6.3.6, Abb. I), den Worou auf dem folgenden Foto bespricht.

⁴⁰¹ Darunter: Münzen, Tonscherben, Glaskugeln und Vogelschnäbel.

⁴⁰² *kpεεεya*: Traditionell gewebtes Tuch. Die Farbe weiß symbolisiert nicht nur Milde und Religion, sondern stellte bereits in vorkolonialer Zeit die Farbe von Festtagsgewändern dar. Die Verwendung des Stoffes wird den Sehern und Seherinnen von den Geistern angeraten.



Abb. 34 Invokationen mit Viper bei der Herstellung eines *gris-gris*

An dieser Stelle sei betont, dass *taara* häufig als Beschützer/innen und Retter/innen angesehen werden. Sie treten dann in Aktion, wenn die westliche Medizin (Biomedizin) an ihre Grenzen stößt. Wie sich in den folgenden Kapiteln zeigen wird, können ihre Behandlungen langwierig und teuer sein, besonders wenn es um Enthexungen und Geister-austreibungen geht. Auch der Schutz vor Angriffen und die Suche nach Glück bei der Arbeit oder in der Liebe können empfindlich das monatliche Budget der Klienten und Klientinnen belasten. Da in der Suche nach Schutz Verwandtschaft und Familie eine zentrale Rolle spielen, möchte ich auf diesen Punkt kurz eingehen, bevor in Teil 4.2 finanzielle Ausmaße von Investitionen in magische Praktiken aufgezeigt werden.

4.1.4. VERWANDTSCHAFT, FAMILIE UND HEXEREI

In den engen Bezügen zwischen Okkultismen und Verwandtschaft kreuzen sich besonders eindrücklich alltägliche und spirituelle Lebenswelten in ihrer untrennbaren Verschränkung. Wie bereits dargestellt, findet Hexerei im Sinne von *soyv* vornehmlich im familiären Kreise statt – ein Phänomen, das auch GESCHIERE zu den Maka in Kamerun als „*lien étroit*“ beschreibt (ebd. 1995:16). Begründungen meiner Gesprächspartner und -partnerinnen verweisen auf mehrere Zusammenhänge: Die einen betonten, die physische und soziale Nähe zwischen Verwandten begünstige die Durchführung der sukzessiven Zerstörung; man kenne die Eigenarten des Kontrahenten und wisse, wo man ihn zu fassen kriege; die anderen, darunter besonders Seher/innen, sahen eher einen Zusammenhang mit dem Pakt des Bösen:

„Wer sein eigenes Kind oder eine eigene Mutter opfert, der bricht mit allen irdischen Konventionen, der erfüllt den wahren Pakt des Bösen und löst sich von grundlegenden weltlichen Normen. Besonders das erste Opfer gegenüber einer Geheimgesellschaft muss immer ein Angehöriger sein. Wenn man einmal drin ist, dann können durchaus auch andere als Opfer dienen“ (Lara, BG, 020114).

Hier zeigt sich erneut die Heterogenität des Untersuchungsfeldes, denn Lara gehört der Gruppe der Fulbe an und führt keine so deutliche Trennung zwischen Hexerei und Schadenszauber durch, wie sie im Yom vorliegt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Trennung von allen Yom-Sprechenden vollzogen wird, denn alle Gesprächspartner/innen (besonders in Bougou) beherrschen mehrere Sprachen und haben häufig Eltern verschiedener ethnischer (und sprachlicher) Herkunft. Eine kategorische und generalisierende Übertragung sprachlicher Konzepte auf den Sprachgebrauch und die Repräsentation lokalen Wissen erweist sich unter diesen Bedingungen erneut als problematisch. Übergreifend wird die Opferung des eigenen Kindes oder eines engen Verwandten einhellig als Akt des Bösen eingestuft. Zu Benin im Allgemeinen betont der Geistliche MEGNIGBETO, dass dieses höchste Opfer den Austritt aus der Geheimgesellschaft verhindere. Wer eine derartige Tat vollzogen habe, sei für immer mit dem Bösen verbunden, sein Herz werde zu Stein und seine „Rückkehr“ sei ausgeschlossen (2002:15).⁴⁰³

Es wurde bereits dargestellt, inwiefern Polygynie innerhäusliche Konflikte begünstigt (Kap. 3.1.1). Die Frage der Gleichbehandlung von Nebenfrauen stellt einen häufigen Streitpunkt dar und zählt zu zentralen Beweggründen für Schadenszauber und Hexereiangriffe. Damit konform berichteten besonders Frauen aus polygynen Ehegemeinschaften von innerfamiliärer Hexerei und Schadenszauberei. Häufig trat dabei das Motiv des Neides auf. So auch bei Rafiatou, die bereits in Kapitel 3.2.3.3 als wohlhabende Zwischenhändlerin vorgestellt wurde. Rafiatou vergibt auf Märkten Kredite und verdient an einem Markttag im Durchschnitt den stattlichen Nettogewinn von 3.100 CFA (4,70 €). Unweigerlich führte unser Gespräch über ihren Handel irgendwann zu Problemen, die ihr Ruf als gut verdienende Geschäftsfrau mit sich bringt.

„Ich habe zwei Nebenfrauen. Wenn ein Mann bei uns nur eine Frau hat, werden seine Eltern sagen, dass sie ihn beherrscht und er kein echter Mann ist. Danach geben sie ihm eine Frau, ob er will oder nicht. Ich bin das beste Beispiel dafür, was dann passiert. Schon zum dritten Mal haben sie mir die Hexerei geschickt, bloß weil sie nicht so erfolgreich sind. Ich bin krank, ich kriege schlecht Luft und habe überall eitrige Pickel gekriegt, auf ein Mal. Das ist ein häufiger, erster Angriff durch Hexerei und im Krankenhaus wissen sie direkt,

⁴⁰³ Bei KLEIN findet sich eine Assoziation mit Besitz: „ (...) Hexen und Hexer [können] nur Mitglieder ihrer eigenen Familie töten (...) – nur sie sind ihr Eigentum (...)“ (2005:172). Dieser Bezug fand in den vorliegenden Befragungen keine Bestätigung. Hier zeigt sich erneut, wie wenig Konsens in der Wissensverteilung und innerhalb von Erklärungsdiskursen vorliegt; es ist von tragender Bedeutung, mit *wem* und *wo* man sich über diese Dinge unterhält.

das ist keine Krankenhaus-Krankheit. Es brennt und tut weh. Wenn du dich nicht behandeln lässt, kann es dich töten. (...) Der Neid, davon gibt es zu viel heutzutage. Als alle noch Bauern waren, existierte das auch, weil Neid nicht nur mit Geld zusammenhängt. Aber nicht so wie heute. Die Hexerei nimmt parallel zur Ungleichheit zu“ (BG, 010208).

Interessant ist Rafiatous Assoziation, mit der sie die Konjunktur der Hexerei in direkten Zusammenhang mit der fortschreitenden Ungleichheit im Zugang zu ökonomischem Kapital stellt. Wo Geld als Medium eine tragende Bedeutung in der Etablierung von Sozialbeziehungen erhält und die Emergenz von Wohlstandsgefällen begünstigt, fungiert Hexerei als eine mögliche Strategie, das materielle Gleichgewicht wieder herzustellen und damit letztendlich soziale Kohäsion zu fördern.

Um weiteren Hexereiangriffen zu entgehen, wählt Rafiatou die Strategie, weit von ihrer Ursprungsfamilie zu leben, denn das minimiere das potentielle Aufkeimen von Neid bei Geschwistern und Cousins. Außerdem könne man sonst kein Geld akkumulieren – „bei dir zu Hause wirst du geschöpft wie ein Brunnen“ (ebd.). Langfristig stelle Migration aber keine Lösung dar, denn Hexerei sei ortsungebunden und existiere überall. Wie bereits erwähnt, begünstigt innerhäusliche Angst vor Schadenszauber und Hexerei die Bildung von Fronten zwischen Frauen mit ihren jeweiligen Kindern (Kap. 3.1.3) und die Aufrechterhaltung strikt getrennter Kassen (Kap. 3.2.2).

Darin, dass nicht verwandte Nebenfrauen sich gegenseitig über die Mithilfe von vermittelnden Sehern oder Seherinnen verhexen können, zeigt sich erneut, dass eine kategoriale Trennung zwischen Schadenszauberei und Hexerei im Yom zwar möglich ist, in anderen Sprachen und der multiethnischen Realität jedoch häufig aufgelöst wird. Fest steht, dass schadensbringende okkulte Praktiken nicht nur innerhalb der Blutsverwandtschaft, sondern auch im erweiterten familiären oder außerfamiliären Rahmen stattfinden. Gleichzeitig wurde mir mehrfach versichert, dass *soyv* (Hexerei) nur selten zwischen Personen stattfinde, die gleicheltrig seien, was im lokalen Kontext zu den stärksten sozialen Bindungen zählt (*même pere, même mère*). Auch dies verweist auf die hohe Heterogenität lokaler Einschätzungen bezüglich möglicher Korrelationen zwischen Hexereivorkommen und Beziehungsintensität. Ungleich häufiger waren Fallgeschichten, in denen sich Hexer oder Hexen (*soowa*) und Seher/innen (*taara*) gegenseitig oder untereinander

über schadensbringende Techniken und Mittel angriffen oder testeten.⁴⁰⁴ In solchen Geschichten treten Neid, Konkurrenz und Machtgefälle auch im außerfamiliären Kontext auf den Plan, wie es in der Literatur zu anderen afrikanischen Kontexten und vor allem zu urbanen Räumen mehrfach beschrieben wurde.⁴⁰⁵ Die ausschließliche Assoziation zwischen Hexerei und Verwandtschaft (siehe bspw. KLEIN 2005) kann meines Erachtens für den vorliegenden Untersuchungsraum nur begrenzt aufrecht erhalten werden, da sie Phänomene ausblendet, die der Angst vor Verhexung eine verschärfte Tragweite verleihen: „Die Gefahr lauert überall“, wie es Zahia ausdrückte (BG, 010212). Denn *sowa* agieren nachts im Geheimen und sind ständig auf der Suche nach neuen Opfern, die, so verschiedene Gesprächspartner/innen, auch außerhalb der Verwandtschaft gefunden werden.

Hexer und Hexen (*sowa*) führen meist ein Leben, das sich bestenfalls dadurch von anderen unterscheidet, dass sie für heilende oder seherische Kräfte bekannt sind. Nur Sehende erkennen sie als solche. *Sowa* heiraten, pflügen tagsüber ihre Felder, gebären Kinder oder verkaufen Obst. Befragte Seher/innen waren sich darin einig, dass Hexen das *double* ihres Ehemannes im Inneren ihres Geschlechts aufbewahren würden, so dass er ihnen (auch in Haushaltsbelangen) absolut hörig sei. Hier verbirgt sich eine interessante Assoziation zwischen dominanten, emanzipierten Frauen und dem gärenden Hexereiverdacht: Wie mir vielfach bestätigt wurde, begegnet eine Frau, die bei haushaltsinternen Entscheidungen das letzte Wort behält, eher der Gefahr, verhext zu werden, als eine Frau, die sich anderen Haushaltsmitgliedern unterordnet. Und so spielen bei der Wahl von Ehepartnerinnen für Söhne nicht nur Interessen an der Etablierung sozialer Netzwerke zu den angeheirateten Familien eine Rolle. Es ist auch die Angst davor, sich eine solche Hexe ins Haus zu holen, die Väter davon abhält, ihren Söhnen die Heirat mit einer Unbekannten zu bewilligen.

⁴⁰⁴ Eine Seherin berichtete bspw. folgende Anekdote: „Ich saß mit anderen Männern auf dem Markt von Bougou und hielt eine Kalebasse Hirsebier in den Händen. Ich spürte auf einmal, dass etwas in mein Bier gefallen war, ein Kieselstein oder so etwas. (...) Anstatt das Getränk auszuschütten, trank ich. Einige Minuten später überfiel mich dieses Unwohlsein, dann wurde meine Atmung schwer bis zu dem Tag, an dem mich das Unwohlsein zu Boden riss. (...) Nach einigen Behandlungen ging es besser. Ich ging zu einem anderen *charlatan*, der die Ursache (...) herausfand. Es war ein anderer *charlatan* gewesen, der meine Fähigkeiten testen wollte und mein *double* angegriffen hat; und hätte ich keine Behandlung gekriegt, wäre ich gestorben. (...) Bis heute bin ich schwach“ (Minou, BG, 020118).

⁴⁰⁵ Frühe Beispiele finden sich u. a. bei VERHAEGEN (1967:561f) zum Kongo oder TRONCHON (1974:358f) zur malgaschen Rebellion von 1947. Zur Loslösung von Hexerei von der Verwandtschaft siehe auch GESCHIERE (1995) zu den Maka in Kamerun, DE BOECK (2004) zur „Magie des Krieges“ oder BUIJITENHUIJS (1995) zu Rebellen, die im Tschad mit Hexerei gegen politische Eliten angehen.

Zusammengefasst bestehen zwischen Familie, Verwandtschaft und Hexerei enge Bezüge. Die Angst davor, zum Hexereioffer zu werden, gärt besonders im innerfamiliären Kontext, weil Hexer und Hexen hier intensiv Opfer zur Begleichung der Fleischesschuld (Kap. 4.1.3.3) suchen. Neid wird durch enge Interaktion, wie sie im Haushalt auftritt, begünstigt. Gegner/innen der individuellen Kapitalakkumulation eines oder einer Einzelnen finden sich nicht nur außerhalb der Familie, sondern vor allem auch unter einem Dach, was besonders auf polygyne Familien zutrifft.

Die ungleiche Verteilung von Geld begünstigt Hexerei und andere okkulte Praktiken wie Schadenszauberei. Gleichzeitig sind diese Praktiken teuer, oftmals sogar sehr teuer. Die Steigerung von Wohlstand erweist sich als ein gefährliches Unternehmen, dessen Risiken seitens der lokalen Bevölkerung nicht nur durch Strategien wie reziproke Umverteilung begegnet wird, sondern auch durch regelmäßige Investitionen in schützende okkulte Praktiken und Objekte. Dieser rege Geldfluss in Okkultismen fördert den erwähnten Marktcharakter, den Interaktionen und Strategien innerhalb religiöser Felder aufweisen. Diese grundlegenden Zusammenhänge des Wirkungsspektrums von Geld und Hexerei sind Gegenstand des letzten Teils der vorliegenden Arbeit.

„Religiöse Einstellungen sind nicht nur ein schlichtes Epiphänomen ökonomischer Tiefenstrukturen, sondern sie können (...) selbst zu einer treibenden Kraft ökonomischer Rationalisierung werden – eine ‚Vernunft‘ (...), die der *Praxis* entspringt“ (EGGER et al. 2000a:155).

4.2. OKKULTE ÖKONOMIE

„Hexerei, das ist vor allem eine Geldaffäre“, resümierte meine Bekannte Sarah ihre Ausführungen zur Rolle des Bösen in der beninischen Gesellschaft (Abomey, 020131). Sarah ist eine Fon sprechende Christin und führt in Abomey, der berühmten Wiege des Vodoun im Süden des Landes, ein prosperierendes Hotel. In ihrer Eigenschaft als erfolgreiche und allein stehende Geschäftsfrau stellt sie ein Paradeopfer für Neid und Hexerei dar. Wie einleitend erwähnt, ist Sarah die einzige Person, die in Gesprächen über Okkultismen angab, nicht und niemals in Schutzobjekte gegen Hexerei und/oder Schadenszauberei zu investieren. In dem folgenden Gespräch verriet mir Sarah (S) das Geheimnis ihres Erfolges:

S.: „Die Hexerei, das ist überall das Gleiche. Wir wachsen mit der Angst auf (...). Die Kinder haben das im Kopf, und so geht es immer weiter. Dann musst du dich schützen. Du bist drin und kommst nicht mehr raus und zahlst und zahlst. (...) Wenn du einmal drin bist, dich und deine Kinder schützen willst, werden sie dein Geld essen. Anstatt deinen Weg zu gehen, wirst du arm. Dein Geld geht in den Kauf von Schafen, in Konsultationen und *gris-gris*. Das alles steigert deine Angst, schwächt dich, macht dich misstrauisch gegenüber deinem Nächsten. Die Angst wird uns von den Großeltern übertragen, und deshalb gibt es Hexerei überall in diesem Land, egal welche Herkunft, egal welche Religion.“

K.: „Bist du denn dann nicht besonders gefährdet als reiche Geschäftsfrau?“

S.: „Ja, sicher, denn heute bin ich reich und damit eine große Ausnahme. Der Neid ist gefährlich hier in Afrika und kommt vor allem aus deinem Umfeld, aus der Familie. Ich habe mit dreizehn Jahren angefangen mit der Schneiderei. (...) Es ist jetzt (*Pause*) zwanzig Jahre her, 1982, als ich nach Spanien zu den Mönchen ging. Dort lernte ich den Wert der Arbeit mit meinen eigenen Händen kennen. Seitdem arbeite ich, ich errichtete eine kleine Hütte, pflanzte Bäume, und langsam entstand mein Hotel.“

K.: „Gibt es Neid in deinem Umfeld?“

S.: „Aber sicher.“

K.: Wie schützt du dich gegen diesen Neid?

S.: „Du verteilst. Dann lassen sie dich in Ruhe, wenn sie selbst profitieren. Gegen Nahrung, Unterbringung und finanzielle Unterstützung arbeiten sie für mich. Alle Leute, die du hier siehst, arbeiten für mich, mindestens fünfzehn Personen. Sie sind alle Mitglieder der mütterlichen oder väterlichen Linie. Ich sage ihnen, dass ich nicht an die *gris-gris* glaube und das beeindruckt sie. (...) In Afrika kannst du nicht alleine reich werden. Wenn du nicht mit der Familie teilst, wenn du sie vertreibst, werden sie dich nieder ziehen. So funktioniert das hier. (...) Ich gehe nicht aus, das hast du gesehen. Ich wohne im Herzen des Vodoun in

einem Land, das über die Hexerei funktioniert. Wenn du deinen eigenen Weg gehen willst unter diesen Umständen, dann steige nicht in den Teufelskreis aus Schutz, Anklage und Geld ein. Teile dein Gut mit der Familie und sprich niemals über deine Probleme. Und gehe nicht raus. Außer auf den Markt gehe ich nie in die Stadt. Denn Hexerei ist eine Geldaffäre und lauert überall. Nichts macht uns ärmer, als die Maschinerie der Hexerei“ (Sarah, ABOM, 020131).

Mehr Einkommen bedeutet also keinesfalls mehr Sicherheit, besonders dann nicht, wenn man im Alleingang akkumuliert. Sarah schützt sich vor familiärem Neid durch Umverteilung. Gefahren ‚von außen‘ begegnet sie, indem sie ihren Aktionsradius minimiert: Sie verlässt ihr Hotel nur, um schnell über den Markt zu huschen, wenn sich niemand anderes für die Einkäufe findet. Sarah spricht von einem „Teufelskreis“, der sich entfacht, wenn man damit beginnt, sich durch Investitionen in okkulte Opfer und *gris-gris* vor dem Bösen zu schützen. Die finanzielle Schwächung paart sich mit Angst und Misstrauen gegenüber den Nächsten. Nichts, so Sarah, mache ärmer als die Maschinerie des *azé* (Fon: polysemantischer Begriff für Hexerei, Zauberei). Auf meine Nachfrage hin präzisierte Sarah, sie meine damit nicht nur Schadensbringende Zauberei oder Hexerei,⁴⁰⁶ sondern auch diverse Formen des Schutzzaubers.⁴⁰⁷

Sarahs gewählte Metapher einer „Maschinerie“ verweist auf den systemischen Charakter des Okkulten und damit indirekt auf eine zentrale Aussage der vorliegenden Studie: Der Komplex aus Hexerei, Schutz- und Schadenszauber birgt systemische, ökonomische Prinzipien wie die Erzeugung von Wohlstandsgefällen, Patron-Klient-Verhältnisse, Investition und Inventar, Angebot und Nachfrage, Informationskosten und Ressourcenkontrolle.

Ein Ausstieg aus diesem Geschäft ist, wie das Fallbeispiel von Sarah zeigt, mit hohen Investitionskosten verbunden: Sie ist ständig darauf bedacht, alle Familienmitglieder an ihrem Wohlstand teilhaben zu lassen, meidet Freundschaften und lebt abgeschottet in ihrem „goldenen Käfig“, wie sie das eingezäunte, weitläufige Terrain ihres Hotels nennt. Wer erfolgreich sei und einen anderen Lebensstil bevorzuge, komme um Investitionen in Schutzobjekte nicht umhin und entscheide sich damit, „wie die meisten Reichen“, zur Teilnahme am okkulten Geschäft (ebd.). In erneuter Anlehnung an Bourdieus Terminologie zur sozialen Praxis (Kap. 1.2.3) versinnbildlicht das Beispiel von Sarahs ‚Einkerkerung‘ zum einen, wie schwierig ein Leben jenseits der strukturierenden Bezüge des Habitus ist, in dem die inkorporierte Erfahrung der Präsenz von Okkultismen für die meisten Beniner und Beninerinnen eine feste Verankerung erfährt. Zum anderen verweist die

⁴⁰⁶ *Azé de no du me*: Hexerei, die den Mensch isst (Fon).

⁴⁰⁷ Als Beispiel führte sie „*Azé de no hen xwe*“ an (Fon: Hexerei, die dazu dient, das Haus zu beschützen).

von Sarah versuchte Abgrenzung von herrschenden Prinzipien, die sie als „Teufelskreis“ bezeichnet, erneut auf die starke Physis und Materialisierung, mit der Okkultismen die Menschen prägen. Denn dazu bedarf eines nahezu kompletten, physischen Austritts aus dem Sozialgefüge, das ihren Rückzugsort umgibt. Allerdings schätzte auch Sarah Flucht im Falle schadensbringender Hexerei als keine endgültige Lösung ein, da diese raum- und zeitungebunden sei. Beide Optionen körperlicher Distanzierung (Rückzug oder Fortgang) beinhalten eine radikale Verkörperlichung des Habitus.⁴⁰⁸

Hexerei erweist sich als ein Teil des magischen Universums, das – wie oben gezeigt wurde – keinesfalls nur von destruktiven Kräften bewohnt wird. Sie ist untrennbar verwoben mit kohäsiven Kräften, die ebenfalls mit Kosten verbunden sein können: mit Heilung, Glückszauber, religiösem Rückhalt, weisen Blicken in die Zukunft oder Opferzeremonien, die das soziale Wir-Gefühl stärken können (ein Beispiel war der *cəməsə*-Ritus in Bougou [Kap. 4.1.1]). In den aufgezeichneten, alltäglichen Hexereidiskursen wird Hexen und Hexern (*sɔɔwa*) weniger das Motiv einer finanziellen Bereicherung zugeschrieben, sondern sie fungieren vor allem als die Inkarnation des Bösen, das sich über spirituellen Kannibalismus von der tödlichen Opferung ‚guter‘ Menschen nährt. Auch Klienten oder Klientinnen, welche die Dienste von Hexenwesen und/oder spirituellen Mittlerpersonen in Anspruch nehmen, um ein ökonomisch aufstrebendes Familienmitglied zu bremsen, verdienen bestenfalls indirekt: Sie müssen dafür bezahlen und profitieren in materieller Hinsicht höchstens von der Umverteilung des Reichtums durch das geläuterte Opfer. Es sind also vor allem Seher und Seherinnen, die nach meinen Beobachtungen den finanziell größten Profit einstreichen. Insofern lässt sich das Vorliegende nicht problemlos in das Diskursgefüge der „okkulten Ökonomie“ einfügen, das COMAROFF/COMAROFF (1999a) etabliert haben. Sie schreiben ihr einen transafrikanischen Charakter zu und definieren sie als

„(...) the deployment of magical means for material ends or, more expansively, the conjuring of wealth by resort to inherently mysterious techniques, techniques whose principles of operation are neither transparent nor explicable in conventional terms. These techniques, moreover, often involve the destruction of others and *their* capacity to create value. (...) Our primary concern here is to examine how (...) occult practices have come to be *imagined* in contemporary rural South Africa” (ebd.:297).

⁴⁰⁸ Trotzdem begegnet man immer wieder Geschichten, in denen Menschen aus Angst vor Hexerei flüchten bzw. migrieren. Zu Fallbeispielen siehe folgende sozialwissenschaftliche Arbeiten, die ebenfalls im IMPETUS-Projektrahmen entstanden: DOEVENSPECK (2005:54,58f) und BEINDRESSLER (2004:53) zu Migration, KLEIN (2005:183f) zu therapeutischen Wegen.

In dieser Definition legt das Autorenpaar den Akzent deutlich auf das Imaginäre. Afrikanische Beispiele für die Erzeugung von Reichtümern durch mysteriöse magische Techniken sind zahlreich und zeugen von einer Durchmischung diskursiver Elemente (Erzählungen) und Folgen wie Angst und Tod. Es wird berichtet von blutsaugenden Vampiren in Ost- und Zentralafrika, die beispielsweise als Prostituierte oder Feuerwehrmänner ihre Opfer einfangen, ihnen über Gummipumpen, Spritzen oder Lynchung das Blut aussaugen und es gegen viel Geld vertreiben (WHITE 2000a, 2000b).

Es geht um Gerüchte zu Organhandel für rituelle Zwecke oder um Kreaturen, die in Südafrika oder Kamerun willenlose Zombies produzieren und als Zwangsarbeiter/innen ausbeuten. Das Motiv des entführten Kindes, das auf magische Weise (als Zombie) für den Entführer Geld produziert, findet sich bereits im Yoruba-Theater der 1970er Jahre und erlebt in Westafrika eine rege Konjunktur in seiner Medialisierung über Videos, Comics und Kalenderblätter (vgl. BARBER 1982). Dämonisch und „in einer beeindruckenden Ikonographie des Ekels und Hässlichen“ (WENDL 2004b) werden dort Kinder in Geld spuckende Schlangen verwandelt oder gigantische Blutbanken und Reservoirs an Geld von geifernden Hexenmeistern verwaltet.⁴⁰⁹ Es geht um *magic money*, soziale Verwerfungen und die mystische Transformation menschlicher Körperteile in Geld.

Es ist nahe liegend, dass sich diese Phänomene hervorragend mit Globalisierungstheorien vereinen lassen, nach denen der weltweit entfesselte Kapitalismus und einhergehende Ausbeutungen und Armutsgefälle in den geschilderten Diskursen über das Böse ‚verdaut‘ werden. In Nigeria etwa gibt es eine immense Kluft zwischen der armen Bevölkerung und einer reichen, korrupten Elite, die im Rahmen des Ölbooms zu ‚unverdientem Reichtum‘ gelangt. In lokalen Diskursen geht es um die „magical allure of making money from nothing“ (ANDREWS 1997:3). Lokalität wird in einhergehenden Analysen dabei häufig zum Fragment, das Lokale wird globalisiert und umgekehrt. So unbestreitbar wichtig die ethnologische Beschäftigung mit Diskursen ist, so darf doch bei aller Abstraktion nicht vergessen werden, wie sich der alltägliche Umgang mit Okkultismen auf den ökonomischen Alltag des Einzelnen auswirkt. Sprich: Es fehlt an Fakten zur tatsächlichen Tragweite monetärer Investitionen in diesen Sektor – zu Investitionen im Kreislauf des „du bist drin und kommst nicht mehr raus und zahlst und zahlst“, wie es

⁴⁰⁹ KABOU vergleicht derartige Geschöpfe mit „Kreditgebern im Westen und den arabischen Ländern“ (1991:196). Sie zitiert Presseberichte aus Senegal und Elfenbeinküste, in denen regelmäßig von Männern und Frauen berichtet wird, die von Individuen betrogen wurden, die „angeblich aufgrund magischer Kräfte Banknoten vermehren können“.

Sarah ausgedrückt hat.⁴¹⁰ Es fehlt an Zeugnissen zur faktischen Ökonomie des Okkulten, die sich nur dann als okkulte Ökonomie bezeichnen lässt, wenn man diesen Begriff wie vorliegend dahin gehend erweitert, dass er nicht nur das Imaginäre, sondern vor allem auch die sichtbare, reale Praxis okkultur Betätigungsfelder umschreibt.

Denn Investitionen in den Schutz vor dem Bösen, in konstruktive magische Kräfte zur Erlangung von Prosperität und Gesundheit oder in die Austreibung des Bösen aus dem Körper eines oder einer Angehörigen werden auf allen Ebenen der Gesellschaft getätigt. Ähnlich wie im medizinischen Heilswesen sind Seher/innen häufig spezialisiert. Baawa etwa empfängt an Verrücktheit Erkrankte, deren Familien von weit her anreisen, um seine Dienste in Anspruch zu nehmen. Lara fährt quer durch Westafrika, um Frauen von ihrer Sterilität zu befreien und ihnen böse Geister auszutreiben. Im Regionalsurvey lagen 14 Prozent aller Arbeitsausfälle in Reisen für Zeremonien begründet, wobei die materielle Partizipation der Befragten an ‚traditionellen Riten‘, die mit spirituellen Opfern verbunden sind, innerhalb des Befragungsmonates ebenso hoch lag wie Investitionen in Taufen oder Hochzeiten.

Nach Begleichung der Reisekosten folgen weitere Ausgaben in der Regel nach der ersten Sitzung. Wie die meisten Seher/innen befragt Lara zunächst das Orakel, um Probleme zu verorten oder Krankheitsursachen zu identifizieren. Geister treten hinzu und fordern für den Behandlungs- oder Produktionsprozess Opfergaben: Kaurischnecken, Gin, Hühner oder auch ein Lamm. Konkrete erste Summen werden genannt, die für Ritus und Produktherstellung nötig sind. Die Sehende erhält einen ersten symbolischen Geldbetrag für die Dienste. Je nach Schweregrad kann der Prozess mit einer nächsten Sitzung abgeschlossen sein, aber auch Wochen und Monate andauern. Für eine Flasche ihres Fruchtbarkeitssaftes verlangt Lara die Hälfte des Gesamtbetrages, in einem aufgezeichneten Fall 28.000 CFA (43 €). Nur wenn es klappt, wenn sich die erwünschte Schwangerschaft einstellt, ist die andere Hälfte der fallspezifischen Gesamtsumme von insgesamt 56.400 CFA (86 €) zu entrichten (010125). Ähnlich dem Eid des Hippokrates, der deutsche Ärzte und Ärztinnen zur selbstlosen Hilfeleistung verpflichtet, fahren viele Seher/innen auch dann mit der Behandlung fort, wenn Kunden oder Kundinnen nicht ‚flüssig‘ sind:

⁴¹⁰ In vielen Werken taucht der Bezug zwischen Hexerei und Ökonomie auf, wird aber eher erklärungstheoretisch betrachtet. LUIG (1995) etwa beschäftigt sich mit der Kommerzialisierung von Heilungsprozessen im Kontext von Besessenheitskulten bei den Gwembe Tonga (Sambia). Doch selbst im Unterkapitel „Behandlungskosten“ findet sich keine einzige konkrete Zahl. Gleiches gilt für AUSTENs Aufsatz zur „Moralökonomie der Hexerei“ (1999) oder ONIBON (2001) und DELUZ (2001).

„Ich sehe, dass ein Mann verhext wurde. Ich sehe auch, dass seine Familie ihren letzten Centime dafür verwendet hat, ihn aus Togo hierher zu bringen, weil meine Freundin Sarah mich empfohlen hat. Ich weiß, dass der Mann sterben wird, wenn ich ihm nicht sofort helfe. Also helfe ich, und so stehen viele Rechnungen offen. Ich weiß ja, dass Sarah weiß (*Pause*) und sie wissen, dass ich mächtig bin“ (Minou, BG, 010129).

Eine wichtige Rolle bei der Festlegung von Preisen und Darlehen spielen persönliche Beziehungen und der Grad der Professionalität und Macht von Sehern und Seherinnen. Es ist unmöglich, einem Produkt einen festen Preis zuzuschreiben, da einhergehende Opfergaben variieren und es fallspezifisch zu teils eklatanten Unterschieden kommt. Allein im Bereich von Ausgaben für einen spezifischen Schutzzauber wurden Preisunterschiede von ein paar Cent bis hin zu 15 bis 457 Euro ermittelt, wie sich weiter unten zeigen wird. Trotzdem ist es möglich, sich anhand von Fallbeispielen eine grobe Vorstellung davon zu machen, wie viel Geld bei den alltäglichen Konsultationen seine Besitzer/innen wechselt. Prinzipiell gilt dabei: je reicher und mächtiger der Kunde oder die Kundin, desto aufwendiger und teurer sein/ihr Schutz, desto mächtiger und damit teurer der/die Spezialist/in. Lara schätzte die durchschnittlichen Monatsausgaben eines ‚einfachen‘ Bauern für Schutzzauber auf rund 2.000 – 5.000 CFA (3-8 €), also mehr Geld, als die Teilnehmenden der einjährigen Budgetstudie monatlich für Medikamente ausgaben. Die Ausgaben von Prominenten und Politikern, die ebenfalls zu Laras Klientel gehören, schätzte sie im Monatsdurchschnitt auf rund 80.000 CFA (122 €). Adressaten der Ausgaben sind Seher/innen, die das Geld (bis auf Ausgaben für Opferhühner etc.) vornehmlich abseits ihres Wohnortes investieren.

Mit dem Ziel eines konkreten Einblicks in monetäre Transaktionen innerhalb religiöser Felder folgen nun Beispiele aus der Praxis von Glück- und Schutzzauber, Konsultationen oder Austreibungen von Geistern und des Schutzes vor und der Austreibung von Hexerei.

4.2.1. GLÜCKS- UND SCHUTZZAUBER

Schutz- und Schadenszauber lassen sich schwer trennen, denn das Glück des einen kann zum Verderb des anderen führen. Dienste von schützenden *gris-gris* (*wuvuŋ*), die für ihre Träger/innen eine Wächterfunktion erfüllen, bergen auch für Anwendende Gefahren: Da sie eine Eigendynamik besitzen, können sie sich bei Missachtung gegen sie wenden, wie die lokale Interpretation meines Autounfalles gezeigt hat (vgl. Kap. 4.1.3.4). Anwendende können also auch Opfer ihrer eigenen *gris-gris* werden, die allgemein *tii kopə* (Mittel, töten) genannt werden. Die Palette von ‚Glücksbringern‘ ist groß. Häufig

bestehen sie aus einem Puder, einer Seife oder einem Getränk und sind somit zum einmaligen Gebrauch bestimmt, dessen Wirkung bereits beim ersten ‚Einlösen‘ des Schutzes nachlassen kann. Orale Einnahmen schmälern jedoch nicht prinzipiell Wirkungszeiten – ähnlich tödlichen Giften gibt es Mischungen, die zeitlich unbegrenzte Konsequenzen haben.

Tiu bedeutet nicht nur „Mittel“, sondern auch „Medikament“. Wie bereits erwähnt, bedeutet *tiu* auch ‚Medikament‘. Die synonyme Verwendung des Begriffes für biomedizinische und magische Heilmittel zeigt, welche unmittelbare und reale Effizienz Mitteln gegen Hexereiangriffen zugesprochen wird. Im okkulten Bereich kann es sich um *gris-gris* für den Schutzauber handeln (*ti-pəsəkau*: Mittel, Beschützer), aber auch um Mittel, die darauf ausgerichtet sind, Menschen zu schaden (*ti-beu*: Mittel, schlecht). Im Folgenden werden zunächst *gris-gris* (*wurwɔ*) vorgestellt, denen positive Zwecke zugesprochen werden.

4.2.1.1. GLÜCK, SCHUTZ UND ERFOLG DURCH SEIFEN, PUDER UND GÜRTEL

Die Seife *kabɛm̄a kpakpaṁ* etwa verspricht Glück, Erfolg und schützt zugleich vor Hexereiangriffen. Sie wird aus parasitären Saprophyt-Blättern des *baaku*-Baumes, einem toten *kom*-Vogel (siehe Anhang 6.3.6, Abb G), Anteilen des Parfüms *bintou* und ghanesischer Seife gefertigt. Baawa verabreicht sie als Kombinationspräparat mit einem schwarzen Honigpuder (*bvaku yiyiha*), das ähnliche Zutaten enthält. Man wäscht sich jeden Morgen und Abend mit der Seife und sagt dabei mit leiser Stimme seine Intentionen auf. Das Puder wird an sechs Körperstellen in Einritzungen durch den Schnitt von Rasierklingen gerieben. Als weniger effektiv gilt die orale Einnahme. Insgesamt kostete mich das Produkt 12.300 CFA (19 €).⁴¹¹ Baawa betonte, es handle sich um einen Preis, den er auch von anderen Dorfbewohnerinnen verlangen würde. Das Puder sei zu einer Art Einheitspreis erhältlich. Ein günstigeres, ebenfalls schwarzes Puder der gleichen Preiskategorie, das er verkaufe „wie andere Leute Reis“, kostete 10.000 CFA (15 €).⁴¹² Ein Nachbarssohn, der aus Angst vor seiner schulischen Abschlussprüfung eine Seherin (*taara*) konsultierte, zeigte mir voller Stolz ein Puder, das er für 15.100 CFA (23 €) erstanden hatte. Diese Summe entspricht in etwa dem Monatslohn eines *instituteur communautaire*, also eines Grundschullehrers.

⁴¹¹ Alle folgenden Preisangaben betreffen Gesamtausgaben, also auch die obligatorische Schlachtung eines Huhnes und den persönlichen Lohn der *taara*. Reisekosten wurden nicht integriert, da sie zu stark variieren.

⁴¹² (Baawa, BG, 051009).

Zu diesen Pudern werden häufig mächtigere Schutzobjekte als Kombinationspräparate angeboten, darunter die in Anhang 6.3.6, Abb. J) abgebildete, mit roten und weißen Fäden umwickelte Kugel. Das fingerkuppen-große Objekt schützt vor Unfällen wie Flugzeugabstürzen und Problemen mit anderen Menschen. Der *gris-gris* wird vor der Begegnung in ein Wasserglas gelassen, von dem man zuvor eine kleine Menge abtrinkt. Es steigen kleine Luftblasen auf, im Anschluss entnimmt man die Kugel und trinkt das restliche Wasser. Die Kugel wird in der Hand gerieben, mit der anschließend der Körper abgerieben wird bei leisem Murmeln der Intentionen. Das Produkt kostete 60.000 CFA (91 €). Dem Hersteller zufolge reiche der Preis bis zu 300.000 CFA (457 €) je nach Beziehungsgrad und Fallgeschichte der Klientin oder des Klienten. Für diese Summe kann man sich in der Stadt ein Haus kaufen. Viele Menschen tragen unter ihrer Kleidung zudem Hüft-, Bein- und Armringe, die *bracelet de chance* genannt werden (*saa gatε*). Das folgende Foto zeigt einen solchen Glücksarmreif.



Abb. 35 Glücksarmreif (*gris-gris saa gatε*)

Typisch ist die Einarbeitung geheimer Zutaten (hier in der Verdickung) und abschließende Einwicklung in gefärbte Baumwollfäden. Ein Schüler kann einen solchen Oberarmreif bereits für rund 14.000 CFA (21 €) erwerben, ein Minister hingegen bezahlt laut Amina aus den oben geschilderten Gründen zwischen 100.-200.000 CFA (152 – 305 €).⁴¹³ Jedes von mir besuchte Gehöft wurde von einem oder mehreren *gris-gris* geschützt, was darüber hinaus auf die meisten Zimmer zutrifft. Neben sichtbaren Objekten, die über den Türschwellen hängen (siehe Anhang 6.3.6, Abb. K), werden *gris-gris* zur Abwehr

⁴¹³ (Amina, PEL, 011110).

von Hexereiangriffen in den Hausbau integriert. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich auch Produkte gegen Unfälle, die nicht durch das astrale, göttliche Schicksal (*arziki*: Stern) verursacht, sondern forciert wurden. Als mächtigste Gegenmittel gelten Gürtel, die unsichtbar machen, die Gruppe der *vərya bəkəŋu* oder *assiri bəkəŋu*.⁴¹⁴ Sie bestehen meist aus einem in Tierhaut gewickelten Produkt, das man sich um die Hüften legt, ins Zimmer oder ins Auto hängt. Ihre Kraft kann durch die orale Einnahme von Pudern verstärkt werden (z. B. *vərya tiu*). Zu wichtigen Zutaten, die abermals stark variieren können, zählten in den aufgezeichneten Fallbeispielen Gedärme eines schwarzen Huhns, *manaha* (*Piment de Guinée*), drei Nadeln, ein Skorpionstachel sowie schwarz und rot eingefärbte Baumwollfäden, ein schwarzes Tuch, eine lebende Heuschrecke und eine „Teufelssträhne“, also eine von einem *diable* besprochene Haarlocke. Das folgende Foto zeigt Baawa (rechts) beim Herstellungsprozess für einen Taxifahrer (links), der sich vor Unfällen schützen wollte.



Abb. 36 Baawa (re) bei Herstellung von Schutzgürtel für einen Taxifahrer (li)

Baawa bedient sich bei der Erstellung des *gris-gris* unter anderem eines in Leder gehüllten Eisenstabes, den er auf dem Foto in der linken Hand hält. Der Gehstab wird auf Yom *kpeñe daŋ* (Stab, Weisheit) genannt. Denn „ein *charlatan*“, so sein Bruder Yacoubou, „ist immer auch ein Weiser“ (BG 051009). Der fertige Schutzgürtel entfernt das Opfer unversehrt vom Unfallort. Im Falle des *assiri bokon* berichtete Yacoubou: „Wenn du dich in Cotonou befindest [ca. 400 km entfernt] und es dort heiß [gefährlich] wird,

⁴¹⁴ *vərya* (Verschwinden), *bəkəŋu* (Gürtel); *assiri* (Geheimnis).

landest du im selben Moment in deinem Zimmer im Dorf. Solche Fälle sind bekannt“. Die Macht des Puders *vrha tiu* und des Gürtels *vrha bokon* übertrage sich auch auf Mitreisende, die man zum Zeitpunkt des Unfalls berühre. Der Gürtel mache auch dann unsichtbar, wenn Gefahr durch profane Kontrahenten oder durch *sowa* drohe. Betrete ein solcher ‚Störfaktor‘ das Zimmer, reiche es, sich an die Wand zu lehnen und im selben Moment finde man sich draußen wieder (BG, 051009). Je nach Beziehung zu den Herstellern und Herstellerinnen wurden für die genannten Gürtel Preise zwischen 106.000 und 304.500 CFA aufgezeichnet (162-464 €). Die zweite Summe entspricht dem faktischen Jahresverdienst (brutto) von Moussura, die Speisen herstellt und Handel mit Agrarprodukten betreibt (Verlaufsstudie, ID 7).

Eine Nichtbegleichung der Rechnung kann bei diesen mächtigeren *wuruj* lebensgefährlich werden, wie Baawa und Yacoubou erzählten: Der Spezialist oder die Spezialistin kann einen Teil der Zutaten erneut zusammenstellen, ins Feuer werfen und dabei einen Fluch aussprechen. Wenig später tritt das Gegenteil des ursprünglichen Effektes ein, zum Beispiel ein tödlicher Autounfall. In einem Nachbardorf versuchte eine Händlerin, vor ihrem recht überstürzten Aufbruch nach Nordnigeria die nötigen 192 Euro für einen solchen *wuruj* zusammen zu bringen. Doch auch ihr wohlhabender Bruder ‚spendete‘ nicht genug. Sie verunglückte und kehrte gelähmt zurück. Wenige Zeit darauf starb der Bruder, woraufhin die kranke Frau der Hexerei angeklagt wurde. Dieses Beispiel zeigt, mit welcher Tragweite das alltägliche Geschäft der *wuruj* in das Alltagsleben der Menschen eingreifen kann, selbst wenn es nicht zu konkreten finanziellen Investitionskosten kommt.

4.2.1.2. SCHUTZ IN FELDBAU UND HANDEL

Nicht nur Gehöfte, sondern auch Felder, Marktwaren und Ernten werden von *wuruj* geschützt. Besonders auf Anbauflächen sind sie oft deutlich sichtbar angebracht. Häufig ist in den Herstellungsprozess ein spezieller Stein involviert (*tan kukurya*: Stein, rund), auf dem Zutaten für *gris-gris* zermalmt werden.⁴¹⁵ Viele interviewte Marktfrauen präferierten statt Objekten eine orale Einnahme oder Einritzung von Produkten, wie sie oben beschrieben wurde. Auch kleine Gegenstände, die häufig mit schwarzen, roten und wei-

⁴¹⁵ Die großen Kiesel werden sorgsam aufbewahrt. Wenn jemand uriniert und Blut nachtritt, wird ihm bspw. zur Anschaffung eines solchen Steines geraten. Man legt ihn ins Feuer, bis er rot wird, zieht ihn hinaus und uriniert darauf, wobei das Geschlecht möglichst nah an den Stein gehalten wird. Hitze und der Dampf aus Urin auf heißem Stein umgeben es und steigen in den Körper auf, wo sie nach mehrmaliger Prozedur das Böse vertreiben sollen.

ßen Fäden umwickelter Tierhaut umgeben sind, erfreuen sich großer Beliebtheit. Die Preise variieren stark. Rafiatou, die mehrfach genannte erfolgreiche Marktfrau, gab für ihren letzten *wuruj* umgerechnet 68 Euro aus und beschreibt die Notwendigkeit dieser Investition wie folgt:

„Ich brauche viel Schutz, denn unter Marktfrauen herrscht eine große Konkurrenz. Es kommt auch vor, dass eine Alte zu dir kommt und dich um 25 CFA [0,04 €] bittet, um dich zu testen. Sie kann jeden Tag kommen und wird dies so lange tun, bis dein Schutz groß genug ist, um sie davon abzuhalten. (...) Solche Frauen können Hexen sein, die sich reiche Opfer suchen. Sie können dich krank machen und aussaugen. Und dann gibt es noch die Nebenfrauen. Zwei Mal habe ich eine Ehe gebrochen, weil sie Hexerei geworfen [durchgeführt] haben. Wenn du eine Geschäftsfrau bist, lauert der Neid überall, also musst du dich schützen“ (Rafiatou, BG, 020310).

Als ich Rafiatou von der wohlhabenden Hotelbesitzerin Sarah erzählte, bezweifelte sie wie meine Assistenten deren Glaubwürdigkeit: „Ich kann nicht glauben, dass es Reiche gibt, die sich nicht schützen. Irgend jemand ist immer neidisch.“ Ihr sei unter wohlhabenden Händlerinnen keine begegnet, die sich nicht aktiv durch Investitionen in okkulte Schutzobjekte schütze, und sei es nur ein „kleiner *gris-gris*“ (ebd.). Einfache Schutz-*wuruj* bedürfen keiner aufwendigen Begleitzeremonien und sind gegen einen Gefallen oder ein paar hundert CFA erhältlich. Sie können nicht nur Personen, sondern auch ihre Ware oder Ernte schützen. Das unten stehende Foto zeigt einen solchen *gris-gris*. Er wird *wurmə* genannt und bewahrt vor dem Diebstahl von Fruchtkernen.



Abb. 37 *wuruj*-Schutz auf Feldern – dem Dieb schwellen Hand und Arm an

Es ist erlaubt, sich bei Hunger eine Frucht dieses Anarcadier-Baumes zu nehmen, doch wenn man die Samen nicht zurücklegt, schwellen, so der Besitzer, Hand und Arm. Er habe für diesen Schutz 7.800 CFA (12 €) bezahlt. Der Hersteller beziehungsweise die Herstellerin des *gris-gris* besitze das Gegengift (Assouma, BG, 010721). Meine Dolmetscherin Adjara erklärte mir später: „Wenn du milde gestimmt bist, verzeihst du dem Dieb und bringst ihn zum Hersteller. Dort muss er ein Huhn opfern und ein Lamm.“ Zudem erhalte der Hersteller eine Gabe (Adjara, BG, 051009). Eine andere mächtige Variante ist alternativ für den Schutz von Häusern und Ernten einsetzbar und auf dem folgenden Foto abgebildet.

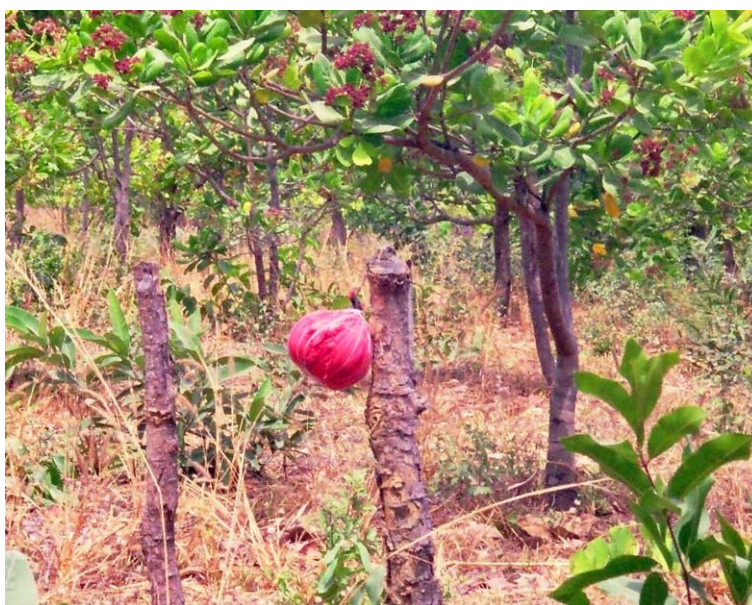


Abb. 38 Mächtiger Schutz-*wuruj*, der u. a. menschliche Knochen enthält

Diesem *wuruj* wird die Macht zugesprochen, bei Übergriffen von Übeltätern oder -täterinnen und/oder Hexenwesen das Austreten dreckigen Wassers aus dem Ohr zu bewirken. Er lähmt die Sinne und führt zu einer schweren Erkrankung, die tödlich verlaufen kann. Der Vater eines Assistenten bezahlte hierfür 83.850 CFA (128 €). Der hohe Preis liegt in den wertvollen Zutaten begründet: Neben Honig (0,50 €), einem Huhn (1,20 €) und einem Schlangenkopf (3,80 €) kamen Kosten für eine menschliche Rippe (38 €), den Wangenknochen eines menschlichen Schädels (76 €) und die Konsultation (8,30 €) auf. Weitere Beispiele für den Ernteschutz befinden sich in Anhang 6.3.6 (L, M). Eine einfachere Variante stellen ‚Hexenfallen‘ wie *tinne* dar, bei denen Hölzer (teils in Kombination mit Chilischoten) in die vier Ecken der Felder oder Zimmer gesteckt bezie-

hungsweise gelegt werden. Sie sind für wenige hundert CFA erhältlich. In einer anderen Variante wird ein rotes Pulver durch Abreibung der Hölzer auf einem Stein hergestellt. Es wird mit Wurzeln angereichert und angefeuchtet in das Loch gefüllt. Man spricht Formeln, nimmt drei *Piments de Guinée* in den Mund, pustet drei Mal in das Loch, isst sie und pustet erneut. Die Falle ist fertig, die Preisstufe identisch.

Fast immer geht die Herstellung von *gris-gris* mit Konsultationen einher, bei denen Orakel gelegt, Probleme identifiziert und die richtige Mischung für den persönlichen *wuvu* ermittelt werden. Baawa ist ein Spezialist auf diesem Gebiet. Die Einstiegskosten einer aufgezeichneten Konsultation beschränkten sich auf zwei rote Hühner (1.600 CFA = 2,40 €). Baawa wurde von Mamoud aufgesucht, einem jungen Mann auf erfolgloser Arbeitssuche. Baawa nahm ein wohlgenährtes Huhn und setzte es auf ein zerstoßenes Produkt aus geheimen Zutaten (siehe unten), wo es der Klient festhielt und sagte: „Wenn sich mein Wunsch realisiert, möge dieses Huhn es zeigen durch seinen Tod und wenn es das Gegenteil sei, so möge es dies ebenso zeigen.“



Abb. 39 Zutaten für Glück durch einen *gris-gris*

Baawa erklärte, dieser Schritt sei wichtig um zu wissen, ob der *gris-gris* für den Klienten funktioniere und wo Blockaden für seine Bestrebungen lägen. Das Huhn überlebte. „Daran sehe ich, dass er seiner Kalebasse oder seinem *djin* nicht die nötigen Opfer bringt, denn dann bringt das hier nichts, dann werden sie den *gris-gris* zerstören“ (BG, 010604). Baawa schickte Mamoud heim und sagte, er solle erst die vernachlässigten Ri-

ten durchführen.“⁴¹⁶ Mamoud kehrte acht Tage später zurück. Baawa hielt ein neues Huhn bereit und die Zeremonie wurde wiederholt. Das Huhn starb unter den Händen des Kunden, was zeigte, dass er seine Pflichten erfüllt hatte. Anschließend wurde das Huhn vom Klient geköpft (Anhang 6.3.6, Abb.N, O) und er erhielt seinen *gris-gris*. Insgesamt kostete Mamoud sein Schutz 34.000 CFA (52 €) für drei Hühner und die Dienstleistungen von Baawa, die Kosten für die zwischendurch vollzogenen Opferriten für seinen *djin* nicht eingerechnet. Für jemanden auf erfolgloser Arbeitssuche keine leichtfertige Investition, für die beispielsweise die erfolgreiche Händlerin Rafiatou (Kap. 3.2.3.3) elf Markt-tage verwenden muss.

4.2.2. KONSULTATION UND AUSTREIBUNG VON GEISTERN

Wie oben geschildert, können nicht nur Sehende, sondern auch gute Geister zu Glück, Genesung oder Erfolg verhelfen. Da sie in naturräumlichen Fetischen wohnen, dienen diese Stätten als Konsultationsorte. So auch der Stein *krikim*, der sich in der Peripherie des Dorfes Waaga bei Yarakéou befindet. Die ihn umgebende, unten abgebildete Kultstätte ist sagemumwoben. Der Fetischwächter berichtete meinem Assistenten Yacoubou, die Menschen kämen aus Togo, Burkina Faso und Nigeria, um hier ihre Probleme zu lösen. Über Bienen, die aus dem Tongefäß aufsteigen, wenn böse Menschen sich dem Ort nähern, sei auch eine Art Ferndiagnostik möglich.⁴¹⁷ Wie unten abgebildet, besteht die Kultstätte aus dem Stein, einem am Baum hängenden Fetisch aus Federn von (Perl-)Hühnern vergangener Opfer, einer Kochstelle, einem großen Tonkrug mit Öffnung sowie mitgebrachten Kaurischnecken und Geldmünzen für die Orakel.

⁴¹⁶ Wie bereits geschildert, hat jeder Mensch seine Ahnen und Ahninnen, seinen Fetisch und/oder seine(n) *djin*, der oder die bspw. in einer Kalebasse oder einem Tonkrug leben können und denen er/sie regelmäßig Opfer bringen muss.

⁴¹⁷ Dazu der Fetischwächter: „Wenn du in Deutschland bist, den Pakt geschlossen hast und es gibt Böses an deiner Seite, wirst du eine Biene sehen, die neben dir fliegt. Dann sagst du: Ich weiß nicht, ob du für eine gute oder schlechte Sache gekommen bist. Du fügst hinzu, wenn es für eine gute Sache ist, lass dich nieder, wenn nicht, fliege weiter. Die Biene wird gehorchen und wenn die Sache schlecht ist, befehlst du ihr zurückzukehren und denjenigen zu töten, der sie geschickt hat“ (Sam, WAG, 050603).

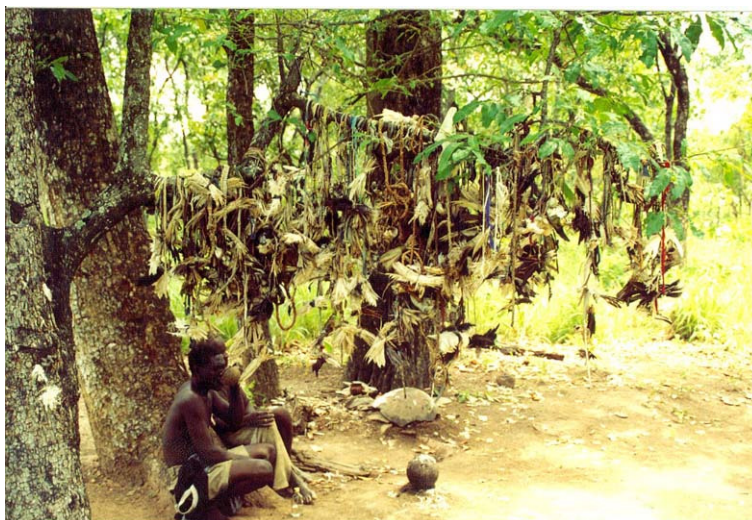


Abb. 40 Kultstätte eines *djin* in der Nähe des Dorfes Wagga

Auch hier wird zunächst von den Klienten und Klientinnen ihr Wunsch ausgesprochen. Die Formel lautet: „Wenn ich mein Glück finde, möge der Stein dies zeigen und am Boden bleiben. Kommt das Glück nicht zu mir, möge er dies zeigen, indem er sich in die Luft erhebt.“ Besonders sterile Frauen oder solche, die nur Töchter gebären, kommen hierher auf der Suche nach Hilfe. Auf dem Stein wird ein Hühner- und Schnapsopfer durchgeführt. Aus dem Tonkrug wird feuchte Erde entnommen und in zwei Strichen zwischen die Schulterblätter gerieben, womit der Pakt zwischen der Person und dem *djin* geschlossen wird. Nach erfolgreicher Geburt des Kindes stehen weitere Opfer und Geldgaben an. Dieses Beispiel der menschlichen Reproduktion durch spirituelle Kräfte zeigt erneut, welch einschneidende Wirkung okkulten Praktiken auf die menschliche Physis zugesprochen wird (Weitere Fotos zur Kultstätte siehe Anhang 6.3.6, P-R).

Wie oben dargestellt, können *wuruj* (*gris-gris*) nicht nur helfen, sondern auch Menschen vereinnahmen und ihnen schaden. Die Austreibung von Geisterbesessenheit wird häufig mit Symptomkatalogen verbunden, die dem Ver-rückt-Sein ähneln. Die Kranken leiden unter *ziinima faaram* (Geister, Verrücktheit) und sind von bösen Geistern besessen. Oder es handelt sich um *zouhou kétra* (Kopf, verdreht),⁴¹⁸ um Opfer, die durch Hexen oder Hexer vergiftet wurden, die wiederum mit bösen Geistern im Pakt stehen.

Andere leiden unter *gnakri faaram* (Opfer, Verrücktheit) und wurden von ihren Geistern, Ahnen oder Ahninnen bestraft. Auch kommt es vor, dass Menschen durch den Hass anderer wahnsinnig werden, die zuvor Geister, Hexenwesen oder Seher/innen einschalte-

⁴¹⁸ Auch: *konon kétra* (Gehirn, verdreht).

ten, um ihnen zu schaden. Sie leiden unter *faaram menekara* (Verrücktheit, provozierte). Trotz ähnlichem Symptomkatalog unterscheiden sich diese Krankheiten in Ursachen und Behandlung deutlich von der *faaram* (Verrücktheit), der im Sinne einer mentalen Störung eine natürliche Ursache zugeschrieben wird. Die Therapieformen sind unterschiedlich und gehen oft mit Orakelkünsten einher. Bei der provozierten Verrücktheit *faaram menekara* kann zudem das Trinken der Tinte rückwärts geschriebener Koranverse eingesetzt werden. Zutaten für Geister- und Hexenaustreibungen sind vielzählig, darunter diverse Wurzeln und Blätter, Hundeschädel, Schlangenköpfe und Vögel (siehe Anhang 6.3.6, Abb. G, I, S). Die Behandlung dauert oft Monate und kostete die betroffenen Familien in den aufgezeichneten Fallbeispielen zwischen 22.000 und 184.000 CFA (33-280 €), die Reisekosten nicht eingerechnet.

4.2.3. SCHUTZ VOR HEXEREI (*sɔ̃yɔ*) UND AUSTREIBUNG

Die Angst davor, verhext zu werden, vermischt sich häufig mit der generellen Angst vor Schadenszauber durch Feinde, die schadenszaubernde Sehende, Hexer oder Hexen als Mittlerpersonen einschalten, um einem Menschen Leid zuzufügen. Obwohl von derartigen Praktiken und hohen Kosten berichtet wird, konnten keine Beispiele gesammelt werden, da verständlicherweise weder Nachfragende noch Anbieter/innen zugeben, in diesen düsteren Prozess involviert zu sein. Ein im Norden weit verbreitetes Produkt zur Schädigung des Nächsten stellen Gifte dar, deren Verbreitung unbestritten ist.⁴¹⁹ Ihr Einsatz hat sich auch zwischen ‚Normalsterblichen‘ als gängiges Mittel etabliert, um persönliche Differenzen zu beheben. Die Gifte werden zwar von Sehern oder Seherinnen bezogen (die hexerische Kräfte besitzen können), doch die Vollstreckung geschieht oft ohne deren Mithilfe. Im Nachbardorf Bodi, so der Konsens aus vielfachen Erzählungen, wollte eine Mutter ihre Schwiegertochter vergiften. Doch auch ihr Sohn und zwei ihrer Kinder aßen von dem Mahl, so dass die Frau mit einem Schlag vier Personen umbrachte. Man verständigte die Gendarmerie, die Frau wurde im Gefängnis von Natitingou inhaftiert. Ein solches Gift könne man bereits für rund 30.000 CFA (46 €) erstehen, so Amina (PEL, 011110).

⁴¹⁹ Vgl. DAGNON (1999:51f) zu Benin. Er berichtet u. a., dass er mehrfach persönlicher Zeuge wurde, wie ein schwarzes Puder im Essen oder Bett einer Person gefunden wurde.

Es zeigte sich bereits, dass der Schutz vor Hexerei (*sɔyɔ*) oft untrennbar verflochten ist mit dem prophylaktischen Schutz vor bösen Geistern. Andere Mittel treten erst im Falle des Angriffes durch Hexen oder Hexer in Kraft und dienen der Austreibung des Bösen. Der Gegenangriff ist dabei häufig auf das Medium ausgerichtet, in das sich der oder die *sɔra* verwandelt hat. Oft handelt es sich um Tiere – Eulen, Vögel, Ratten, Hunde oder auch Spinnen. Ein wichtiges Motiv stellt zudem der oder die in eine Schlange verwandelte *sɔra* dar. Er/Sie lähmt das Opfer und saugt es langsam aus, bis nur noch die leere Hülle zurückbleibt.

Die breite Palette an Gegenmitteln wird im Yom *warouj tiu* (Schlange, Mittel) genannt. Mir begegneten diese Mittel vornehmlich in Form eines schwarzen oder roten Puders, das oral eingenommen oder in Hauteinritzungen eingerieben wird.⁴²⁰ Yacoubou verglich die Einnahme mit einer Impfung, die im Körper bleibe und die Person schütze. Vor dem Hintergrund ihrer Langzeitwirkung sind die mir bekannten Puder sehr beliebt, aber auch sehr teuer. Ähnlich medizinischen Vakzinationen dürfen sie nicht an schwangeren Frauen durchgeführt werden. Das erste Beispiel betrifft ein schwarzes Puder, das die Schlange nach dem Biss dazu bringt, sich selbst zu beißen, und laut Baawa 90.-130.000 CFA (137-198 €) kostet. Es wird in Körpereinritzungen gestreut. Ein zweites, ebenfalls schwarzes Puder sorgt dafür, dass die Schlange beim Fußtritt zerbirst, noch bevor es zum Biss kommt. Es besteht unter anderem aus zwanzig Hühnereiern, dem Saft der Liane *yéyéra* und Ochsenblut. Das Puder wird ebenfalls eingeritzt oder erhitzt und verzehrt und kostete im Fallbeispiel 118.600 CFA (181 €). Ein drittes, rotes Puder verschließt der Schlange das Maul und enthält unter anderem sieben Skorpionschwänze und Schlangengift. Der Mittelwert aus von unterschiedlichen *taara* genannten Kosten hierfür beträgt 125.000 CFA (190 €).

Eine zentrale Maßnahme gegen Hexereiangriffe stellt das bereits erwähnte Eingraben von *wɔwɔ* zum Schutz von Gehöften dar. Diese Technik findet im ganzen Land ihre Verbreitung und wird beispielsweise bei den Yoruba *ajeofole* genannt, bei den Fon *ajelele*. Die Durchführung des Schutzes gehört in Bougou so obligatorisch zum Hausbau wie die Befestigung des Daches. Wie in Kapitel 1.1 erwähnt, unterbrach einer der Teilnehmer an der Verlaufsstudie beispielsweise die Bauarbeiten über mehrere Monate, weil er nicht genug Geld für das Versenken eines solchen *dupurha zeraja*⁴²¹ hatte. Der mächtige *gris-*

⁴²⁰ Dies liegt sicherlich in der Begrenztheit der vorgestellten Fälle begründet. Das Feld der Abwehr von Schlangenbissen dürfte eine breite Palette unterschiedlichster *gris-gris* bereitstellen.

⁴²¹ *dupurha* (Tongefäß), *zeraja* (niederlegen, eingraben).

gris liegt in einer breiten Produktpalette vor und findet regen Absatz. Der *dupurha zeraña*, so die sehende Amina aus Pélébina, müsse in einem Umfeld von maximal hundert Metern vergraben werden, wo er Hexen mit bösen Absichten zu einem tödlichen Fall bringe, sofern sie nicht über genügend Gegenkräfte verfügten. „Wenn ein Hexer in seinem astralen Körper über das Haus fliegt, muss er umdrehen, sonst greift das Mittel“, so Amina. Ich entgegnete, dass es in Bougou dann wohl nicht zu vielen Hexenflügen kommen könne, da anscheinend jedes Haus geschützt sei. Sie lachte und entgegnete: „So einfach ist das nicht. Sie haben auch ihre Mittel und entwickeln Gegenmittel. Es ist wie ein ständiger Wettstreit und das führt dazu, dass viele ihre *gris-gris* regelmäßig auffrischen“ (PEL, 011110). Wie ein Virus dachte ich, der sich ständig verändert und dem man fortlaufend mit neuen Präparaten und Impfstoffen begegnen muss.

Amina stellt dieses Produkt nicht mehr her, seit sie durch die Gegenattacke einer Hexe fast gestorben wäre. Anders Zakari, der Seher (*taara*) aus Fouboussi, dessen Einsatz von Koranversen bereits in Kapitel 4.1.1 beschrieben wurde. Er kennt für *dupurha zeraña* unterschiedliche Produktionsverfahren: (1.) Gegen Schlangenbisse fügt er Wurzeln, Stängel und Blätter eines Strauchgewächses, ein schwarzes Huhn, Senfwasser und Senf in eine Tongefäß (Anhang 6.3.6, Abb. T-V).⁴²² Sie werden anschließend zermahlen. Trinkt man den Sud, führt dies zum Erbrechen des Schlangengiftes nach einem Biss. Für den Eigenbedarf mischt Zakari (2.) andere Wurzeln⁴²³ und *Piment de Guinée* zu einem Puder und streut es zur Abwehr auf rote Kohlenglut. Die größte Nachfrage bestehe, so Zakari, (3.) nach Tongefäßen, die eingegraben werden. Im Fallbeispiel bestand die Mischung abermals aus Wurzeln, zudem dem Kopf einer Viper-Schlange, Rindenstücken und Senfwasser. Der durchschnittliche Preis, den Hausbesitzer/innen für einen *dupurha zeraña* und die einhergehenden Opferriten entrichten, liegt in den aufgezeichneten Fallbeispielen bei 50.000 bis 100.000 CFA (76-152 €). Für dieses Geld erhält man in Benin beispielsweise einen neuen, hochwertigen Kühlschrank.

Darüber hinaus gibt es unzählige Wege, sich gegen *l'attaque à distance*, den Hexereiangriff auf Entfernung zu schützen. Oft tragen die Mittel keine Eigennamen und werden nach Befragung des personenspezifischen Orakels hergestellt. Sie sind günstiger als Schlangengifte und nicht immer ein Garant für die Abwendung des Bösen, da sich Produkte mit der Macht ihrer Adressaten messen müssen. Sie werden im Yom *siou tiu* ge-

⁴²² Leider liegen die Namen der betreffenden Flora nur in Yom vor. Die Rezeptur besteht aus Wurzeln der Pflanze *débrouhou*, Wurzeln und Blättern des Baumes *abakooségou* und Stängeln und Blättern des *tchémpéni*.

⁴²³ *Fanouhou, wamperhu, abakossoungou*.

nannt und gehören zur gleichen Gruppe wie *leki došana* der Fulbe. Es kann sich um Puder handeln, aber auch um Objekte wie einen Ring, der mit der oralen Einnahme eines schwarzen Puders einhergeht. Für dieses Kombinationspräparat bezahlte eine Frau 52.400 CFA (80 €), was sieben durchschnittlichen Monatsgehältern der Teilnehmerinnen an der einjährigen Verlaufsstudie entspricht (Kap. 3.2.3.5).

Exorzismen, bei denen Hexen oder Hexern das Böse ausgetrieben wurde, begegneten mir eher im Süden des Landes. Wie bereits erwähnt, stellen Teufels- und Hexenaustreibungen dort eine bedeutende und alltägliche Praxis dar, die häufig von katholischen oder Vodoun-Priestern durchgeführt wird. Wie OUIINSOU betont, seien Hexereikräfte eines Menschen jedoch nur in seinem Innersten zerstörbar. Ein Mensch, der seine hexerischen Kräfte negiere oder verweigere, müsse größtmögliche Opfer bringen, die bis zu seinem Tod führen können (2002:21).

4.2.4. RESÜMEE: SYSTEMIMMANENZ UND NIVELLIERUNG

Wie in Teil 4 gezeigt wurde, sind mit Schutz-, Glücks- und Schadenszauber, Enthexungen, Geisteraustreibungen und Verhexungen teilweise enorme Kosten verbunden. Je wirkungsvoller, desto teurer das Mittel. Je günstiger, desto häufiger muss es aufgefrischt werden. Die Beispiele zeigen, wie dringlich und unabkömmlich Investitionen in Schutzobjekte zum Lebensalltag der Bevölkerung gehören: Da gab es den Assistenten, der sich ohne Schutz nicht traute, sein Haus weiterzubauen; den Taxifahrer, der sich ohne Unfallschutz nicht an die Arbeit wagte; ein ganzes Dorf, das kollektiv Geister beschwört oder Verfluchte und Geistbesessene, die auf die Dienste von vermittelnden Sehern oder Seherinnen angewiesen sind, weil ihr Leiden nicht mit biomedizinischen Verfahren gelindert werden kann. Und da war mein Nachbarssohn, der 15.100 CFA (23 €) in seine Abschlussprüfung investierte, die er übrigens bestand. Später sagte er zu mir: „Stell dir vor, ich hätte das Puder nicht gekauft und wäre durchgefallen, das hätte ich mir nie verziehen.“ Ich fragte: „Und wenn du trotz Puder durchgefallen wärst?“ Er überlegte kurz und antwortete: „Mehr Geld hatte ich nicht“ (Majidou, BG, 011103).

Über die Alltäglichkeit der strategischen Absicherung des Erfolges seiner Handlung (Schulprüfung) durch den Erwerb eines Mediums (*gris-gris*) hinaus zeigt sich hier der zwanghafte Charakter magischer Interessen oder Bedürfnisse (Rückgriff auf okkulte Praktiken). BOURDIEU schreibt magischen im Gegensatz zu religiösen Bedürfnissen einen eingegrenzten und unmittelbaren Charakter zu und stellt die These auf, man begegne magischen Interessen „um so häufiger, je weiter man die gesellschaftliche Stufenleiter

hinabsteigt, vorwiegend bei den Unterschichten, den Bauern (...)“ (ebd. 2000b:17). Es wurde bereits darauf verwiesen, dass diese Klassenbildung für Benin nicht greift. Vielmehr trifft auf magische Interessen zu, was Bourdieu für religiöse Bedürfnisse formuliert. Da sie

„(...) von den Existenzbedingungen der Akteure bestimmt sind, sind religiöse Bedürfnisse Teil der Systeme möglicher menschlicher Dispositionen; sie sind allerdings auch in Form und Ausdrucksbedingungen vom Angebot und dem Handeln professioneller religiöser Akteure bestimmt“ (BOURDIEU 2000b:17).

Das magische Interesse veranlasst Laien, von den religiösen Spezialisten und Spezialistinnen die Ausübung magisch motivierten Handelns zu erwarten, das praktisch vollzogen wird und direkten Einfluss auf die Existenzbedingungen des oder der Nachfragenden nimmt: durch Erfolg bei der Arbeitssuche oder Prüfung oder die Ausbremsung eines Kontrahenten, durch Schutz vor Diebstahl usw.). Da dem Laie das Spezialwissen zur Herstellung des nötigen Mediums fehlt, ist er auf das Handeln und Angebot der Spezialisten und Spezialistinnen angewiesen. Gleichzeitig ist die Notwendigkeit oder gar der Zwang, sich dieses Mediums (*gris-gris*) zu bedienen, fest in den menschlichen Dispositionen verankert, die als Habitus der Akteure und Akteurinnen abgelagert sind. Man kann sich diese Dispositionen als „Schemata zur Hervorbringung von Praktiken und Diskursen“ (SCHÄFER 2004:137, vgl. Kap. 1.2.3) vorstellen. Sie stellen strategische Optionen bereit. Eine Absage an die mit maximaler Effizienz bewertete Option des magischen Schutzes zur Zielerreichung wird dabei zum Kardinalfehler, den sich Majidou, wie er sagt, nie verziehen hätte. Selbst wenn er trotz Schutz durchgefallen wäre, hätte dies seine Handlungsentscheidung nicht falsifiziert: nicht die Investition an sich wäre dann der Grund des Scheiterns gewesen, sondern der unzureichende Mangel an Investitionen in ökonomisches Kapital (Geld), um das Medium wirksam zu machen („Mehr Geld hatte ich nicht“).

Okkultismen erweisen sich als ein Bestandteil existenzsichernder Maßnahmen und damit der alltäglichen sozialen Praxis. Stundenlang warten Kunden und Kundinnen vor Konsultationsräumen, die Taschen gefüllt mit Geld, das einige unter ihnen nur über Kreditaufnahmen oder Darlehen zusammenbrachten. Die meisten der vorgestellten Schutz*wuruj* kosten mehr, als seine Käufer oder Käuferinnen in den beiden Monaten zuvor verdienten. Die Geschichte Sarah schließlich, die auch nach längerem Insistieren angab, keinen Schutz zu benötigen, wurde von Dorfbewohnern und -bewohnerinnen als schillernder Ausnahmefall oder als unglaubwürdig eingestuft.

Nicht nur innerhalb der Schadenszauberei und Hexerei sind Opfer- und Täterzuschreibungen häufig untrennbar verschlungen, sondern auch ein Glücksbringer kann zum Übeltäter werden, wenn er nicht richtig gehandhabt wird. Der Schutz vor dem Bösen durch Verwandte, Nebenfrauen, Geister, Diebe oder Hexer und Hexen gehört zum Alltag und kann sich gleichzeitig umkehren, wenn er auf eine mächtigere Kraft stößt. Kurzum, die Gefahr lauert überall. Dies lässt zunächst vermuten, dass Erkrankungen mit magisch-religiöser Ursache häufig auftreten. Zu einem interessanten Ergebnis kommt diesbezüglich KLEIN in ihrer Studie zu Befindensweisen und therapeutischen Wegen in dem rund fünfzig Kilometer entfernten Dorf Dendougou. Sie verweist darauf, dass in ihren Dorferhebungen „(...) magisch-religiöse Erkrankungsursachen in der Minderheit aller Fälle vorliegen und diese daher nicht als ‚DIE‘ medizinische Vorstellung der Bevölkerung bewertet werden können“ (2005:163). Auch mir begegneten in Bougou Erkrankungen, denen natürliche Ursachen zugeschrieben werden (z. B. Durchfall, Malaria oder Fieber) weitaus häufiger als Opfer von Verhexung und Schadenszauberei. Unter den mir bekannten Spezialisten und Spezialistinnen beherbergt lediglich Baawa oftmals über Monate Personen, die unter den beschriebenen Symptomen magisch bedingter ‚Ver-rücktheit‘ leiden (siehe Kap. 4.2.3). Dies bedeutet jedoch keinesfalls, dass okkulte Praktiken in den Dörfern nur sporadisch auftraten: Die anderen Mittler und Mittlerinnen waren vornehmlich und zum Teil sehr regelmäßig mit kombinatorischen Dienstleistungen aus Opferriten, Hellseherei und der Herstellung von Glücks- und Schutz-*wuruŋ* beschäftigt. Trotz ihres deklarierten Rückzuges aus dem Geschäft stellte Amina in Pélébina regelmäßig *gris-gris* her, Zakari vollzog Orakel und Lara war mit ihrer Kombination aus hellseherischen und Heilkräften derart ausgelastet, dass sie nahezu ständig auf Reisen war. Auch wenn also von der Bevölkerung in Umfragen seltener magisch-religiöse als andere Erkrankungsursachen angegeben werden, liegt eine hohe und alltägliche Frequentierung spiritueller Mittlerpersonen vor, die okkulte Dienstleistungen und Produkte anbieten.

In den Dörfern standen weniger Geisteraustreibungen oder Enthexungen an der Tagesordnung als vor allem die Konsultation dieser Spezialisten und Spezialistinnen bei der Suche nach Erfolg, Schutz und Prosperität oder in der Angst vor (Hexerei-)angriffen. Wie gezeigt wurde, verursacht die Herstellung entsprechender Produkte Kosten, die das Monatsgehalt einer Marktfrau um ein Vielfaches übersteigen können. Bei der Betrachtung von Funktionsweisen religiöser Felder tritt die Schlüsselposition von zwei Gruppen hervor, die in einem komplexen Machtverhältnis zueinander stehen: (1.) Personen mit hexerischen Kräften und (2.) Seher und Seherinnen. Sie bekämpfen sich, stellen sich Fal-

len, töten sich, aber gehen auch Kompromisse, Verhandlungen oder gar Freundschaften ein. Darüber hinaus kann eine Person fallspezifisch gleichzeitig beiden Gruppen angehören. In diesen Machtpoker treten Laien als Auftraggeber/innen hinzu, wobei Opfer-Täter-Rollen abermals verschwimmen können.

Während Hexer und Hexen im Sinne einer Profitmaximierung vor allem egoistische Ziele verfolgen (nämlich möglichst viele Opfer zu finden), sind sie gleichzeitig stark hierarchisierten Bündeln verpflichtet und stehen damit in Abhängigkeitsverhältnissen, die Machtkämpfe untereinander begünstigen. Seher und Seherinnen hingegen agieren ausschließlich als autonome, nicht organisierte Kleinunternehmer/innen. Ihre okkulte Praxis trägt marktökonomische Züge, die durch asymmetrische Informationsflüsse (vgl. RÖSSLER 2005:82f) zwischen Anbietenden von Geheimwissen und Nachfragenden gekennzeichnet sind. Aus der Aufrechterhaltung dieser Asymmetrie seitens der Sehenden durch Strategien wie Geheimhaltung resultiert eine starke Marktunsicherheit bezüglich Preisen und der Qualität ihres Angebots, was gleichzeitig zur Sicherung ihrer Monopolstellung beiträgt. Misstrauen und die im sozialen und ökonomischen Alltag fest verankerte Angst vor Verhexung und Schadenszauber führen zu Sicherungsstrategien wie getrennten Kassen oder finanziellen Investitionen in Schutzobjekte. Besonders im Bereich wirtschaftlicher Akkumulationsbestrebungen tritt Neid (*nyəntəryv*) als ein wichtiges nivellierendes Schlüsselinstrument hinzu. Darüber hinaus dienen Hexerei und Schadenszauber aber auch als Lösungsstrategien von Konflikten, die nicht immer mit Neid zu erklären sind: Der Giftmischerin aus Bodi wurde nicht nachgesagt, sie habe ihre Schwiegertochter beneidet, sondern sie schlichtweg nicht ausstehen können. In Pélébina endete der Verdacht gegen zwei Frauen, ihre neue Nebenfrau verhext zu haben, nicht in einer Anklage, weil die Nebenfrau als faul und egoistisch und die Tat somit als berechtigt befunden wurde (Imorou, PEL, 020216). Selbst die ökonomische ‚Rückholung‘ aufstrebender Frauen durch ihre Ehemänner hat nicht immer Neid zum Anlass, sondern kann (wie in Kap. 3.1.4 gezeigt) auch der Auslotung von Macht- und Statusverteilungen dienen. Oder wie es DIENSLAGE/LEGER/STORCH formulieren:

„Gender conflict, tension between the sexes, fear of female sexuality and then magic, first, to prevent the women from predominating over a community and, second, to keep a balance between the two spheres of the society, are all common patterns in cultures, and tales include these factors almost all over Africa and maybe even throughout the whole world“ (ebd. 2000:22).

Einen weiteren Einfluss magisch-religiöser Überzeugungen auf Handlungsstrategien möchte ich anhand einer kleinen Geschichte erläutern: Als ich einmal mit meinem Mann

und einer Freundin in einer Piroge durch das seichte Wasser des Sumpfgebietes von Grand-Popo⁴²⁴ fuhr, sahen wir eine alte Frau, die beim Überqueren des Flussbettes zu ertrinken drohte. Wir riefen dem Pirogier (Fahrer des Einbaumes) zu, schneller zu rudern, um die Frau zu retten. Stattdessen schlug er einen weiten, bedächtigen Bogen ein. Wir insistierten, verloren Zeit. Erst als wir ihm zusicherten, die alleinige Verantwortung zu übernehmen, steuerte er bei und wir konnten die schwächliche Frau, von der nur noch die Haare und rudern Hände zu sehen waren, in letzter Sekunde in die Piroge hieven. Sie kauerte sich ans andere Ende und schaute verschämt weg. Nachdem wir sie abgesetzt und den Schock verdaut hatten, fragten wir den Pirogier, warum er die Frau nicht hatte retten wollen.

Er antwortete: „Viel zu riskant. Stell dir vor, die Rettung wäre gescheitert, dann wären wir Schuld gewesen und hätten den Zorn ihrer Familie auf uns gezogen. Ich habe keine Lust, verhext zu werden“ (GP, 010103). In Benin ist es gefährlich, jemandem helfen zu wollen und dabei zu spät zu kommen. Eine Folge ist, dass bei Autounfällen viele weiterfahren. Auch hier geht es nicht um Neid, sondern um die Meidung von Konflikten, die sich erst während ihrer Austragung in Hexereiangriffen oder Schadenszauber entladen können.⁴²⁵ Hexen und Hexer scheinen dabei weniger transnationale und globale Bezüge ins lokal Verständliche zu übersetzen, wie es COMAROFF/COMAROFF generalisierend für Hexen im ländlichen Südafrika annehmen (1999a:286).⁴²⁶ Eher werden sehr konkrete, von Mitgliedern des Weisenrates als „uralt“ bezeichnete Konfliktmuster (potentiell) über Okkultismen gelöst. Wie gezeigt wurde, liegt dabei eine komplexe Verstrickung sozialer Realitäten und religiöser Bedürfnisse vor, eine legitimierte Integration der symbolischen in materielle und physische Bereiche. In diesem Kontext ist auch die Legitimation der Selbstjustiz zu bewerten, mit der Verdächtige wie der potentielle Ritualmörder von Djougou unter öffentlichem Applaus gelyncht oder der Schwiegervater von Zahia er-

⁴²⁴ Das Gebiet liegt an der Küste westlich der togolesischen Grenze und schließt entlegene Sumpfgebiete ein, in denen die Praxis des Vodoun eine große Rolle spielt.

⁴²⁵ Es gibt auch Unfälle mit natürlicher Ursache, wie mir vielfach versichert wurde, sie muss jedoch erst als solche anerkannt sein. Dazu ein Beispiel: Im Jahr 2001 reiste ich mit zwei (ebenfalls ‚weißen‘) Bekannten vom DED (Deutscher Entwicklungsdienst). Wir hielten in dem kleinen Straßendorf Onklou an, um Tomaten zu kaufen. Wie üblich folgte uns eine Schar an Kindern, kurzum wir wühlten das Marktgeschehen auf, das sich zu beiden Seiten der Durchgangsstraße vollzog. Plötzlich wurde wenige Meter von uns entfernt ein kleines Mädchen von einem rasenden Taxifahrer ergriffen und verunglückte tödlich. Erst nachdem sich der Dorfcchef aus der ereiferten Debatte von den anderen alten Männern löste, zu uns kam und uns die Hand reichte, trauten wir uns, weiterzufahren. Er hatte uns damit gezeigt, dass die Schuld am Unfall nicht uns zugeschrieben wurde, was uns vor dem Zorn der Familie bewahrte und damit vor potentiellen magischen Angriffen.

⁴²⁶ Das Zitat lautet: „Because witches distill complex material and social processes into comprehensible human motives, then, they tend to figure in narratives that tie translocal processes to local events, that map translocal scenes into local landscapes, that translate translocal discourses into local vocabularies of cause and effect“ (COMAROFF/COMAROFF 1999a:286).

schossen wurden: Wo der Staat versagt, wird man selbst aktiv. Wer das Böse bekämpft, akkumuliert symbolisches Kapital, sichert Harmonie und steigert sein Ansehen.⁴²⁷

Okkulte Praktiken dienen nicht nur der persönlichen Profitmaximierung, wie es COMAROFF/COMAROFF (1999a) mehrfach hervorheben, sondern auch zu deren (kostenträchtiger) Ausbremsung bei Mitmenschen. Doch darüber hinaus gibt es gute Geister, die einer Frau die Fruchtbarkeit zurückgeben oder einen Mann von seinem Wahnsinn befreien. Vorstellungen übersinnlicher Kräfte tragen zur Lösung politischer und ökonomischer Auseinandersetzungen bei oder stellen kraftspendende Orakel, Ahnen und Ahninnen bereit, die Familien beschützen. Diese Überzeugungen können ökonomische Akkumulationsbestrebungen beeinflussen, ohne sie zwangsläufig zu verhindern, was die Existenz reicher Eliten belegt. Gleichsam können Nivellierungsprozessen kohäsive Motive zugrunde liegen, wie etwa ein Verweis auf Verpflichtungen eines arbeitenden Individuums zu Reziprozität und Redistribution.

Der lokale Rekurs auf Hexerei erweist sich als eine Handlungsoption, die fest in den Habitus verankert ist – als eine Art systemimmanenter Mechanismus, der an hybride Weltanschauungen und religiöse Überzeugungen referiert. Und dabei allerdings, wie gezeigt wurde, dem Einzelnen nicht nur Kraft und Rückhalt bietet, sondern beispielsweise im Bereich der Prävention auch sehr empfindlich in sein finanzielles Budget eingreifen kann. Ausgaben für Schutzobjekte sind oft derart horrend, dass Kredit- und Darlehensnahmen praktiziert werden müssen, die das Budget anderer zusätzlich belasten. Wie die Behandlungen von an ‚Verrückt-heit‘ Erkrankten durch Baawa belegen, handelt es sich besonders bei Geisteraustreibungen und Enthexungen um derart gewichtige Investitionen, dass sie zur akuten Verschuldung von Kleinfamilien führen können.

⁴²⁷ Auch im Fallbeispiel von ALBER (2001, siehe Kap. 1.2.4) geben sich die Täter offensiv zu erkennen.

5. KONKLUSION

Im Zentrum der vorliegenden Arbeit stand eine dichte synchrone Beschreibung der Einbettung des Ökonomischen in das Soziale und Magisch-Religiöse im ländlichen Raum Zentralbenins. In den Fokus rückte dabei der Blick auf individuelle Existenzsicherungsstrategien innerhalb der sozialen Praxis. Die Ermittlung von Bezügen zwischen Bedürfnissen, Handlungsoptionen, Dispositionen und Strategien einzelner Individuen geschah durch einen akteurszentrierten, praxisorientierten Ansatz. Komparative Aussagen resultierten dabei aus einer Triangulation von qualitativen und statistisch repräsentativen Daten der Mikro- und Mesoebene.

Es konnte gezeigt werden, dass diese Herangehensweise neue Perspektiven auf Funktionsweisen ökonomischer, sozialer und religiöser Felder in Benin eröffnet. Beispielsweise wurden Nachweise dafür erbracht, dass sich der Haushalt bei der Betrachtung von Existenzsicherung und Vulnerabilität nicht als Analyseeinheit eignet. Die Erkenntnis, dass der Blick auf westafrikanische Wirtschaftsformen stattdessen einen akteurszentrierten Ansatz erfordert, findet besonders in der Genderforschung seit längerem ausführliche Beachtung.⁴²⁸ Ein systematisch angelegter, gleich gewichteter Fokus auf Frauen *und* Männer ist dabei nur selten anzutreffen und findet sich eher in Studien, die im Rahmen der *intrahousehold relationships*-Debatte geschlechtsbasierte Allokationsentscheidungen fokussieren.⁴²⁹

In der Beninforschung zur Mikro- und Makroökonomik hingegen dominiert auch weiterhin der klassische, haushaltszentrierte Ansatz. Befragungen sind dabei vornehmlich an männliche Produzenten und/oder Haushaltsvorstände gerichtet. Aus den Daten werden beispielsweise Aussagen abgeleitet über Produktionsstrategien, die Wassernachfrage oder Auswirkungen von Marktformen und technischen Innovationen.⁴³⁰ Insgesamt erfährt die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie eine deutliche Unterbewertung. Zu interessanten Ausnahmen zählen der Beitrag zur Frauenforschung von ONIBON-DOUBOGAN (2001) oder ein Sammelband von BIERSCHEK et al. (1997), in dem das physische Geschlecht mit spezifischen Domänen wie Markt, Krediten oder Landrechten assoziiert wird.

⁴²⁸ Siehe bspw. GUYER (1988), FAPOHUNDA (1988), ELSON/McGEE (1995), LACHENMANN et al. (2001), MANDEL (2001)

⁴²⁹ Siehe bspw. WHITEHEAD (1990a), HODDINOTT/HADDAD (1995), SMITH/CHAVAS (1999), DUFLO/UDRY (2003).

⁴³⁰ Siehe bspw. ADEGBIDI (1997), VAN DEN AKKER (2000), KHERALLAH et al. (2001), GABRE-MADHIN (2001), INSAE (2004), SCHOPP (2005).

Die vorliegenden Ergebnisse belegen, dass eine Fokussierung des Haushaltes als Analyseeinheit die Individualität und Heterogenität der Strategien von Akteuren und Akteurinnen nicht hinreichend berücksichtigen kann. Als ein zentraler Grund hierfür trat die strikte Trennung des Finanzhaushaltes von Frauen und Männern hervor, die darüber hinaus mit einer Praxis der Geheimhaltung verbunden ist. Wo innerhalb von Ehegemeinschaften und Haushalten keine/r so recht weiß, was der oder die andere verdient und besitzt, erweist sich ein *male bias* als ebenso verkürzt wie ein *female bias*.

Darüber hinaus verweist die vorliegende Betrachtung sozial eingebetteter und okkulten Ökonomien auf einen nötigen Brückenschlag zwischen Wirtschaftsethnologie und Hexereiforschung. Die neuere wissenschaftliche Beschäftigung mit magisch-religiösen Phänomenen in Afrika ist geprägt durch einen Fokus auf *Diskurse* im Kontext okkulten Praktiken wie Hexerei und Schadenszauberei. In vielen Studien werden Bezüge erstellt zwischen Hexerei und Strukturen oder Praktiken der Moderne und Globalisierung.⁴³¹ Zwar mangelt es nicht an Verweisen auf die enorme Komplexität und Vielschichtigkeit zeitgenössischer Okkultismen (z. B. GESCHIERE 2000a), doch geht dies nicht mit einer zusätzlichen Betrachtung handlungsweisender Praktiken wie dem Glücks- und Schutzzauber einher. Insgesamt sind empirische Nachweise zur unmittelbaren, alltäglichen Relevanz okkulten Praktiken für die Vulnerabilität von Haushalt und Individuum weder Gegenstand von Studien zu magisch-religiösen Phänomenen, noch finden sie in wirtschaftsethnologischen Untersuchungen Beachtung. Für Benin konnte hingegen nachgewiesen werden, dass Investitionen in okkulte Praktiken nicht nur empfindlich in den Finanzhaushalt von Individuen und damit in die Existenzsicherung eingreifen. Darüber hinaus zeigte sich, dass hinter diesen Investitionen sehr konkrete soziale und ökonomische Interessen stehen.

Dem Versuch, die aufgezeigten Forschungslücken zu schließen, liegen drei Ausgangsfragen zu Grunde, auf die ich in der abschließenden Diskussion Antworten gebe: Wie sichern Individuen ihre Existenz? Unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen wird Bedürfnisbefriedigung bewirkt? Und wie werden diese Bedingungen gleichzeitig durch Handeln strukturiert? Da sich ein Verständnis des praxeologischen Vokabulars als unabkömmlich zur Einordnung des Dargestellten erweist, bietet sich als erster Schritt ein kurzes Resümee der vorliegenden Interpretationslinie an.

⁴³¹ Siehe bspw. COMAROFF/COMAROFF (1993), ASHFORD (1997), GESCHIERE (1995, 2000), TONDA (2000).

5.1. ANALYSERAHMEN

Bei dem praxeologischen⁴³² Ansatz handelt es sich um eine offene Denkweise, der zwischen Struktur- und Handlungstheorie vermittelt. Er geht vor allem auf Pierre Bourdieu zurück. Ich möchte die enthaltenen Grundkonzepte, die ausführlich in Kapitel 1.2.3 vorgestellt wurden, im Folgenden kurz resümieren, da ihr Verständnis für einen Nachvollzug der abschließenden Diskussion unabkömmlich ist.

In der Praxistheorie geht es nicht länger um objektive Regeln oder Subjekte, die im Sinne von de Saussure oder Lévi-Strauss „zu Epiphänomenen der Struktur erklärt“⁴³³ werden. Auch warnt Bourdieu in Referenz an Marx davor, Strategien als kalkulierte Handlungen aufzufassen. Der Akteur tritt hervor und mit ihm ein neuer Strategiebegriff. Dieser Begriff beinhaltet die Annahme, dass sich die nachweisbare Stetigkeit und Ordnung (Struktur) des gesellschaftlichen Miteinanders auf Muster zurückführen lässt, die das Individuum internalisiert hat. Der Akteur agiert sozusagen in einem Handlungsrahmen, der durchaus flexibel ist, aber auch Spielregeln, Einschränkungen und Zwänge vorgibt. Strategien sind diesem Verständnis nach nicht unmittelbar rational und gleichzeitig frei disponibel. Genau darin liegt ihre Kontinuität begründet. Wie können Handlungen zielgerichtet sein, ohne kalkuliert zu sein? Bourdieus Antwort lautet: Weil gesellschaftliche Abläufe und damit auch Strategien einem praktischen Sinn (*sens pratique*) gehorchen, den der Akteur inkorporiert hat.⁴³⁴ Bezogen auf die vorliegende Betrachtung von Existenzsicherung traten als solche Strategien (die gleichzeitig auch Handlungsoptionen darstellen) beispielsweise Geheimhaltung, Kooperation und Konkurrenz, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung oder die Praxis multipler Erwerbsstrategien auf.

Die „Einverleibung“⁴³⁵ von Erfahrungen (und damit des praktischen Sinns) führt zur Ausbildung des menschlichen Habitus. Er stellt ein System von Dispositionen dar, die im Sinne von Denkschemata einem verfügbaren „Ensemble von Möglichkeiten und Unmöglichkeiten“⁴³⁶ gleichen. Der Habitus ist das, was Bourdieu in seinem manchmal recht abstrakten Sprachduktus als „strukturierte und strukturierende Struktur“ bezeichnet.⁴³⁷

⁴³² BOURDIEU (1976:147).

⁴³³ Ebd. (1992a:28).

⁴³⁴ Zu diesem Sachverhalt siehe anschaulich KÖNIG (2003:52).

⁴³⁵ BOURDIEU (1987:135f).

⁴³⁶ Ebd. (1994:382).

⁴³⁷ BOURDIEU/WACQUANT (1996:98).

Gemeint ist damit einfach, dass der Habitus eine Art Gefüge darstellt („Struktur“), in dem das Erfahrene einerseits gesellschaftlichen Strukturen entspringt („strukturierte Struktur“). Andererseits verfügt das Individuum über unzählige Kombinationsmöglichkeiten seiner Dispositionen und kann aus ihnen kreativ und reflexiv die unterschiedlichsten Urteile und Handlungen ableiten – vergleichbar mit Sprechakten, die auf der Basis eines grammatischen Systems geregelte Improvisationen erlauben. Damit wirkt sich seine Praxis gleichzeitig strukturierend auf das gesellschaftliche Miteinander aus („strukturierende Struktur“).

Die Betrachtung des Habitus stellt einen geeigneten Ansatz dar, um meine Frage danach zu beantworten, wie gesellschaftliche Bedingungen durch Handeln strukturiert werden. Gleichzeitig frage ich danach, unter welchen Bedingungen Individuen Bedürfnisbefriedigung bewirken und ihre Existenz sichern. Auch hierfür bietet der praxeologische Ansatz einen Analyserahmen. Denn der Habitus schwebt nicht frei umher, sondern erzeugt soziale Praxis dadurch, dass er sich positioniert, und zwar in verschiedenen Praxisfeldern. Sie sind die „Spielräume“, in denen sich Handeln vollzieht. Felder gehorchen je eigenen Prinzipien oder „Funktionsweisen“⁴³⁸ und stehen in dialektischer Beziehung zueinander. Sie sind gleichzeitig auch „Kraftfelder“,⁴³⁹ denn oft geht es in dem gesellschaftlichen Spiel um die soziale Existenz auch um die Verteilung von Macht.

In einem kreativen Prozess strukturieren Felder den Habitus und werden von ihm strukturiert. Oder wie Bourdieu es formuliert: „Die soziale Realität existiert sozusagen zweimal, in den Sachen und in den Köpfen, in den Feldern und in den Habitus, innerhalb und außerhalb der Akteure“.⁴⁴⁰ Felder formieren sich unter anderem zu dem, was ich in Kapitel 3 „Räume der Existenzsicherung“ nenne, nämlich zu einem übergeordneten Ganzen der sozialen Praxis, das hier mit einem heuristischen Raumkonzept belegt ist. Schließlich gibt es noch eine Art zentrale ‚Währung‘, die den Einsatz der Spiele in verschiedenen Feldern bestimmt und deren Verfügbarkeit Dispositionen beeinflusst: das Kapital.⁴⁴¹ Zusammengefasst bedingen sich Kapital und Feld ebenso wie Habitus und Feld. Das Ergebnis ist die Praxis:

$$[(\text{Habitus}) (\text{Kapital})] + \text{Feld} = \text{Praxis}^{442}$$

⁴³⁸ BOURDIEU (2000:77, 1994:362f).

⁴³⁹ Ebd. (1985b:74)

⁴⁴⁰ BOURDIEU/WACQUANT (1996:161).

⁴⁴¹ Folgende Kapitalsorten treten vorliegend in den Vordergrund: Ökonomisches Kapital (z. B. Geld, Besitz), soziales Kapital (z. B. soziale Beziehungen) und symbolisches Kapital (z. B. Prestige).

⁴⁴² BOURDIEU (1994:174).

Als Zugang zur abschließenden Diskussion der Ausgestaltung von Praxisformen eignet sich die Betrachtung besagter Funktionsweisen sozialer, ökonomischer und magisch-religiöser Felder und der Strategien, mit denen Akteure und Akteurinnen ihren Spielregeln begegnen.

5.2. FUNKTIONSWEISEN VON FELDERN UND STRATEGIEN

Bourdieu vergleicht Felder mit komplexen Spielen. Ähnlich Fußball- oder Schachspielen erfordert die Teilnahme Zustimmung, Investitionen, Interesse, Bemühungen, psychische und physische Lernprozesse und eine Einschätzung der Funktionsweisen und Regeln,⁴⁴³ die sich nicht immer voneinander trennen lassen. Wer mitspielen will im Geschäft der Existenzsicherung, dem ist angeraten, sich zumindest an einige dieser Grundregeln zu halten. Es konnte gezeigt werden, dass in den untersuchten Feldern zum Teil sehr ähnliche Spielregeln herrschen, was die Fortschreibung ihrer Funktionsweisen (und damit auch des sozialen Raumes als übergeordnetes System) begünstigt.

Beispielsweise sind alle Felder hierarchisch strukturiert, woraus Verteilungskämpfe resultieren: In der sozialen Praxis lassen sich gerontokratische und Geschlechterhierarchien bei einem unterschiedlichen Zugang zu sozialem Kapital nachweisen. Ein Beispiel stellte die soziale Position männlicher Haushaltsvorstände im Vergleich zu solchen Frauen dar, die sich im Kontext virilokaler Heiratsstrategien neue Beziehungsnetzwerke aufbauen müssen, weil sie ihr Heimatdorf verließen (Teil 3). In ökonomischen Feldern resultieren aus dem unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen wie Land ebenfalls Geschlechterhierarchien, wie nicht zuletzt das Baumwollbeispiel zeigte (Kap. 3.2.3.8). Die okkulte Praxis von Hexen und Hexern schließlich liegt vor allem in ihrer Fleischschuld gegenüber hochgradig hierarchisierten Geheimgesellschaften begründet (Kap. 4.1.3.3).

In allen Feldern herrscht Arbeitsteilung und gehört Vernetzung zu wichtigen Spielregeln, will man seine Position (im Feld) halten. Geld und Prestige stellen feldübergreifend zentrale ‚Währungen‘ dar, aus deren unterschiedlicher Verfügbarkeit Macht- und Statusgefälle resultieren. In der sozialen, ökonomischen und okkulten Praxis liegt zudem eine große Heterogenität der Wissensverteilung vor. Sie wird begünstigt durch das, was Bourdieu polymorphe (da durch individuelle Präferenzen und Dispositionen geprägte) Interessen nennt.

Ein Resultat dieser ungleichen Wissensverteilung stellt die Notwendigkeit ständiger Verhandlungen dar, die beispielsweise im Bereich marktökonomischer Beziehungen

⁴⁴³ Vgl. KRAIS/GEBAUR (2002:62).

nachgewiesen wurde. Sie finden nicht nur innerhalb von Haushalten statt (Teil 3), sondern ebenso auf dem Marktplatz (Kap. 3.2.3.3) und insbesondere im Bereich okkulten Dienstleistungen (besonders Kap. 4.1.3.4). Verglichen mit dem Fußballspiel handelt es sich bei Hierarchien oder Investitionen in Austausch und Verhandlungen um Phänomene, die umgehbar sind wie die Freistoß-Regel oder das Gegner-Prinzip. Fußball kann man auch alleine gegen eine Hauswand spielen. Es traten Fallgeschichten auf, in denen sich Spieler und Spielerinnen Bedingungen widersetzen. Sie zogen sich beispielsweise zurück wie Sarah, die den Neid um ihren geschäftlichen Erfolg unter anderem dadurch abwendete, dass sie sich der sozialen Praxis außerhalb ihres prosperierenden Hotels entzog und als Einzelfall von der Inanspruchnahme okkulten Dienstleistungen absah (Kap. 4.2). Oder sie erkannten den hierarchisch übergeordneten Gegner nicht an wie Zahia, die sich den harten Arbeitsanforderungen ihres künftigen Schwiegervaters widersetzte und sich stattdessen für die Arbeitsmigration entschied (Kap. 3.1.3.2).

Demgegenüber konnten Funktionsweisen und Spielregeln identifiziert werden, die alle untersuchten Felder strukturieren und sich gleichsam strukturierend auf Dispositionen der jeweiligen Akteure und Akteurinnen auswirken. Sie sind Gegenstand der folgenden Abschlussdiskussion: (1.) ein hochgradig individualisierter Umgang mit Geld und resultierende Wohlstandsunterschiede, (2.) regelmäßige Investitionen in Reziprozität zur Abwendung von Nivellierung und schließlich (3.) die Verwobenheit von Existenzsicherung mit magisch-religiösen Überzeugungen und Erfahrungen, deren Beständigkeit nicht zuletzt über ihre vehemente „Einverleibung“⁴⁴⁴ erklärt werden kann.

Wo in zentralen Lebensbereichen wie Familie, Arbeit und religiösem Glauben eine Fülle analoger Funktionsweisen und ähnlicher Spielregeln zur Disposition steht, liegt wenig näher, als sich (bei aller Vielfalt !) in manchen Belangen eines ähnlichen, da bewährten Grundrepertoires an Strategien zu bedienen, die Aussicht auf ein erfolgreiches Mitspiel in den verschiedenen Feldern versprechen. Wie oben angeklungen ist, haben sich zwei „Funktionsgesetze“ (BOURDIEU 1992a:111) herauskristallisiert, denen sich niemand entzog: Kein Fußball ohne Fuß und Ball. Keine soziale, ökonomische und okkulte Praxis ohne die Wahrung von Geheimhaltung und Geschlechterdifferenzen. Der Umgang mit diesen beiden ‚Spielbällen‘ erweist sich als ein Leitmotiv strategischen Handelns, wie ich abschließend verdeutlichen möchte.

⁴⁴⁴ BOURDIEU (1987:135f).

5.2.1. INDIVIDUALITÄT UND WOHLSTANDSUNTERSCHIEDE

In allen untersuchten Feldern trat hervor, dass es als ratsam befunden wird, sich beim Spielen nicht in die Karten schauen zu lassen. Dies gilt besonders für materiellen und monetären Besitz oder das Sparen, dessen Übersetzung ins Yom bezeichnender Weise „Geld verstecken“ (*wusə feeruj*) bedeutet. Wie ausführlich dargelegt wurde, findet sich diese Grundhaltung bereits im Miteinander von Kleinfamilien und besonders in größeren Haushalten wieder, in denen im Sinne von Überlebensgemeinschaften (vgl. ROTH 1994) Individuen unabhängig voneinander akkumulieren und nur in festgelegten Bereichen kooperieren. Wo nicht gemeinsam angelegt wird, *pooling* nur zu besonderen Anlässen stattfindet und das männliche Erbe vornehmlich in die Patriline zurückfließt, sind Trennungen und Scheidungen schnell vollzogen, was soziale Mobilität begünstigt (Kap. 3.1).

Die Trennung von (Wissen um) Geld und Besitz vollzieht sich innerhalb einer patrifokal ausgerichteten Sozialstruktur. Sie ist für Frauen und Männer mit einem unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen (z. B. Land) und verschiedenen Kapitalsorten (z. B. Geld) verbunden. Die geschlechtsspezifische Strukturierung sozialer und ökonomischer Felder drückt sich unter anderem in Pflichten, Rechten und Aufgaben aus, die mit Bourdieu formuliert für Frauen und Männer unterschiedliche Dispositionen (also Ausgangspositionen für die Praxis) schaffen.

Als Beispiel für die frühe ‚Positionierung‘ einzelner Individuen sei auf den Vergleich der statusbedingten Aufgabenverteilung zwischen den 7-jährigen Kindern Leilatou und Khadija verwiesen (Kap. 3.1.3.2). Leilatou lebt mit ihrer Mutter in der Familie ihrer matrilinearen Großmutter. Sie ist ein uneheliches Kind und trägt damit den Status eines *bə-caŋa* (Yom: Kind, nichtsnutzig/nichts wert). Khadija hingegen wurde von ihren Eltern in denselben Haushalt gegeben, um der älteren Schwester des Haushaltsvorstandes zur Hand zu gehen. Sie ist zwar wie die restlichen Kinder im Hof ein *beyə* (Yom: Eigenbez. für Nachwuchs eines verheirateten Paares). Doch ihr Status als Kind in sozialer Elternschaft ist mit wesentlich höheren Arbeitsanforderungen im Haushalt verbunden. Während Khadija ihre Tagesabläufe mit Hausarbeiten verbringt, ist Leilatou jeglicher Haushaltspflichten entbunden.

Die historische Kontextualisierung von Erwerbsstrategien hat gezeigt, dass ihre Funktionsweise über Geschlechterdifferenzen eine lange Tradition hat. Nicht zuletzt bedingt durch das Hacke-Tabu und den schlechteren Landzugang der Frauen stellt dabei Feldwirtschaft eher eine Männerdomäne dar, in die sich Frauen über Lohnarbeit und die Mithilfe bei Aussaat und Ernte einbringen. Besonders eindrücklich wirkt sich ihre be-

schränkte Partizipation im erschwerten Zugang zum einzigen nennenswerten Cash Crop aus, zur Baumwolle. Männer erzielen in dieser Domäne häufig ihre höchsten Gewinne im Jahresverlauf (Kap. 3.2.3.4). Wie gezeigt wurde, ist der Anbau gleichzeitig mit hohen Risiken verbunden. Sie betreffen nicht nur externe Faktoren (z. B. Weltmarktpreise), sondern auch ‚innere‘ Faktoren wie fehlerhafte Gesamtkalküle des Nettogewinns (Kap. 3.2.3.8). Zudem führt das öffentliche Exponat der Erträge (Abb. 24) dazu, dass „kein Geld so schnell verschwindet wie das weiße“ – denn Akkumulation verpflichtet zu Reziprozität.

Das ökonomische Spielfeld der Marktplätze hingegen wird eindeutig von Frauen dominiert. Beispielsweise waren durchschnittlich knapp vier Fünftel aller Anbieter/innen auf dem Marktplatz von Bougou weiblich.⁴⁴⁵ Dies bestätigt Schätzungen von KASMAN/KÖRNER, wonach der Kleinhandel in Westafrika zu sechzig bis achtzig Prozent von Frauen abgewickelt werde (1992:75). Dass Marktplätze und Handel für Frauen feste Referenzpunkte innerhalb des bewohnten Raumes darstellen, zeigte nicht zuletzt die Betrachtung von Mental Maps strategischer Gruppen (Kap. 2.2.3).

Hinter den Kulissen einer Gesellschaftsstruktur, die im ländlichen Raum an der Verdeckung von Wohlstandsunterschieden orientiert ist (siehe Einleitung), ließen sich große Unterschiede in der materiellen und monetären Besitzverteilung nachweisen. Reich ist im Sinne lokaler Wohlstandsdefinitionen aber erst, wer Kinder hat, eine Familie ernährt, Probleme bewältigen kann und dessen Ahnen mit ihm zufrieden sind. „Wer nicht gibt, kann nicht reich sein, denn schon morgen wird er krank oder mit Nichts dastehen.“⁴⁴⁶ Sicherheit entsteht somit nicht allein aus einer hohen Verfügbarkeit an ökonomischem Kapital (Geld, Besitz), sondern erfordert sehr deutlich eine stabile Disposition sozialen und/oder symbolischen Kapitals.

Trotzdem erwies sich die alltägliche Aufzeichnung aller Einnahmen und Ausgaben beider Geschlechter im Jahresverlauf als sehr aufschlussreich, zumal es zu Westafrika keine vergleichbaren Daten gibt.⁴⁴⁷ Die Verlaufsstudie erbrachte den Nachweis eines markanten geschlechtsspezifischen Ungleichgewichtes in der Verfügbarkeit von Geld und der Höhe und Regelmäßigkeit von Einnahmen. Darüber hinaus liefern die Ergebnisse Beispiele für individuelle Dispositionen menschlichen Handelns, etwa bedingt durch Statuspositionen. Als eine Fallgeschichte trat die Witwe Dhalila auf, die zwar über das

⁴⁴⁵ Die Erhebungsreihe fand an 7 Markttagen über einen Zeitraum von 7 Monaten statt (n=4473).

⁴⁴⁶ BG, Junes 010227; vgl. Kap. 3.2.1.

⁴⁴⁷ Die einen greifen auf Fragebögen zurück und nehmen dadurch unweigerlich Erinnerungslücken in Kauf (z. B. KNISSEL-WEBER 1989). Andere wählen begrenzte Zeiträume wie zwei Monate (GUYER 1988) oder greifen auf Schätzungen zurück (z. B. KASMAN/KÖRNER 1992).

niedrigste Einkommen verfügte. Ihr ausgeprägter Zugang zu symbolischem Kapital (Prestige und Anerkennung als Königstochter und Frauenpräsidentin) begünstigte jedoch ihren Zugang zu sozialem Kapital, indem sie regelmäßig mit Gaben bedacht wurde. Diese regelmäßigen Zuwendungen (z. B. fertige Speisen) trugen zu einer stabilen Existenzsicherung bei. Dhalilas Beispiel belegt, dass ein Fokus auf monetäres Einkommen und Besitz zur Analyse von Vulnerabilität kein hinreichendes Kriterium sein kann.

Der Vergleich der Mikroebene mit statistisch repräsentativen Ergebnissen der Regionalebene bestätigte, dass Frauen beständiger mit niedrigen Einkommenshöhen wirtschafteten, während die Zeitspannen zwischen Einkünften der Männer länger sind, ihre Gewinne und Einnahmespitzen im Jahresverlauf aber höher. Bei Frauen und Männern dominiert insgesamt die Strategie zügiger Reinvestition von Einnahmen. Bezüge zwischen der Höhe von Besitz und Jahresnettoeinnahmen ließen sich nicht erstellen. Erst der Blick auf die Destination alltäglicher, kleiner Ausgaben lieferte schließlich nähere Einblicke in Korrelationen zwischen monetären Wohlstandsunterschieden und Konsumverhalten: Zwar gestalten sich individuelle Konsumkurven sehr unterschiedlich. Es konnte jedoch gezeigt werden, dass der Anstieg der Verfügbarkeit an Geld bei Männern zu erhöhten Ausgaben für den persönlichen Bedarf führt (z. B. außerhäusliche Speisen), bei den Frauen zu einer konstanteren Mehrung an Beiträgen für den Haushalt.

Ein interessantes Ergebnis stellt der regelmäßige öffentliche Fleischkonsum von drei Männern dar, mit dem sie sich deutlich von anderen Dorfbewohnern und –bewohnerinnen abgrenzten. Sie teilten die Eigenschaft, über ein vornehmlich regelmäßiges und damit gesichertes Einkommen zu verfügen (Dorfrepräsentant, Lehrer, erfolgreicher Bauer). Aus dieser Beständigkeit lässt sich auf Dorfebene kein Geheimnis machen. Im Bourdieu'schen Sinne formuliert teilten diese drei Männer bezüglich ihrer Dispositionen im Zugang zu *regelmäßigem* Einkommen eine Position im sozialen Raum. Sie favorisiert die Akkumulation symbolischen Kapitals (Statusanerkennung) und kann als begünstigende Ausgangsposition für die Option bewertet werden, erhöhten Wohlstand öffentlich zur Schau zu stellen.

Als besonders aufschlussreich erwies sich in zweierlei Hinsicht die Fallgeschichte des reichen Dorfrepräsentanten. Er verdiente im Jahresmittel netto das Siebenfache aller anderen männlichen Teilnehmer zusammen. Zum einen führte sein abgehobener monetärer Wohlstand keineswegs zu einer Verbesserung der finanziellen Situation seiner Ehefrau(en), was auch auf weniger wohlhabende Paare zutraf. Dies verweist erneut auf den hohen Grad individualisierter Strategien innerhalb lokaler Haushalte. Zum anderen ver-

deutlich seine Fallgeschichte, auf welchem schmalen Grad sich im ländlichen Raum Personen bewegen, die viel verdienen: Wer sich dazu entscheidet, sich im Dorf durch einen öffentlich eklektischen, isolierten oder (wie im Falle des Dorfrepräsentanten) stark akkumulierenden Lebensstil abzuheben, geht ein erhöhtes Risiko ein, zum Opfer nivellierender Praktiken zu werden. Weniger seinem erhöhten Fleischkonsum wurde dem Repräsentanten im Dorf seine Lähmungserkrankung zugeschrieben, als vielmehr seinen multiplen Geldgeschäften und Schmiergeldforderungen.

5.2.2. REZIPROZITÄT UND NIVELLIERUNG

Wer im ländlichen Raum im Alleingang akkumuliert, läuft Gefahr, ‚zurückgeholt‘ zu werden. Die Analysen zeigen, dass diesen nivellierenden Praktiken besonders durch die Wahrung von Geheimhaltung begegnet wird. Zwei weitere Strategien treten hinzu, die sich im Bourdieu'schen Sinne als homologe Strukturelemente aller untersuchten Felder erweisen: Investitionen in okkulte Schutzpraktiken und reziprokes Verhalten. Die Grenzen zwischen Krediten, zinslosen Darlehen, reziprokem Gabentausch und Formen der Güter- und Geldleihe sind fließend und gehen mit einer Wahrung ausgeprägter Geschlechterdifferenzen einher. Das übergreifende Stichwort lautet weniger Umverteilung, sondern eher langfristige Wahrung von Abhängigkeiten. Es geht um die Aufrechterhaltung eines gegenseitigen ‚in der Schuld Stehens‘, um die Etablierung asymmetrischer Relationen zwischen Schuldner/in und Gläubiger/in. Wer sein Umfeld an Gewinnen teilhaben lässt, vermindert die Gefahr, sich im ‚Teufelskreis aus Schutz, Anklage und Geld‘ zu verlieren, wie die reiche Hotelbesitzerin Sarah es beschrieb (Kap. 4.2). Auch Almosen, also unidirektional ausgerichtete Gaben, schreiben diese soziale Logik fort. Ein Beispiel stellte die Begegnung von Aliatou mit einer ihr unbekanntem alten Frau dar, der sie das geforderte Geld gab, weil sie keine Lust hatte, am nächsten Tag ‚mit Beulen aufzuwachen‘, also Opfer eines Schadenzaubers zu werden (Kap. 3.2.1).

Reziprozität stellt eine Handlungsstrategie dar, die in allen untersuchten Feldern auftritt und dabei Anforderungen ihrer Funktionsweisen beantwortet. Denn in einem Raum, in dem das Sozialsystem wie geschildert ‚von unten‘ funktioniert, zählt ein ‚noch etwas gut Haben bei Jemandem‘ zu nachhaltigen Strategien der Selbstversorgung. Reziprozität durch Gaben und Gegengaben lotet die ausgeprägten Wohlstandsunterschiede aus, in der Stadt und auf dem Land, regionalunspezifisch. Besonders außerhalb des familiären Netzwerkes, das den wichtigsten Adressaten für Gaben darstellt, verläuft das Spiel des Gebens und Nehmens in höchst signifikanter Weise gleichgeschlechtlich (Kap. 3.2.3.6).

Gabe und Gegengabe erfüllen systemerhaltende und existenzsichernde Funktionen, denn sie fördern nicht nur die Ernährungssicherung, sondern bedienen auch Motive wie den Erwerb symbolischen Kapitals (Anerkennung), die Wahrung von Freundschaft oder die Vergewisserung, dass da jemand ist, der einem noch einen Gefallen schuldig ist. Sehr deutlich zeigte sich, dass beispielsweise Zeremonien wie Totenfeste eine hoch frequentierte Plattform der Reziprozität darstellen, deren Ausrichtung und Teilnahme mit gewichtigen materiellen und monetären Investitionskosten verbunden sein kann (Kap. 3.2.3.6).

Als Beispiel für einen versuchten Ausstieg aus Reziprozität im ökonomischen Feld trat der Kopierladenbesitzer Jean-Luc aus der Kleinstadt Djougou auf. Das Aufhängen eines Schildes mit der Aufschrift „*le crédit est mort*“ (der Kredit ist tot) erachtet er als notwendige Voraussetzung dafür, zu Geld zu kommen. Was in großen Städten des Landes längst üblich geworden ist, führt im kleinstädtischen Kontext zu einer Einbüßung an Kundschaft. Sein Konkurrent, zu dem ein Teil der Stammkundschaft wechselte, reagierte. Er hing ein Schild auf mit der Aufschrift: „*Celui qui n'a rien risque rien*“ (Wer nichts hat, riskiert nichts) und schrieb mit einem Textmarker darunter „*la patience avant tout*“ (Die Geduld [geht] über alles).

Magie begünstigt Reziprozität, denn sie droht indirekt jenem, der im Alleingang akkumuliert oder wie der Dorfrepräsentant in „seiner Gier zu weit geht“ (Kap. 3.2.3.5), mit dem freien Fall. Netzwerkpflege erweist sich als ein Kernstück nachhaltiger Existenzsicherung: Sie gewährt materiellen Rückhalt in Krisensituationen, begünstigt die Akkumulation symbolischen Kapitals, ermöglicht trotzdem die individuelle Akkumulation von Geld oder Besitz und minimiert gleichzeitig lebensbedrohliche Gefahren wie Schadenszauberei. Reziprozität dient in einem sehr weiten Sinne der Risikominderung, denn Geheimhaltung begünstigt Informationsmangel bezüglich der Handlungsmotive anderer Mitmenschen, was eine Unterscheidung zwischen Mit- und Gegenspielern erschwert. Vor diesem Hintergrund leuchtet ein, dass Gut und Böse in sozialen und magisch-religiösen Feldern keinen unumstößlichen Dualismus darstellen, was sich nicht zuletzt in dem prozesshaften Charakter okkultur Praktiken zeigte. Es ist eher so, dass die „Gefahr überall lauert“, wie es Zahia ausdrückte (Kap. 4.1.4). Das „Böse“ tritt nicht nur über Wesen wie böse Geister in den sozialen Alltag (Kap. 4.1.3.1), sondern auch durch physisch reale Menschen wie Hexer und Hexen. Einem Nachbarn wird beispielsweise nachgesagt, dass er nachts auf Hexenmärkte reist und die *doubles* seiner Angehörigen verkauft, was zu deren Erkrankung oder Tod führen kann.

Tagsüber zahlt derselbe Nachbar in die Dorfkasse ein oder lädt den Weisenrat zu einem üppigen Mahl. Diesen Angeboten reziproken (Aus-)Tausches eine Absage zu erteilen, ist mit Gefahren für Leib und Seele verbunden.

5.2.3. EXISTENZSICHERUNG, MAGIE UND EINVERLEIBUNG

Ein roter Handlungsfaden zieht sich durch alle Domänen der Existenzsicherung. Die Angst vor der Folgekette „Neid, Missgunst → Schadenszauberei, Hexerei“ erweist sich als *ein* zentrales Leitmotiv, der Rekurs an okkulte Praktiken zu ihrer Minderung oder Bekämpfung als eine existenzsichernde Strategie. Doch die Sache ist noch etwas komplizierter: Würden die rege frequentierten magisch-religiösen Felder nur Schadensbegrenzung oder –behebung bereitstellen und Techniken, mit denen man Menschen schadhaft ‚zurückholen‘ kann, würde dies SIGNERs These zur Nivellierung als „Zwang zum Mittelmaß“ (2004:382) bedienen. Tatsächlich beruht die Effizienz, die dem vielfältig gegliederten magisch-religiösen Komplex zugesprochen wird, in ihrer vielschichtigen Antwort auf verschiedenste Bedürfnisse. Die Ergebnisse zeigen, dass magische Praktiken nicht nur der Schädigung des Nächsten dienen, sondern gleichsam eingesetzt werden im Rahmen von Geschlechter- und Konkurrenzkämpfen, zur Lösung politischer Konflikte oder zur Wiederherstellung sozialer Kohäsion. Sie bieten nicht nur Mittel zur Ausbremsung anderer, sondern bedienen darüber hinaus grundlegende Bedürfnisse nach Genesung, einer Verbesserung der ökonomischen Situation oder nach Glück und Fruchtbarkeit.

Die Frage danach, ob spirituelle Kräfte existieren oder nicht, ist für die vorliegende Betrachtung unerheblich. Entscheidend ist, dass sie in der sozialen Praxis wirken. Sie beantworten dabei weniger „religiöse Interessen“ (BOURDIEU 2000:66) wie „Rechtfertigungen für das Dasein (...) [oder] dafür, in einer bestimmten gesellschaftlichen Position zu existieren“ (ebd.:70). Eher sind „religiöse Nachfrage[n]“ (ebd.:73) durch Laien sehr häufig an unmittelbaren sozialen und ökonomischen Interessen ausgerichtet. Das Angebot okkulten Dienstleistungen (durch Seher und Seherinnen) reagiert vor allem auf Nachfragen, die in anderen Feldern generieren: Wie durch Fallbeispiele belegt wurde (Kap. 4.2), betreffen Gesuche nach okkulten Dienstleistungen sehr häufig die Lösung sozialer Konflikte (z. B. die Abwendung von Neid) oder die Überwindung ökonomischer Engpässe (bspw. die Beendigung einer Arbeitslosigkeit). Andere Nachfragen nach teuren Schutzobjekten betrafen die Erhöhung der Verfügbarkeit an kulturellem Kapital (z. B. Erfolg bei der Schulprüfung) oder es ging darum, bei Problemen mit anderen Menschen das letzte Wort zu erhalten und damit sein soziales Kapital zu mehren. Schließlich ging

es auch um die Abwendung negativer Konsequenzen, die aus Funktionsweisen magisch-religiösen Felder resultieren. Die Nachfrage durch Laien war dabei insbesondere an *gris-gris* zum Schutz vor Hexereiangriffen ausgerichtet und seltener an Heilverfahren nach Verhexung oder an der Austreibung von Geistbesessenheiten.

In der Gesamtsicht ist die religiöse Nachfrage unmittelbar als existenzsichernde Strategie zu bewerten: Überleben, erfolgreich sein, sich schützen, Unsicherheiten minimieren. Das magisch-religiöse Angebot wiederum bietet eine Mehrung der Verfügbarkeit verschiedener Kapitalsorten in verschiedenen Feldern, was es höchst attraktiv macht. Denn: „Gleich Trümpfen in einem Kartenspiel, determiniert eine bestimmte Kapitalsorte die Profitchancen im entsprechenden Feld (...), die in ihm als Machtmittel und Einsatz im Spiel ist“ (BOURDIEU 1985a:10). Die Überzeugung eines Käufers oder einer Käuferin, dass der Erwerb eines *gris-gris* seine oder ihre Chancen zu einer Mehrung sozialen, ökonomischen oder symbolischen Kapitals schlagartig erhöht, überlagert im Sinne einer Kosten-Nutzen-Rechnung den Preis für diese Mehrung: gewichtige und regelmäßig entrichtete Investitionskosten in Form von Geld, die oft nur über Kreditnahmen möglich sind. Die Ungewissheit bezüglich des Gelingens dieser Unternehmung scheint der Hinwendung zu okkulten Investitionen nicht abträglich zu sein. Sie öffnet einen breiten Interpretationsraum für das punktuelle Scheitern einer magischen Kraft (z. B. war der *gris-gris* „zu schwach“ oder wurde „von einer stärkeren Kraft gestört“). Gefördert wird sie durch Funktionsweisen magisch-religiöser Felder, die durch Verschleierung und Geheimhaltung gekennzeichnet sind. Es konnte gezeigt werden, dass die „Logik des Marktes der religiösen Güter“ (BOURDIEU 2000:92) geprägt ist durch invariante Beziehungen zwischen magisch-religiösen Akteurinnen und Akteuren. Hierarchien, Konkurrenzbeziehungen, Verhandlungen und Machtkämpfe stellen wesentliche Funktionsweisen ihrer Interaktion dar.

Auch die Mehrung verschiedener Kapitalarten über Angebote aus magisch-religiösen Feldern gehorcht somit dem feldübergreifenden „Funktionsgesetz“ (ebd. 1992a:111) der Geheimhaltung. Ungewissheit in Folge eines ungleichen Zuganges zu magischen Wissens trat komprimiert in der Interaktion zwischen Laien (Bevölkerung) und Mittlerpersonen (Seher, Seherinnen) auf. Der Blick auf ihre Tätigkeiten bezeugt die starke Heterogenität einer Gesellschaftsstruktur, in der verschiedene ökonomische Prinzipien kohabitieren. Ich interpretiere die Dienstleistungen von Sehern und Seherinnen als Tätigkeiten konkurrierender Kleinunternehmer/innen, die hochgradig spezialisiert und weitestgehend autonom wirtschaften. Mit Ausnahme von Produkten wie dem Honigpuder zum Ein-

heitspreis (Kap. 4.2.2.1) liegt keine erkennbare Preisregulierung vor. Die Verschleierung genauer Abläufe (Techniken, Können) verstärkt die alltägliche Marktunsicherheit bezüglich der Dienstleistungen. Informationsökonomisch argumentiert sind Informationen der Seher und Seherinnen

„(...) knapp, unregelmäßig verteilt, schlecht kommuniziert, aber dennoch extrem hoch bewertet (...). Es gibt (...) keine standardisierten Informationstransfers, keine Werbung [für schadhafte okkulte Kräfte, wohl aber für Heilverfahren], und keine standardisierten Produkte. Dominant ist vielmehr eine ausgeprägte Unkenntnis – also fehlende Information – über Preise und Qualitäten von Produkten“ (RÖSSLER 2005:81).

Der Informationsfluss zwischen Anbietenden und Nachfragenden lässt sich als „asymmetrisch“ beschreiben und ist von „versteckten Handlungen“ gekennzeichnet (ebd.: 82f). Dieser Mangel an Transparenz ermöglicht den Spezialisten und Spezialistinnen eine individuelle Profitmaximierung und die Sicherung ihre aktEURsspezifischen Monopole. Die Tatsache, dass auch Seher und Seherinnen zinslose Kredite vergeben, Heiler wie Baawa mittellose Erkrankte unentgeltlich behandeln und unter ihnen unterschiedlichste Einkommenslevel und individuelle Präferenzen vorliegen, relativiert das Bild einer rein profitökonomisch orientierten Wirtschaftsform. Gleichzeitig bezeugen die teils horrenden Preise für Produkte (Kap. 4.2), dass es sich um ein lukratives Geschäft zu handeln scheint.

Eine ausschließliche Orientierung an individueller Profitmaximierung wird hingegen Personen mit hexerischen Kräften zugesprochen. Ihr Verhalten erfährt im lokalen Diskurs eine Einstufung als rachsüchtig, gierig und egoistisch. Sie gehen in ihrer Suche nach Opfern buchstäblich ‚über Leichen‘. Meine Beschäftigung mit dieser Akteursgruppe limitiert sich auf reaktives Verhalten, auf den *praktischen* Umgang mit Vorstellungen und deren Konsequenzen. In seinen Eigenschaften ähnelt das Hexenwesen im Sinne der politischen Ökonomie dem homo oeconomicus, der vor allem nach Maximierung seines Anteils am freien Markt strebt. Es erweist sich tatsächlich als die „Inkarnation des Bösen“ (WENDL 2004b) und fügt sich in das Bild ein, das GESCHIERE von Hexerei als zugleich akkumulierende und egalisierende Kraft (1995:17) zeichnet, die besonders in der politischen Moderne als „*force accumulatrice*“ auftritt (ebd.: 11).

In Hinblick auf den vorliegenden Fokus auf Existenzsicherung und soziale *Praxis* sei jedoch erneut betont, dass es sich bei Hexerei im lokalen Kontext nur um eine von sehr vielen Kräften des magischen Universums handelt (Kap. 4.1.2). Die unternommene Suche nach Bezügen zwischen Bedürfnissen, Handlungsoptionen, Dispositionen und sozialer Praxis mündet in der Fokussierung des ‚stillen Übereinkommens‘, mit dem okkulten

Praktiken im Alltag eine außerordentliche Effizienz zugeschrieben wird, was sich in regelmäßigen und oftmals gewichtigen finanziellen Investitionen in diesen Sektor niederschlägt. Der Rekurs an Okkultismen im Alltag fügt sich in zentrale Funktionsweisen sozialer und ökonomischer Felder ein. Die Frage danach, ob das Huhn oder das Ei zuerst da war, kann und soll an dieser Stelle keine Beantwortung finden. Es kann aber die These formuliert werden, dass in allen untersuchten Feldern Funktionsweisen und damit Strukturen anzutreffen sind, die Strategien der Geheimhaltung, der Geschlechterdifferenzen und der Hinwendung zu magisch-okkulten Praktiken begünstigen.

Die Annahme von BOURDIEU schließlich, dass Überzeugungen „einverleibt“ werden (ebd. 1987:135f) und Handlungsoptionen bereitstellen, lässt sich mit dem vorliegenden Datenmaterial radikalieren. Denn die Einverleibung magischer Überzeugungen und Erfahrungen geschieht plakativer und körperlicher als in seinem Beispiel der französischen Gesellschaft. Sie betrifft weniger die Art zu Gehen, die Wahl des Lieblingsgetränktes oder distinktive Vorlieben für Sportarten, Badeeinrichtungen und Kleidungsstile (vgl. ebd. 1994). Die Einverleibung okkulten Überzeugungen erfolgt durch ihre eigene Praxis und wird (neben Sozialisationsakten) von Geburt an sinnbildlich gesprochen in den Körper geschrieben. Sie wird getrunken, eingerieben, eingeritzt. Sie führt zum prophylaktischen Verzehr menschlicher Knochen, zur Narbenbildung und zur Veränderung von Bewusstseinszuständen. Sie lähmt, tötet, heilt oder stimuliert.

Bourdieu's Werk und zahlreiche Folgestudien haben aufgezeigt, dass der Habitus mit Hilfe körperlicher Prozesse gespeichert wird und eine Anlage künftigen Handelns darstellt. Vor diesem Hintergrund verdient die Vehemenz und physische Intensität der Inkorporation okkulten Überzeugungen mehr Beachtung. Denn sie dienen damit sehr grundlegend als „Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen“ (BOURDIEU 1987:98). Sie werden zum praktischen Sinn (*sens pratique*) und treten damit auf „(...) als Natur gewordene, in motorische Schemata und automatische Körperreaktionen verwandelte gesellschaftliche Notwendigkeit“ (ebd. 1987:127).

Welche Konsequenzen haben diese tragenden Bezüge zwischen Geschlecht, Magie und Geld zusammengefasst auf lokale Existenzsicherungsstrategien? Zunächst sind sie systemerhaltend und stellen existenzsichernde Optionen bereit, darunter Reziprozität, Rückhalt, soziale Mobilität oder Kaufkraft. Gleichzeitig bergen sie für einzelne Akteure und Akteurinnen Hindernisse wie ungleiche Kapitalzugänge, Angst vor Nivellierung oder hohe Investitions- und Opportunitätskosten.

Geschlecht, Magie und Geld bedingen sich in der sozialen Praxis gegenseitig. Sie verhalten sich relational zueinander und tragen zur Genese sozial eingebetteter und okkulten Ökonomien bei, deren Textur in Analysen zur Vulnerabilität und Existenzsicherung nicht nur für Benin dringende Berücksichtigung erfahren sollte, sondern mit großer Wahrscheinlichkeit für weite Teile Westafrikas.

6. ANHANG

6.1. LITERATURVERZEICHNIS

ACHESON, James (Hg.) 1994a. *Anthropology and Institutional Economics*. Lanham: University Press of America.

- 1994b. Welcome to Nobel Country: A Review of Institutional Economics. In: ACHESON, James (Hg.). *Anthropology and Institutional Economics*: 3-42. Lanham: University Press of America.

- 2002. Transaction Cost Economics: Accomplishments, Problems, and Possibilities. In: ENSMINGER, Jean (Hg.). *Theory in Economic Anthropology*: 27-58. Walnut Creek: Altamira Press.

ADANGUIDI, Jean 2001. Réseaux, marches et courtage: La filière igname au Bénin (1990-1997). *Mainzer Beiträge zur Afrika-Forschung* 7. Münster, Hamburg, London: LIT-Verlag.

ADEBAYO, Akanmu 1994. Money, Credit and Banking in Precolonial Africa. The Yoruba Experience. In: *Anthropos* 89: 379-400.

ADECHOUBOU, Matthieu 1994. Bénin: le paysage financier et bancaire, banques et systèmes décentralisés. 1^{ère} version. FECECAM.

ADEGBIDI, Anselme 1997. Prise de décision de la vente de produits agricoles dans le milieu bariba. In: BIERSCHEK, Thomas, Pierre-Yves LE MEUR und Matthias v. OPPEN (Hg.). *Institutions and Technologies for Rurals Development in West Africa. Proceedings of the International Symposium organized by the University of Hohenheim, Germany. 16.-22.2., Cotonou, Benin*. Weikersheim: Margraf Verlag.

ALBER, Erdmute 2001. Hexerei, Selbstjustiz und Rechtspluralismus in Benin. In: *Africa Spectrum* 36: 145-167.

- 2004. Soziale Elternschaft in Westafrika. In: *Beiträge zur Ethnologie der Kindheit*: 101-114.

ALI, Ali Abdel Gadir, Erik THORBECKE 2000. The State and Path of Poverty in Sub-Saharan Africa: some Preliminary Results. In: *Journal of African Economics* 9 (1): 9-40.

ALMEIDA-TOPOR, Hélène de, Monique LAKROUM und Gerd SPITTLER 2005. Le travail en Afrique noire. Représentations et pratiques à l'époque contemporaine. Paris: Karthala.

ALTMANN, John 1991. Überleben im Schatten. Was versteht man unter dem Begriff 'informeller Sektor'. In: *Der Überblick* 3/91 (27): 5-10.

ANDREWS, Edmund 1997. Behind the Scams: Desperate People, Easily Duped. *New York Times* 29: 3.

ARDENER, Shirley. 1964. The Comparative Study of Rotating Credit Associations. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 94: 201-229.

ARDENER, Shirley, Sandra BURMANN (Hg.) 1995. Money goes round. The Importance of rotating Saving and Credit Associations for Women. Oxford: Berg.

ASHFORD, Adam 1997. „Witchcraft“ and Democracy in the New South Africa: Sketches from a Political Ethnography of Soweto. Paper presented at the annual meeting of the African Studies Association. Columbus, OH, 15. Nov.

ATAHOUE, Gervais Nounhatin 1996. Rehabilitation de 32 marchés du Bénin. Étude des aspects socio-économiques et organisationnels. Rapport. Cotonou: GTZ, DNASA.

AUDOIN, Jean, Raymond DENIEL 1978. L'islam en Haute Volta à l'époque coloniale. Paris, Abidjan: L'Harmattan/inades.

AUSTEN, Ralph 1999. The Moral Economy of Witchcraft: An Essay in Comparative History. In: COMAROFF, Jean, John COMAROFF (Hg.). *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*: 89-110. Chicago, London: University of Chicago Press.

AWOLALU, Joseph Omosade 1979. Yoruba beliefs and sacrificial rites. London: Longman.

BADINI-KINDA, Fatoumata 2005. L'écart entre idées et pratiques: l'insécurité sociale des personnes âgées en milieu rural burkinabé. In: DE JONG, Willemijn, Claudia ROTH, Fatoumata BADINI-KINDA, Seema BHAGYANATH. *Ageing in Insecurity: Case Studies on Social Security and Gender in India and Burkina Faso / Vieillir dans l'Insécurité: Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Études de cas*: 323-351. Münster: Lit Verlag.

BADJAGOU, Ote Athanase 1985. Le Pouvoir idéologique de la divinité Naa Bukuu chez les Yoruba du moyen Bénin et du moyen Togo: essai sur les fondements culturels de l'unité des Yoruba Pre Oduda. Cotonou: Université Nationale du Bénin, FLASH.

BAKO-ARIFARI, Nassirou 1998. Relations de processus de décentralisation et pouvoirs traditionnels: typologies de politiques rencontrées. Département du développement durable (SD) de l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO). Online Version: <<http://www.fao.org/sd/frdirect/ROan0014.htm>> (24.03.2005).

- 1999. Dynamique et formes de pouvoir politique en milieu rural ouest-africain: Étude comparative sur le Bénin et le Niger. Une Anthropologie politique de « L'État joueur » et de « l'État négocié » dans les arènes locales de pouvoir. Cas des cantons de Gaya au Niger et de Gomparou au Bénin. Dissertation. Marseille: EHESS.

- 2001. Etude de milieu pour servir de base à l'élaboration d'une nouvelle stratégie d'appui aux producteurs dans le Département du Borgou à partir de quatre villages de la Sous-Préfecture de N'Dali. Synthèse des résultats. Unveröffentl. Manuskript.

BARBER, Bernard 1995. All Economies are ‚Embedded‘: The Career of a Concept, and Beyond. In: *Social Research* 62 (2): 387-413.

BARBER, Karin 1982. Popular Reactions to the Petro-Naira. In: *Journal of Modern African Studies* 20 (3): 431-450.

BARLOW, Maude, Tony CLARKE 2003. Blaues Gold. Das globale Geschäft mit dem Wasser. München: Antje Kunstmann Verlag.

BARNARD, Alan, Jonathan SPENCER (Hg.) 1996. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London, New York: Routledge.

BARRETT, Christopher 1984. Peasants, Prices and Markets in Madagascar: Toward an Understanding of Agricultural Supply Response to Liberalization in a Smallholder Economy. Ph.D. Dissertation. Department of Agricultural and Applied Economics. Wisconsin-Madison: University of Wisconsin-Madison.

BARTON, Allen, Paul LAZARSELD 1974. Some Functions of Qualitative Analysis in Social Research. In: *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*: 321-361.

BASSET, Thomas 1988. Breaking up the Bottlenecks in Food-Crop and Cotton Cultivation in Northern Côte d'Ivoire. In: *Africa* 58 (2): 145-171.

BASSOLET, Saturnin, Rosalie OUOBA 1989. Evaluation du Projet Crédit « Petit Commerce des Femmes » dans le Nord de la Comoe (Burkina Faso). Bobo-Djoulaso: CESAO.

BATES, Robert 1994. Social Dilemmas and Rational Individuals: An Essay on the New Institutionalism. In: ACHESON, Jean (Hg.). *Anthropology and Institutional Economics*: 43-66. Lanham: University Press of America.

BAUDRILLARD, Jean 1992. Die Transparenz des Bösen. Berlin: Merve.

BECHER, Catrin 2001. „According to our tradition a woman can not own land“: Die geschlechtsspezifische Einbettung von Land und Ökonomie im Norden Ghanas. In: LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.). *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie. Empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse*: 51-71. Münster: LIT Verlag.

BECK, Kurt 1998. Kordofan invaded. Peripheral incorporation and social transformation. In: SCHULZE, Reinhard (Hg.). *Islamic Africa. Social, economic and political studies of the Middle East and Asia* 63: 245-295.

BECK, Kurt, Gerd SPITTLER 1996. Arbeit in Afrika. Münster: LIT Verlag.

BECKER, Gary 1974. A Theory of Social Interactions. In: *Journal of Political Economy* 82 (6): 1063-1093.

BEHREND, Heike 2004. Kannibalischer Terror. In: WENDL, Tobias (Hg.) 2004. *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult. Katalog zur Ausstellung*: 165-173. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

BEINDRESSLER, Ute 2004. „Aller chercher“ – Handlungsstrategien von Migrantinnen in einer westafrikanischen Kleinstadt (Djougou/Benin). Unveröffentl. Magisterarbeit. Universität zu Köln, Institut für Völkerkunde.

BELLÉR-HAHN, Ildikó 2001. Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung bei den Uiguren im Nordwesten Chinas. In: LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.). *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie. Empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse*: 321-347. Hamburg: LIT Verlag.

BENDA-BECKMANN VON, Keebet 2005. Preface. In: DE JONG, Willemijn, Claudia ROTH, Mussurata BADINI-KINDA, Seema BHAGYANATH. *Ageing in Insecurity: Case Studies on Social Security and Gender in India and Burkina Faso / Vieillir dans l'Insécurité: Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Études de cas*: 11-14. Münster: Lit Verlag.

BERGER, Iris, Frances WHITE 1999. Women in Sub-Saharan Africa: Restoring Women to History. Bloomington: Indiana University Press.

BERKES, Fikret 1989. Common Property Resources: Ecology and Community-based Development. London: Belhaven Press.

BERNARD, Russel 1994². Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage Publications.

BERNAULT, Florence, Joseph TONDA 2000. Dynamiques de l'Invisible en Afrique. Introduction au thème. In: *Politique Africaine* 79: 5-17.

BERZBORN, Susanne 2004. Haushaltsökonomie, soziale Netzwerke und Identität. Risikomindernde Strategien von Pastoralisten und Lohnarbeitern im Richtersveld, Südafrika. Inauguraldissertation. Köln: Universität zu Köln.

BIERSCHENK, Thomas 1993. Außenabhängigkeit und Intermediarität. Merkmale des Staates in Benin vor 1989. In: *Sozialanthropologische Arbeitspapiere* 52: 1-34.

BIERSCHENK, Thomas, Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN 1997a. Local Powers and Distant State in Rural Central African Republic. In: *The Journal of Modern African Studies* 35 (3): 441-468.

- 1997b. ECRIS: rapid collective inquiry for the identification of conflicts and strategic groups. In: *Human Organization* 56: 238-244.

- 1998. Macht und Politik im ländlichen Benin in den 1990er Jahren. Ein Beitrag zur Diskussion über Dezentralisierung und lokale Demokratie im frankophonen Afrika. Working Papers on African Societies, Bd. 30. Berlin: Das Arabische Buch.

BIERSCHENK, Thomas, Pierre-Yves LE MEUR und Matthias v. OPPEN (Hg.) 1997. Institutions and Technologies for Rural Development in West Africa. Institutions et Technologies pour le Développement Rural en Afrique de l'Ouest. Proceedings of the International Symposium, organised by the University of Hohenheim, 16.-22.2.1996 in Cotonou, Benin. Weikersheim: Margraf Verlag.

BIERSCHENK, Thomas, Jean-Pierre CHAUVEAU und Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN 2000. Courtiers en développement. Les villages africains en quête de projets. Paris: APAD, Karthala.

BISILLIAT, Jeanne 1983. L'Échec de l'Intégration des Femmes dans quelques Projets de Développement. In: ELIOU, Marie (Hg.). *Femmes et Développement*: 39-55. Tilburg: EADI.

BOB, Codou 1996. Les femmes chefs de famille à Dakar. In: BISILLIAT, Jeanne (Hg.). *Femmes du Sud, chefs de famille*: 129-149. Paris: Karthala.

BOESEN, Elisabeth 1999. Scham und Schönheit: über Identität und Selbstvergewisserung bei den Fulbe Nordbenins. Münster, Hamburg, London: LIT Verlag.

BOHLE, Hans-Georg, Michael WATTS 2003. Verwundbarkeit, Sicherheit und Globalisierung. In: GEBHARDT, Hans, Paul REUBER, Günter WOLKERSDORFER (Hg.). *Kulturgeographie – Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*: 67-82. Heidelberg: Spectrum Akademie Verlag.

BOHLE, Hans-Georg, Mike BRKLACICH 2006. Vulnerability and Human Security. In: EHLERS, Eckart, Thomas KRAFFT (Hg.). *Earth System Science in the Anthropocene*. 51-61. Heidelberg: Springer-Verlag.

BOLLIG, Michael 1997. Risk and Risk Minimisation among Himba Pastoralists in Northwestern Namibia. In: *Nomadic Peoples* 1(1): 66-89.

BOLLNOW, Otto 2004. Mensch und Raum. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

BOSCH, Ellie 1985. Les femmes du marché de Bobo. La vie et le travail des commerçantes dans la ville de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso. Leiden: Série Femmes et Développement.

BOSERUP, Esther 1970. Women's role in economic development. London: Earthscan Publication.

- 1983. La femme face au développement économique. Paris: PUF.

BOTON, Métohoué 1998. Rôle de la Femme dans la Commercialisation des Produits Agricoles dans le Centre-Est du Département de l'Ouémé (Sous-Préfectures d'Adjohoun, de Dangbo et de Sakete). Unveröffentl. Magisterarbeit. Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire. Cotonou: Université National du Bénin.

BOURDIER, Jean-Paul, Nezar ALSAYYAD (Hg.) 1989. Dwellings, Settlements and Tradition. Cross Cultural Perspectives. Lanham u. a.: University Press of America.

BOURDIEU, Pierre 1970. Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis. In: BOURDIEU, Pierre (Hg.). *Zur Soziologie der symbolischen Formen*: 125-158. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1976. Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1979. Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1983. Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: KRECKEL, Reinhard (Hg.). *Soziale Ungleichheiten*: 183-198. Soziale Welt, Sonderbd. 2, Göttingen.

- 1985a. Sozialer Raum und „Klassen“. Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1985b. The social space and the genesis of groups. In: *Theory and society* 14: 723-743.

- 1987. Sozialer Sinn. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1989. Antworten auf einige Einwände. In: EDER, Klaus (Hg.). Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie: 395-410. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1992a. Rede und Antwort. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1992b. Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg: VSA .

-1993. Soziologische Fragen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- [1979] 1994. Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1997. Die männliche Herrschaft. In: DÖLLING, Irene, Beate KRAIS (Hg.). *Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis*: 153-217. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1998. Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: Edition Discours, UVK Soziologie.

-1999. Die Regeln der Kunst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 2000a. Die zwei Gesichter der Arbeit. Konstanz: UVK.

- 2000b. Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: EGGER, Stephan, Andreas PFEUFFER, Franz SCHULTHEIS (Hg.). *Pierre Bourdieu. Das Religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*: 11-37. Konstanz: UVK.

BOURDIEU, Pierre, Loic WACQUANT 1996. Die Ziele der reflexiven Soziologie. Chicago-Seminar, Winter 1987. In: BOURDIEU, Pierre, Loic WACQUANT. *Reflexive Anthropologie*: 95-250. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

BRABAIN, Loretta 1984. Polygynie: An indicator for nutritional stress in African agricultural societies. In: *Africa* 54 (1): 31-45.

BROMLEY, Daniel 1992. *Making the Commons Work: Theory, Practice and Policy*. San Francisco: ICS Press.

BRÜNTRUP, Michael 1997. Average crop yields under current production technology in the Borgou/North Benin. A review of official production statistics and on-farm data. Working Paper 20. Hohenheim: Universität Hohenheim.

BUIJTENHUIJS, Robert 1995. De la sorcellerie comme mode populaire d'action politique. In: *Politique Africaine* 59: 133-139. Online Version: <<http://www.politique-africaine.com/numeros/pdf/059133.pdf>> (10.12.2005).

BUSACKER, Dietrich, Marita OBBELODE 1983. Imaginäre Befreiung – Untersuchungen zu Selbsthilfegruppen im Kontext der sozio-ökonomischen und ideologischen Reproduktion der Mossi-Gesellschaft (Ober-Volta). Diplomarbeit. Bielefeld: Universität Bielefeld.

BUTLER, Judith 1991. *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- 1997. *The Psychic Life of Power. Theories of Subjection*. Stanford: Stanford University Press.

CAMPBELL, Donald, Donald FISKE 1959. Convergent and Discriminant Validation by the Multitrait-Multimethod Matrix. In: *Psychological Bulletin* 56 (2): 81-105.

CASHDAN, Elisabeth (Hg.) 1990. *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Economies*. Boulder: Westview Press.

CHAMBERS, Richard 1995. Poverty and livelihoods: whose reality counts? Discussion Paper No. 347. Brighton: Institute of Development Studies.

CHAMBERS, Robert 1989. Editorial Introduction: Vulnerability, Coping and Policy. In: *IDS Bulletin* 20 (2): 1-7.

CLARK, Gracia 1994. *Onions are My Husband*. Chicago: University of Chicago Press.

CODJIA, Rolland Pépin 1987. *La Participation des Femmes au Commerce Import-Export en République Populaire du Bénin*. Unveröffentl. Magisterarbeit. Cotonou: Université Nationale du Bénin, Département de Géographie et d'Aménagement du Territoire.

COHEN, Ronald 1986. Traditional social Formations. In: HANSEN, Art, Della McMILLAN (Hg.). *Food in Sub-Saharan Africa*: 136-150. Boulder: Routledge Press.

COMAROFF, Jean, John COMAROFF (Hg.) 1993. *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, London: University of Chicago Press.

- 1999a. Occult Economies and the Violence of abstraction: notes from the South African Post-colony. In: *American Ethnologist* 26 (2): 279-304.

- 1999b. Nations étrangères, zombies, immigrants et capitalisme millénaire. In: *Bulletin du Codesria* 3-4: 17-29.

COOK, Scott 1974. Structural Substantivism: A critical Review of Marshall Sahlins' STONE AGE ECONOMICS. In: *Comparative Studies in Society and History* 16: 355-79.

COQUERY-VIDROVITCH 1997. African Women. A Modern History. Oxford: Westview Press.

CORDONNIER, Rita 1987. Femmes africaines et commerce: Les revendeuses de tissu de la ville de Lomé (Togo). Paris: L'Harmattan.

COULON, Christian 1983. Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire. Paris: Karthala.

COUTY, Philippe, P. BARRIS 1977. Prix, marchés et circuits commerciaux africains. Paris: AMIRA-Ministère de la Coopération.

DAANE, Joe, Mark BREUSERS, Erik FREDERIKS (Hg.) 1997. Dynamique paysanne sur le plateau Adja du Bénin. Paris: Karthala.

DAFINGER, Andreas 2004. Anthropologie des Raumes. Untersuchungen zur Beziehung räumlicher und sozialer Ordnung im Süden Burkina Faso. Dissertation. Köln: Köppe.

DAGNON, Gilbert 1999. Libérer de la divination, de la sorcellerie. Cotonou: Grande Marque.

DAHRENDORF, Ralf 1964. Homo sociologicus. Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag.

DALTON, George 1965. Primitive Money. In: *American Anthropologist* 67: 44-65.

DANNEKER, Petra 2000. Globalisierung und „Migration“ von Produktions- und Geschlechterstrukturen: Fabrikarbeiterinnen in Bangladesch. In: LENZ, Ilse, Hildegard NICKEL, Birgit RIEGRAF (Hg.). *Geschlecht, Arbeit, Zukunft*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

DEATON, Angus, John MUELBAUER 1980. Economics and Consumer Behavior. Cambridge: Cambridge University Press.

DE BOECK, Filip 2004. Die zweite Welt. Kinder und Hexerei in der Demokratischen Republik Kongo. In: WENDL, Tobias (Hg.) 2004a. *Africa Screams. Das Böse in Kult, Kunst und Kult. Katalog zur Ausstellung*: 31-47. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

DECHNER, Friedhelm 1996. Der eine Wille und die vielen Willen. Schopenhauer – Mainländer – Nietzsche. In: *Nietzsche-Studien* 25: 221-238.

DE JANVRY, Alain, Marcel FAFCHAMPS, Elisabeth SADOULET 1991. Peasant Household Behavior with Missing Markets: Some Paradoxes Explained. In: *The Economic Journal* 101 (409): 1400-1417.

DE JONG, Willemijn, Claudia ROTH, Fatoumata BADINI-KINDA, Seema BHAGYANATH 2005. Ageing in Insecurity: Case Studies on Social Security and Gender in India and Burkina Faso / Vieillir dans l'Insécurité: Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Études de cas. Münster: Lit Verlag.

DELUZ, Ariane, Colette LE COUR GRANDMAISON, Anne RETEL-LAURETIN [1978] 2001. Vies et paroles de femmes africaines. Paris: Karthala.

DENZIN, Norman 1977. The Research Act. A Theoretical Introduction to Sociological Methods. New York et al.: McGraw Hill Book Company.

- DE ROSNY, Eric 1999. Die Augen meiner Ziege. Auf den Spuren afrikanischer Hexer und Heiler. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- DEVEREUX, Georges 1978. Ethnopschoanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DEY, Jennie. 1984. Rôle des Femmes dans la Riziculture. Point de Mire: Afrique au sud du Sahara. Rom: FAO.
- DICKHARDT, Michael 2001. Das Räumliche des Kulturellen. Entwurf einer kulturanthropologischen Raumtheorie am Beispiel Fiji. Göttinger Studien zur Ethnologie. Bd. 7. Hamburg: LIT Verlag.
- DIENSLAGE, Sabine, Rudolf LEGER, Anne STORCH 2000. Space and Gender. Cultural Limitations of Space in Two Communities of Northeastern Nigeria. In: *Anthropos* 95: 121-127.
- DI LEONARDO, Micaela 1991. Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era. Berkeley: University of California Press.
- DOEVENSPECK, Martin 2005. Migration im ländlichen Benin. Sozialgeographische Untersuchungen an einer afrikanischen Frontier. Studien zur Geographischen Entwicklungsforschung 30. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik.
- DONHAM, Donald 1981. Beyond the Domestic Mode of Production. In: *Man* 16: 515-541.
- DREWAL, Henry 1988. Performing the Other: Mami Wata Worship in Africa. In: *The Drama Review* 32 (2): 160-185.
- DOSS, Cheryl 1997. The Effects of Women's Bargaining Power on Household Health and Education Outcomes: Evidence from Ghana. Williams College, Massachusetts: Mimeo.
- DOUGLAS, Mary 1970 (Hg.). Witchcraft Confessions and Accusations. London: Tavistock Publications.
- 1972. Symbolic Orders in the Use of Domestic Space. In: UCKO, Peter, Ruth TRINGHAM (Hg.). *Man, Settlement and Urbanism*: 513-521. London: Duckworth.
- 1985. Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu. Berlin: Reimer Verlag.
- DOWNS, Roger, David STEA 1973. Image and environment: cognitive mapping and spatial behaviour. Chicago: Aldine.
- DURKHEIM, Emile 1981. Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- DURRENBERGER, Paul, Nicola TANNENBAUM 1990. Analytical Perspectives on Shan Agriculture and Village Economics. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- EADES, Jeremy 1980. The Yoruba Today. Cambridge: Cambridge University Press.
- EDAH, Pauline Etienne 1992. Organisation Béninoise pour la recherche et la définition de la tradition divinatoire. Les fondements du savoir esoterique Africain. Cotonou: Université Nationale du Bénin, FLASH.
- EGGER, Stephan, Andreas PFEUFFER, Franz SCHULTHEIS (Hg.) 2000a. *Pierre Bourdieu. Das Religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK.

- 2000b. Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu. In: EGGER, Stephan, Andreas PFEUFFER, Franz SCHULTHEIS (Hg.). *Pierre Bourdieu. Das Religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*: 111-131. Konstanz: UVK.

EKEJIUBA, Felicia I. 2005. Women-centred Hearth-holds in Rural West Africa. In: CORNWALL, Andrea (Hg.). *Readings in Gender in Africa*: 31-41. London: The International African Institute.

ELIAS, Norbert 1993. Was ist Soziologie? Weinheim, München: Juventa-Verlag.

ELIOT, Georges [1865] 1996. Silas Marner. London: Penguin Books.

ELOUNDOU-ENYEGUE, Parfait Martial 1992. Solidarité dans la crise ou crise des solidarités familiales au Cameroun. Paris: Le dossier du CEPED, Nr. 22.

ELSON, Diane, Rosemary McGEE 1995. Gender equality, bilateral programm assistance and structural adjustment: policy and procedures. In: *World Development* 23 (11): 1883-1984.

ELWERT, Georg 1979. Staat und Bauern. Die staatskapitalistische Integration der ländlichen Wirtschaft in Bénin. Bielefeld: Campus Studien.

- 1984. Bauern und Staat in Westafrika. Die Verflechtung sozioökonomischer Sektoren am Beispiel Benin. Campus Forschung. Bd. 332. Frankfurt a. M.: Campus-Verlag.

- 1992. Embedded dynamism. The role of institution building in development. Ms Paper read ISS, 14.10.

ELWERT, Georg, Diane WONG 1979. Thesen zum Verhältnis von Subsistenzproduktion und Warenproduktion in der Dritten Welt. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Entwicklungssoziologen (Hg.). *Subsistenzproduktion und Akkumulation*: 255-278. Saarbrücken: Breitenbach.

ELWERT-KRETSCHMER, Karola 1995. Vodoun et contrôle au village. In: *Politique Africaine* 59: 102-119.

ENGELS, Jan Niklas 2004. Der Baumwollsektor in Benin: Armutsfalle oder Entwicklungsmotor? In: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.). *Kurzberichte aus der Entwicklungszusammenarbeit: Afrika*. Online Version: <<http://library.fes.de/pdf-files/iez/01928.pdf>> (02.05.2006).

ENGLER, Stefani 2003. Habitus, Feld und sozialer Raum. Zur Nutzung der Konzepte Pierre Bourdieus in der Frauen- und Geschlechterforschung. In: REHBEIN, Boike, Gernot SAALMANN, Hermann SCHWENGEL (Hg.). *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*: 231-251. Konstanz: UVK.

ENGLUND, Harri, James LEACH 2000. Ethnography and the meta-narratives of Modernity. In: *Current Anthropology* 41 (2): 225-248.

ENSMINGER, Jean, Andrew RUTTEN 1991. The Political Economy of Changing. Property Rights: Dismantling a Pastoral Commons. In: *American Ethnologist* 18: 683-99.

ERBRECHT, Jörg, Frank HILLEBRANDT (Hg.) [2002] 2004². Bourdieus Theorie der Praxis. Erklärungskraft, Anwendung, Perspektiven. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

ETIENNE, Mona 1979. Maternité sociale, rapports d'adoption et pouvoir des femmes chez les Baoulé (Côte d'Ivoire). In: *L'Homme* XIX: 63-107.

EVANS-PRITCHARD, Sir Edward [1937] 1981. Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- [1956] 1982. Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.

EVERS, Hans-Dieter, Heiko SCHRADER (Hg.) 2000. From Traders' to Bureaucrats' Dilemma: the Theory of Social Transition from Moral to Market Society. Abstract. In: *Journal of Sociology and Social Anthropology*. Vol. 3(2). Online Version: <<http://www.soc.pu.ru/publications/jssa/2000/engcon02.html>> (12.2.2006).

FAFCHAMPS, Marcel 1993. Sequential Labor Decisions Under Uncertainty: An Estimable Household Model of West-African Farmers. In: *Econometria* 61 (5): 1173-1197.

FAINZANG, Sylvie, Odile JOURNET 1988. La Femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France. Paris: L'Harmattan.

FALOLA, Toyin 1995. Gender, Business, and Space Control: Yoruba Market Women and Power. In: HOUSE-MIDAMBA, Bessie, Felix EKECHI (Hg.). *African Market Women and Economic Power: The Role of Women in African Economic Development*: 23-40. London: Greenwood Press.

FAO 2005. West Africa: Agro-industry. Sustainability Impact Assessment (SIA) of the EU-ACP Economic Partnership Agreements. Online Version: <http://www.sia-acp.org/acp/download/pwc_sia_acp20july2005-section-2.pdf> (10.12.2005).

FAPOHUNDA, Eleanor 1988. The Nonpooling Household. In: DWYER, Daisy, Judith BRUCE (Hg.). *A Home Divided. Women and Income in the Third World*: 143-154. Stanford, CA: Stanford University Press.

FERNANDEZ, James 2003. Emergence and Convergence in some African Sacred Places. In: LOW, Setha, Denise LAWRENCE-ZÚÑIGA (Hg.). *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*: 187-203. Oxford: Blackwell Publishing Company.

FIELDS, Gary 2000. The Dynamics of Poverty, Inequality and Economic Well-Being: African Economic Growth in a Comparative Perspective. In: *Journal of African Economics* 9 (1): 45-78.

FIESIY, Cyprian, Peter GESCHIERE 1990. Judges and witches, or how is the state to deal with witchcraft? In: *Cahiers d'Etudes Africaines* 118: 135-153.

FINDLAY, Jeanette, Robert WRIGHT 1994. Gender, Poverty and the Intra-Household Distribution of Resources. Discussion Paper Series Nr. 913. London: Centre for Economic Policy Research.

FLEISCHER, Luitgard 1977. Zur Rolle der Frau in Afrika. Heirat, Geburt und Krankheit. Im Leben der Hausa-Frauen in Nigeria. Bensheim: Kübel Stiftung.

FLEURET, Patrick, Anne FLEURET 1981. Nutrition, Consumption and Agricultural Change. In: *Human Organization* 39 (3): 250-260.

FLICK, Uwe 2004. Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

FÖRSTER, Till, Michael HOLZHAUSER 1987. Biogas im ländlichen Milieu: Zielgruppen und Trägerorganisationen in der Elefenbeinküste. Saarbrücken u.a.: Breitenbach.

FOUCAULT, Michel 1973. Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

FRANCIS, Elizabeth 2000. Making a living: Changing livelihoods in rural Africa. New York: Routledge.

FREY-NAKONZ, Regula 1984. Vom Prestige zum Profit: Zwei Fallstudien aus Südbenin zur Integration der Frauen in die Marktwirtschaft. Saarbrücken, Fort Lauderdale: Breitenbach.

FRIEDL, Ernestine 1975. Women and Men: An Anthropologist's View. New York: Holt, Rinehart and Winston.

FRIEDRICH, Jürgen 1985. Methoden empirischer Sozialforschung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

FRÖHLICH, Willy 1940. Das afrikanische Marktwesen. Dissertation. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 72: 234-328.

FUCHS, Martin, Eberhard BERG 1993. Phänomenologie der Differenz: Reflexionsstufen ethnographischer Präsentation. In: BERG, Eberhard, Martin FUCHS (Hg.). *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*: 11-108 Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

FUNK, Ursula 1988. Land Tenure, Agriculture, and Gender in Guinea-Bissau. In: DAVISON, Jean (Hg.). *Agriculture, Women and Land: The African Experience*: 33-58. Boulder: Westview Press.

GABRE-MADHIN, Eleni, Marcel FAFCHAMPS, Richard KACHULE, Bio Goura SOULE, Zahia KAHN 2001. Impact of Agricultural Market Reforms on Smallholder Farmers in Benin and Malawi. Vol.2. IFPRI Collaborative Research Project/GTZ. IPFRI: Hohenheim.

GAINSI, Grégoire-Sylvestre 2002. La sorcellerie en Milieu Lokpa. In: LA VOIX DE St. GALL (Hg.). *La Sorcellerie en Milieu Africain*. Bulletin de recherche et d'Information du Grand Séminaire de Ouidah 86: 6-13. Ouidah: Pfarrgemeinde St. Gall.

GALLI, Rosemary, Ursula FUNK 1995. Structural Adjustment and Gender in Guinea-Bissau. In: THOMAS-EMEAGWALI, Gloria (Hg.). *Women Pay the Price: Structural Adjustment in Africa and the Caribbean*: 13-30. Trenton, New York: Africa World Press.

GEERTZ, Clifford 1962. The Rotating Credit Association: A "Middle Rung" in Development. In: *Economic Development and Cultural Change*. Vol 10, 3:241-263.

GEHLEN, Arnold [1936] 1977. Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Wiesbaden: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.

GESCHIERE, Peter 1995. Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres. Paris: Karthala.

- 1996. Sorcellerie et politique: les pièges du rapport élite-village. In: *Politique Africaine* 63: 82-96.

- 2000. Sorcellerie et Modernité: Retour sur une étrange comlicité. In: *Politique Africaine* 79: 17-32.

GESCHIERE, Peter, Piet KONINGS (Hg.) 1993. Itinéraires d'accumulation au Cameroun. Pathways to accumulation in Cameroon. Paris, Leiden: Karthala.

GINGRICH, Andre 1988. Geld. In: HIRSCHBERG, Walter (Hg.). *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*: 176. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

GOFFMAN, Erving 1959. The representation of the self in every day life. Garden City, New York: Doubleday.

GONDOLA, Didier 1991. Jeux d'argent, jeux de vilains: rien ne va plus au Zaïre. In: *Politique Africaine* 65: 96-101.

GORDON, Raymond (Hg.) 2005. *Ethnologue: Languages of the World*. Dallas, Texas: SIL International. Online Version: <<http://www.ethnologue.com>> (23.01.2006).

GRANOVETTER, Mark 1985. Economic action and social structure: the problem of embeddedness. In: *American Journal of Sociology* 3: 481-510.

GRANOVETTER, Mark, Richard SWEDBERG (Hg.) 1992. *The sociology of economic life*. Boulder: Westview Press.

GREEN, Reginald Herbold 1998. Problematics and pointers about participation research and gender. In: GUIJT, Irene, Meera Kaul SHAH (Hg.). *The myth of community. Gender issues in participatory development*: 71-77. London: IT-Publications.

GREENWOOD, Susan 2000. *Magic, Witchcraft and the Otherworld. An Anthropology*. Oxford, New York: Berg.

GREGOIRE, Emmanuel, Pascal LABAZÉE 1993. *Grands commerçants d'Afrique de l'Ouest. Logiques et Pratiques d'un groupe d'hommes d'affaires contemporains*. Paris: Karthala-Orstom.

GREUTER, Susy 1979. *Histoire économique, école et changements dans le milieu rural. Une étude de cas dans le Sud-Bénin*. Dissertation. Zürich.

GRIFFETH, Robert 1971. The Dyula impact on the peoples of the West Volta region. In: HODGE, Carleton T. (Hg.). *Papers on the Manding*: 167-181. Bloomington: Indiana University Press.

GUDEMAN, Stephen 1986. *Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood*. New York: Methuen.

GUYER, Jane 1977. *The Women's Farming System of the Beti of Southern Cameroon*. Yaounde: ENSA.

-1980. *Household Budgets and Women's Incomes*. Working Paper No. 28. Boston: African Studies Centre.

-1981. *Household and Community in African Studies*. In: *African Studies Review* XXIV (2/3): 87-137.

- 1988. *Dynamic Approaches to Domestic Budgetings: Cases and Methods from Africa*. In: DWYER, Daisy, Judith BRUCE (Hg.). *A Home Divided: Women and Income in the Third World*: 155-172. Stanford, CA: Stanford University Press.

- 1991. *Feeding the Cities*. London: Sage.

HADDAD, Lawrence, John HODDINOTT, Harold ALDERMAN 1997. Introduction: The Scope of Intrahousehold Resource Allocation Issues. In: HADDAD, Lawrence, John HODDINOTT, Harold ALDERMAN (Hg.). *Intrahousehold Resource Allocation in Developing Countries: Models, Methods and Policy*. Baltimore: John Hopkins University Press.

HADDAD, Lawrence, Ravi KANBUR 1989. *How Serious is the Neglect of Intra-Household Inequality?* Seminar Paper 450. Stockholm: Institute for International Economic Studies, University of Stockholm.

HADJER, Kerstin 2003. Illegalisierte Identitäten. Auswirkungen der Sans Papiers-Problematik auf den Alltag afrikanischer Migranten in Pariser Wohnheimen (Foyers). Kölner Ethnologische Beiträge, Heft 5. Köln: Universität zu Köln.

HADJER, Kerstin, Thamar KLEIN 2005. Analysebeispiel zum Problemkomplex „Wasser und Existenzsicherung“. IMPETUS-Statuskonferenz, 18.-19.05.2005, Köln. Unveröffentl. Manuskript.

HADJER, Kerstin, Thamar KLEIN, Marion SCHOPP 2005. Water consumption embedded in its social context, north-western Benin. In: *Physics and Chemistry of the Earth*. Special Issue, Vo. 30, Issues 6-7: 357-364. Online Version: <<http://www.authors.elsevier.com/sd/article/S1474706505000434>> (15.11.2005).

HADJER, Kerstin, Thamar KLEIN, Uwe SINGER 2004. Unveröffentlichter Datensatz des Regionalsurveys zur Existenzsicherung im Oberen Ouémé-Einzugsgebiet.

HAMILTON, Gary G. 1985. Temporary migration and institutionalization of strategy. In: *International Journal of Intercultural Relations* 9: 405-425.

HARD, Gerhard 1988. Umweltwahrnehmung und Mental Maps im Geographieunterricht. *Praxis Geographie* 18 (7): 14-17.

HEDJI, Odette 1996. Les situations critiques dans la condition de la femme béninoise. Cas de Femmes Chefs de Ménages et filles – mères de la ville de Cotonou. Mémoire de Maîtrise. Cotonou: Université Nationale du Bénin, FLASH.

HERVEY, Sandor 1999. Context, the Ghost in the Machine. In: DILLEY, Roy. *The Problem of Context. Methodology and History in Anthropology*, Vol. 4: 61-72. Oxford: Berghahn Books.

HIEBER, Albrecht 1989. Der Islamisierung Geschichte. In: *Mosquito* 4/5: 18-25.

HILL, Polly 1982. Rural Hausa, a Village and a Setting. Cambridge, England: University Press.

HODDINOT, John, Lawrence HADDAD 1995. Does Female Income Share Influence Household Expenditures? Evidence from Côte d'Ivoire. In: *Oxford Bulletin of Economics and Statistics* 57: 77-96.

HOPKINS, Jane, Carol LEVIN, Lawrence HADDAD 1994. Women's Income and Household Expenditure Patterns: Gender and Flow? Evidence from Niger. In: *American Journal of Agriculture Economics* 76: 1219-1225.

IGUÉ, John, Bio SOULÈ 1992. L'État-entrepôt au Bénin. Commerce informel ou solution à la crise? Paris: Karthala.

INSAE 2004. Third general population and habitation census of Benin 2002 – syntheses of results. Cotonou: INSAE.

KABEER, Naila 1994. Reversed Realities. Gender Hierarchies in Development Thought. London, New York: Verso.

KABOU, Axelle 1991. Weder arm noch ohnmächtig. Eine Streitschrift gegen schwarze Eliten und weiße Helfer. Basel: Lenos Verlag.

KASMANN, Elke 1987. Migration und Kleinstadtentwicklung in Bassila, Nordbenin, Westafrika. Bielefeld. Unveröffentl. Manuskript.

KASMANN, Elke, Markus KÖRNER 1992. Autonom und abhängig. Westafrikanische Landfrauen zwischen Tradition und gesellschaftlicher Modernisierung. Bielefelder Studien zur Entwicklungssoziologie, Bd. 52. Saarbrücken.

KELLE, Udo 1993. Empirisch begründete Theorienbildung. Ein Beitrag zur Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung. Reihe Status Passages in Life Course Vol VI. Weinheim: Deutscher Studienverlag. Dissertation.

KENNEDY, Eileen, Howarth BOUIS 1993. Linkages Between Agriculture and Nutrition: Implications for Policy and Research. Washington D.C.: IFPRI (International Food Policy Research Institute).

KEVANE, Michael, Bruce WYDICK 2001. Social Norms and the Time Allocation of Women's Labor in Burkina Faso. In: *Review of Development Economics* 5 (1): 119-229.

KHERALLAH, Mylène, Micholas MINOT, Richard KACHULE, Bio Goura SOULE, Philippe BERRY 2001. Impact of Agricultural Market Reforms on Smallholder Farmers in Benin and Malawi. Vol.1. IFPRI Collaborative Research Project/GTZ. IPFRI: Hohenheim.

KIRCHGÄSSNER, Gebhard 1991. „Homo oeconomicus“. Tübingen: Mohr.

KI-ZERBO, Joseph [1979] 1990. Die Geschichte Schwarzafrikas. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.

KLEIN, Tamar 2005a. Befindensweisen und therapeutische Wege in Dendougou, Benin. Inauguraldissertation, Institut für Völkerkunde, Universität zu Köln. Online Version: <<http://www.kups.uni-koeln.de/volltexte/2005/1600>> (15.10.2005).

KLOCKE-DAFFA, Sabine 2000. „Wenn du hast, musst du geben“. Traditionelle Sicherungssysteme im neuen Staat. Das Beispiel der Nama in Namibia. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 124: 299-317.

KNISSEL-WEBER, Anja 1989. Zwischen Subsistenz- und Marktwirtschaft. Haussa-Dorfgemeinschaften, Familienbudgets und Märkte in Niger. Hamburg: Institut für Afrikakunde.

KÖCKEIS-STANGL, Eva 1982. Methoden der Sozialisationsforschung. In: HURRELMANN, Klaus, Dieter ULRICH (Hg.). *Handbuch der Sozialisationsforschung*: 321-379. Weinheim: Belz.

KOHNERT, Dirk 1983. Indicators of social and political conflict in African societies: on the articulation of witchcraft among the Nupe, Northern Nigeria. Working Paper No. 32, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld.

- 1996. Magic and witchcraft: implications for democratization and poverty-alleviating aid in Africa. In: *World Development* 24 (8):161-175.

- 1997. Zum Einfluss des Okkulten auf staatliche Legitimität und Demokratisierungshilfe in Afrika. In: *Sociologus* 47: 24-50.

KÖNIG, Markus 2003. Habitus und Rational Choice. Ein Vergleich der Handlungsmodelle bei Gary S. Becker und Pierre Bourdieu. Wiesbaden: DUV.

KÖRNER, M. 1986. „La houe ne trompe pas!“ Ländliche Entwicklung und Transformation der Sozialstruktur bei den Kabye der Zentralregion. Bielefeld. Unveröff. Manuskript.

KORTE, Hermann, Bernhard SCHÄFERS (Hg.) 1998⁴. Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. Opladen: UTB.

KOUVEGLO, Emile 2002. Peut-il exister une bonne sorcellerie? In: LA VOIX DE St. GALL (Hg.). *La Sorcellerie en Milieu Africain*. Bulletin de recherche et d'Information du Grand Séminaire de Ouidah 86: 35-42. Ouidah: Pfarrgemeinde St. Gall.

KRAIS, Beate, Gunter GEBAUER 2002. *Habitus*. Bielefeld: transcript Verlag.

LACHENMANN, Gudrun 1995. Konzepte zur Berücksichtigung der Geschlechterverhältnisse im ländlichen Raum. In: ALTMANN, Uta, Parto TEHERANI-KRÖNNER (Hg.). *Frauen in der ländlichen Entwicklung*. Tagungsbericht 16.-18.6.1994, H1: 38-55. Berlin: Humboldt-Universität, Landwirtschaftl.-Gärtnerische Fakultät.

- 1996. Transformationsprozesse in Westafrika – Widersprüche und Chance für Frauenpolitik und Wandel der Geschlechterverhältnisse. In: *Afrika, Asien, Lateinamerika*. Bd. 24: 231-251.

- 1998. Engendering embeddedness of economy in society and culture, Arbeitspapier Nr. 323, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld.

- 2001. Transformation der Frauenökonomie und Dimensionen der Einbettung in Afrika. In: LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.) 2001. *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie. Empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse*: 83-110. Hamburg: LIT Verlag.

LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.) 2001. Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie. Empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse. Hamburg: LIT Verlag.

LAFFONT, Jean-Jacques, David MARTIMORT 2002. *The Theory of Incentives. The Principal-Agent Model*. Princeton : Princeton University Press.

LALLEMAND, Suzanne 1981. Pratiques de maternage chez les Kotokoli au Togo et les Mossi de Haute-Volta. In : *Journal des Africanistes* 52: 43-70.

LA VOIX DE St. GALL (Hg.) 2002. La Sorcellerie en Milieu Africain. In: *Bulletin de recherche et d'Information du Grand Séminaire de Ouidah* 1-2. Ouidah: Pfarrgemeinde St. Gall.

LAWSON, Rowena 1972. *The Changing Economy of the Lower Volta, 1954-1967: A Study in the Dynamics of Rural Economic Growth*. London: Oxford University Press.

LE BRIS, Emile, Alain MARIE, Annik OSMONT, Alain SINOUE 1987. *Famille et résidence dans les villes africaines*. Dakar, Bamako, Saint-Louis, Lomé. Paris: L'Harmattan.

LECARME, Mireille 1992. Territoires du féminin, Territoires du masculin: des frontières bien gardées? In: BISSILIAT, Jeanne. *Relations de genre et développement*: 295-326. ORSTOM: Paris.

LEPLAIDEUR, Alain, Paule MOUSTIER 1991. Dynamique du vivrier à Brazzaville, les mythes de l'anarchie et de l'inefficacité. In: *Cahier des sciences humaines* 27 (1-2): 147-157. Paris: ORSTOM.

LERCH, Anke Christine 2001. Islam und Politik in Westafrika. Länderbericht 2663, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V. Online Version: http://www.kas.de/publikationen/2001/2663_dokument.html (15.12.2005).

LERNER, Gerda 1986. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press.

LEVINSON, Stephen 2003. *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

LONG, Norman 1992. *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development.* London, New York: Routledge.

LUDWAR-ENE, Gudrun 1989. Die neuen religiösen Bewegungen in Westafrika. Wiederentdeckung alter Traditionen? In: *Im Gespräch 1. Afrika und die Afrikaner. Geist und Lebensrythmus eines Kontinents.* 175-198. DSE-Landesmappe Benin, 1999.

- 1993. Geschlechterbeziehungen. In: SCHWEIZER, Thomas et al. (Hg.). *Handbuch der Ethnologie:* 175-198. Hamburg: Dietrich Reimer Verlag.

LÜTKES, Christina, Monika KLÜTER 1995. Der Blick auf fremde Kulturen. Ein Plädoyer für völkerkundliche Themen im Schulunterricht. Reihe Gegenbilder. Bd. 1. Münster/New York: Waxmann.

LUHMANN, Niklas 1996. Interview mit Stephan Wehowsky. „Das Rätsel des Bösen.“ In: *DU – Die Zeitschrift der Kultur* 3: 16-19.

LUIG, Ute 1995. Gender relations and commercialization in Tonga possession cults. In: REH, Mechthild, Gudrun LUDWAR-ENE (Hg.). *Gender and Identity in Africa:* 33-49. Beiträge zur Afrikaforschung. Bd. 8. Münster, Hamburg: LIT Verlag.

MacGAFFEY, Janet, Gertrud WINDSPERGER 1989. The endogenous economy. In: *The Long-Term Perspective of Sub-Saharan Africa.* Vol 3: 81-90. Washington D.C.: World Bank.

MAIR, Lucy Philip 1969. *African marriage and social Change.* London: Cass.

MAIWALD, Jürgen 1971. Noch herrschen Fetisch und Phantom. Entwicklungsdienst in Dahomey. Verlag der Ev.-Luth. Mission Erlangen. Scheinfeld: Karl Goldammer.

MANDEL, Jennifer 2001. *Survival to Surplus: Variation in Livelihood Strategies among women in Porto Novo, Benin.* Dissertation. Ohio: Ohio State University. Unveröffentl. Ausgabe.

MANKIW, Gregory 1998. *Principles of Economics.* Orlando: The Dryden Press.

MAUSS, Marcel [1925] 1968. *Die Gabe.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

MBEME, Achille 1988. Etat, violence et accumulation. Leçons d’Afrique noir. In: *Foi et développement* 164/165: 1-8.

McMILLAN, Della 1986. Distribution of Resources and Products in Mossi Households. In: HANSEN, Art, Della McMILLAN (Hg.). *Food in Sub-Saharan Africa:* 260-273. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, Inc.

MEGNINGBETO, Mériadec 2002. Prémices de la Sorcellerie: Sacrifice du Bien-Aimé. In: LA VOIX DE St. GALL (Hg.). *La Sorcellerie en Milieu Africain.* Bulletin de recherche et d’Information du Grand Séminaire de Ouidah 86: 14-16. Ouidah: Pfarrgemeinde St. Gall.

MEILLASSOUX, Claude 1975. *Femmes, greniers et capitaux.* Paris: Maspero.

MIDDLETON, John 1967 (Hg.). *Magic, Witchcraft and Curing.* New York: The Natural History Press.

MILKMAN, Ruth, Eleanor TOWNSLEY 1994. Gender and economy. In: SMELSER, Neil, Richard SWEDBERG (Hg.). *The Handbook of Economic Sociology:* 600-617. New York: Princeton Press.

MILLER, Daniel 1995. Consumption studies as the transformation of anthropology. In: MILLER, Daniel (Hg.). *Acknowledging Consumption*: 264-295. Routledge: London.

MINOT, Nicholas, Lisa DANIELS 2005. Impact of global cotton markets on rural poverty in Benin. In: *Agricultural Economics* 33 (3): 453-366.

MUGADZDA, Ronah, Philippa COPE 1998. Participatory Evaluation of the Community Based Support Programme of Mothers and Handicapped Children in Harare. High Density Suburbs. Harare: ZPHC.

MULINDABIGWI, Valens 2005. Influence des systèmes sur l'utilisation des terroirs, la séquestration du carbone et la sécurité alimentaire dans le bassin versant de l'Ouémé supérieur au Bénin. Inauguraldisseration. Bonn: Hohe Landwirtschaftliche Fakultät, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.

NADEL, Siegfried 1960. Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison. In: OTTENBERG, Simon, Phoebe OTTENBERG (Hg.). *Cultures and Societies of Africa*. New York: Random House.

NAGEEB, Salma 2001. Der Markt: Weibliche Inbesitznahme öffentlicher Räume. In: LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.). *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie. Empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse*: 183-199. Münster: LIT Verlag.

NAGEL, Inga 1996. Die kleinen Frauen Afrikas. Mädchen in Burkina Faso. Bad Honnef: Horlemann.

NETTING, Robert 1993. Smallholders, Householders. Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture. Stanford: Stanford University Press.

NETTING, Robert McC., Richard WILK, Eric ARNOULD (Hg.) 1984. Household: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group. Berkley: University of California Press.

NIEHAUS, Isak 1993. Witch-hunting and political legitimacy: Continuity and change in Green Valley, Lebowa, 1930-91. In: *Africa* 63 (4): 498-530.

NYAMNJOH, Francis B. 2005. Images of Nyongong amongst Bamenda Grassfielders in Whiteman Kontri. In: *Citizenship Studies* 9 (3): 241-269.

OKINE, Vicky 1993. The Survival Strategies of Poor Families in Ghana and the Role of Women therein. In: HOUSE-MIDAMBA, Bessie (Hg.). *African Market Women and Economic Power: The Role of Women in African Economic Development*: 1-21. London: Greenwood Press.

OLIVER, Paul [1975] 1980. Shelter, Sign and Symbol. Woodstock: Overton.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre 1993. La surinterprétation politique: les cultes de possession hawka du Niger. In: BAXART, Jean-Fraçois (Hg.). *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*: 163-213. Paris : Karthala.

- 1995. Anthropologie et Développement. Essai en socio-anthropologie du changement social. Paris: Karthala.

ONIBON-DOUBOGAN, Yvette 2001. Femmes entrepreneurs au Bénin: stratégies d'organisation, impacts économique, social et politique. Thèse de doctorat, Université Paris Sud XI, Faculté Jean Monnet-Sceaux. Paris. Unveröffentl. Ausgabe.

ORTNER, Sherry, Harriet WHITEHEAD 1981. Introduction: Accounting for Sexual Meanings. In: ORTNER, Sherry B. (Hg.) *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*: 1-27. Cambridge: Cambridge University Press.

OSTROM, Elinor 2000. Collective Action and the Evolution of Social Norms. In: *Journal of Economic Perspectives* 14 (3): 137-158.

OUISSOU, Brice 2002. La Sorcellerie et l'Homme Intérieur: Un Combat de Vérité pour une Victoire totale. In: LA VOIX DE St. GALL (Hg.). *La Sorcellerie en Milieu Africain*. Bulletin de recherche et d'Information du Grand Séminaire de Ouidah 86: 17-25. Ouidah : Pfarrgemeinde St. Gall.

PAHLADSINGH, Sylla, Raf GRUBBEN 1989. Changements des Systèmes de Production Agricole dans la Vallée du Niger. Étude d'un village. Cotonou: Université Nationale du Bénin.

PALMER, Ingrid 1991. Gender and population in the adjustment of African economies: Planning for change. Genua: International Labour Office.

PATTON, Jessica 1993. The Intra-Household Allocation of Ressources in the Cote d'Ivoire. Is there Evidence of Gender Bias? Development Studies Working Papers Nr. 58, Oxford: University of Oxford & Centro Studi Luca d'Agliano.

PAULAIS, Thierry, Laurence WILHELM 2000. Marchés d'Afrique. Paris: Karthala.

PLATTEAU, Jean-Philippe 2000. Institutions, Social Norms, and Economic Development. Fundamentals of Development Economics. Australia: Harwood Academic Publishers.

PLATTNER, Stuart 1989. Economic Anthropology. Stanford: Stanford University Press.

POLANYI, Kurt 1992. The Economy as Instituted Process. In: GRANOVETTER, Mark, Richard SWEDBERG (Hg.). *The Sociology of Economic Life*: 29-51. Boulder: Westview Press.

POONYTH, Daneswar, Alexander SARRIS, Ramesh SHARMA, Shangnan SHUI 2004. The impact of domestic and trade policies on the world cotton market. FAO Commodity and Trade Policy Research Working Paper 8. Online Version: <http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/docrep/007/j2731e/j2731e00.htm> (02.01.2006).

PREIN, Gerald, Udo KELLE, Susan KLUGE 1993. Strategien zur Integration quantitativer und qualitativer Auswertungsverfahren. Sfb-Arbeitspapier Nr. 19. Bremen. Online Version: <<http://www.sfb186.uni-bremen.de/download/paper19.pdf>> (02.01.2006).

PRIER, Pierre 2005. „Au cœur du Vaodou“, au Bénin l'église Catholique ne cache plus ses liens avec la sorcellerie. Artikel im Figaro, 27.08.2005. Online Version: <http://www.bethel-fr.com/afficher_info.php?id=14338210> (10.12.2005).

PROMIC (Projet de Microfinance et de Commercialisation) 2001. Rapport d'Activités Annuel 2000. Parakou: Interner. Unveröffentlichter Jahresbericht.

PSYCHREMBEL 1994. Medizinisches Wörterbuch. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft mbh.

RADEMACHER, Claudia 2004. Jenseits männlicher Herrschaft. Pierre Bourdieus Konzept einer Geschlechterpolitik. In: ERBRECHT, Jörg, Frank HILLEBRANDT (Hg.) [2002] 2004. *Bourdieuus Theorie der Praxis. Erklärungskraft, Anwendung, Perspektiven*: 127-138. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- RALUSHAI, Victor, M. MASINGI, D. MADIBA et al. 1996. Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa. Pietersburg: The Commission.
- RAPOPORT, Amos 1982. The Meaning of the Built Environment: A Nonverbal Communication Approach. Beverly Hills u. a.: Sage.
- REARDON, Thomas et al. 1994. Links Between Non-farm Income and Farm Investment in African Households: Adding the Capital Market Perspective. In: *American Journal of Agricultural Economics* 76: 1172-1176.
- REHBEIN, Boike 2003. „Sozialer Raum“ und Felder. In: REHBEIN, Boike, Gernot SAALMANN, Hermann SCHWENGEL (Hg.). *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven: 77-97*. Konstanz: UVK.
- REICHMAYR, Johannes 1995. Einführung in die Ethnopschoanalyse. Geschichten, Theorien und Methoden. Fankfurt a. M.: Fischer.
- RICHARDS, Paul 1985. Indigenous Agricultural Revolution: Ecology and Food Production in West Africa. London et al.: Hutchinson.
- ROBERTSON, Claire 1997. Trouble Showed the Way. Bloomington: Indiana University Press.
- ROBERTSON, Claire, Iris BERGER 1986. Women and Class in Africa. New York and London: Africana Publishing Company.
- ROGERS, Susan 1975. Female forms of power and the myth of male dominance: a model of female/male interaction in peasant society. In: *American Ethnologist* 2 (4): 727-756.
- RONDEAU, Chantal 1996. Femmes chefs de famille à Bamako. In: BISILLIAT, Jeanne (Hg.) *Femmes du Sud, chefs de famille*: 151-170. Paris: Karthala.
- RÖSSLER, Martin 2005. Wirtschaftsethnologie. Eine Einführung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- ROOST VISCHER, Lilo 1997a. Mütter und Vaterschwestern. Matrifikale Aspekte der patrilinearen Gesellschaft der Moose in Burkina Faso. In: SOTTAS, Beat, Thomas HAMMER, Lilo ROOST VISCHER (Hg.). *Werkschau Afrikastudien*: 177-184. Münster: LIT Verlag.
- 1997b. Mütter zwischen Herd und Markt. Das Verhältnis von Mutterschaft, sozialer Elternschaft und Frauenarbeit bei den Moose (Mossi) in Ouagadougou/Burkina Faso. Basel: Wepf & Co AG.
- 2003. Stillen und soziale Elternschaft: Ein Beispiel aus Westafrika. In: SCHERBAUM, Veronika (Hg.). *Stillen. Frühkindliche Ernährung und reproduktive Gesundheit*: 385-389. Köln: Deutscher Ärzteverlag.
- ROSALDO, Michel Zimbalist, Louise LAMPHERE (Hg.) 1974. Women, Culture and Society. Stanford, California: Stanford University Press.
- ROSENBERG, Matt 2006. How We See The World. In: *About, Inc.* (Hg.) Online Version: <<http://geography.about.com/cs/culturalgeography/a/mentalmaps.htm>> (06.02.2006).
- ROTH, Claudia 1994. Und sie sind stolz. Zur Ökonomie der Liebe. Die Geschlechtertrennung bei den Zara in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- 2005. Dépendance menaçante: limites de la sécurité sociale, vieil âge et genre en milieu urbain burkinabé. [Threatening Dependency: Limits of Social Security, Old Age and Gender in Urban

Burkina Faso.] In: DE JONG, Willemijn, Claudia ROTH, Mussurata BADINI-KINDA, Seema BHAGYANATH. *Ageing in Insecurity. Vieillir dans l'insécurité. Case studies on Social Security and Gender in India and Burkina Faso.* [Sécurité sociale et genre en Inde et au Burkina Faso. Études de cas]: 289-322. Münster: LIT Verlag.

ROTH, Gerhard 1996. Erkenntnis und Realität: Das reale Gehirn und seine Wirklichkeit. In: Siegfried SCHMIDT (Hg.). *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*: 229-257. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

RUTHERFORD, Blair 1999. To find an african witch: anthropology, modernity and witch-finding in north-west Zambia. In: *Critique of Anthropology* 19 (1): 89-109.

SAFILIOS-ROTHSCHILD, Constantina 1985. The Persistence of Women's Invisibility in Agriculture: Theoretical and Policy Lessons from Lesotho and Sierra Leone. In: *Economic Development and Cultural Change* 33: 299-317.

SAHLINS, Marshall [1972] 1974. *Stone Age Economics*. London: Tavistock.

- [1965] 2004. *Stone Age Economics*. London: Routledge.

SALOMA, Czarina 2001. Wie Informationstechnologie gemacht wird: Eine geschlechtsspezifische Perspektive auf die Neue Ökonomie in den Philippinen. In: LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.). *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie: empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse*: 295-320. Hamburg: LIT Verlag.

SALOU, Ali 1997. Les Femmes et la Production Agricole en Milieu Rural: Cas du Village de Namaro (Niger). Mémoire de Maîtrise. Cotonou: Université Nationale du Bénin, FLASH.

SANDAY, Peggy 1981. *Female Power and Male Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.

SANOOGO, Kadidia 1987. Parole et vie sociale chez les Marka du Burkina Faso. Bordeaux: Mémoire de Maîtrise.

SASSEN, Saskia 1988. *The mobility of labour and capital: a study in international investment and labour flow*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHATZBERG, Michael 1993. Power, legitimacy and Democratization in Africa. In: *Africa* 63 (4): 445-461.

SCHNELL, Rainer, Paul HILL, Elke ESSER 1989. *Methoden der empirischen Sozialforschung*. München, Wien: Oldenbourg.

SCHÄFER, Heinrich 2004. *Praxis, Theologie, Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt a. M.: Lembeck.

SCHOPP, Marion 2005. *Wasserversorgung in Benin unter Berücksichtigung sozioökonomischer und soziodemographischer Strukturen. Analyse der Wassernachfrage an ausgewählten Standorten des Haute Ouémé*. Inauguraldissertation, Bonn: Hohe Landwirtschaftliche Fakultät, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität.

SCWINGEL, Markus [1995] 2005. *Pierre Bourdieu zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

SCOTT, James 1976. *The moral economy of the peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

SENF, Gunter 2001. Referring to Space: Studies in Austronesian and Papuan Languages. Oxford, New York: Oxford University Press.

SÉVÉDÉ-BARDEM, Isabelle 1997. Précarités juvéniles en milieu urbain africain. „Aujourd’hui, chacun se cherche“. Paris: L’Harmattan.

SIGNER, Uwe 2004. Ökonomie der Hexerei. Oder: Warum es in Afrika keine Wolkenkratzer gibt. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

- 2005. Ökonomie der Hexerei. Aus der Serie: Topstorijs der „Weltwoche“/Schweiz. Online Version: <<http://www.dbfg.de/Weltwoche.htm>> (10.12.2005).

SINGH, Inderjit, Lyn SQUIRE, John STRAUSS (Hg.) 1986. Agricultural Household Models: Extensions, Applications and Policy. Baltimore: John Hopkins University Press.

SKORUPSKI, John 1976. Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.

SMELSER, Neil, Richard SWEDBERG (Hg.) 1994. *The Handbook of Economic Sociology*: 600-617. New York: Princeton Press.

SMITH, Lisa 1995. The Impact of Agricultural Price Liberalization on Human Well-Being in West Africa: Implications of Intrahousehold Preference Heterogeneity. Dissertation. Department of Agricultural and Applied Economics. Wisconsin-Madison: University of Wisconsin-Madison.

SMITH, Lisa, Jean-Paul CHAVAS 1999. Supply Response of West African Agricultural Houesholds: Implications of Intrahousehold Preference Heterogeneity. FCND (Food Consumption and Nutrition Division) Diskussionspapier Nr. 69. Washington: IFPRI (International Food Policy Research Institute).

SPITTLER, Gerd 2001. Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. In: *Zeitschrift für Ethnologie* 126: 1-25.

SPRING, A. 1986. Women Farmers and Food in Africa. Some Considerations and Suggested Solutions. In: HANSEN, Art, Della McMILLAN (Hg.). *Food in Subsaharan Africa*: 136-150. Boulder: Routledge Press.

STEINBRICH, Sabine 1987. Frauen der Lyela: Die Wirtschaftliche und soziale Lage der Frauen von Sanje (Burkina Faso). Hohenschäftlarn: Renner.

STRAUSS, John, Germano MWABU, Kathleen BEEGLE 2000. Intrahousehold Allocations: a Review of Theories and Empirical Evidence. In: *Journal of African Economics* 9 (1): 83-143.

STURM, Hans-Jürgen 1993. Produktions- und weideökologische Untersuchungen in der subhumiden Savannenzzone Benins. Ein Beitrag zur Konzpetion ökologisch nachhaltiger Nutzungssysteme. Karlsruher Schriften zur Geographie und Geoökologie. Bd. 2. Karlsruhe: Institut für Geographie und Geoökologie.

SULIKOWSKI, Ute 1993. Eating the Flesh, Eating the Soul: Reflections on Politics, Sorcery and Vodoun in Contemporary Benin. In: CHRÉTIN, Jean-Pierre, Claude-Hélène PERROT, Gérard PRUNIER, Françoise RAISON-JOURDE (Hg.). *L’invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*: 379-391. Paris: Karthala.

SWAC/OECD 2005. Economic and Social Importance of Cotton Production and Trade in West Africa: Role of Cotton in regional Developpment, Trade and Livelihoods. Sahel and West Africa Club Secretariat. Draft for Discussion and Comment. Online Version: <http://www.livelihoods.org/hot_topics/docs/AG_Cotton.doc> (05.01.2006).

SWEDBERG, Richard, Mark GRANOVETTER 1992. Introduction. In: SWEDBERG, Richard, Mark GRANOVETTER (Hg.). *The sociology of economic life*: 1-26. Boulder: Westview Press.

TALL, Emmanuelle 1995. De la démocratie et des cultes voduns au Bénin. In: *Cahiers d'études africaines* 137: 195-209.

TANNENBAUM, Nicola 1984. The Misuse of Chayanov: "Chayanov's Rule" and Empiric Bias in Anthropology. In: *American Anthropologist* 86: 927-942.

THOMPSEN, Edward P. 1971. The moral economy of the English crowd in the eighteen century. In: *Past and Present* 50: 76-136.

TOLLENS, Eric 1997. Les marchés de gros dans les grandes villes africaines. Diagnostique, avantages et éléments d'étude et de développement. Rom: FAO.

TONDA, Joseph 2000. Capital Sorcier et travail de Dieu. In: *Politique Africaine* 79: 48-65.

TRONCHON, Jacques 1974. L'insurrection malgache de 1947: Essai d'interprétation historique. Paris: Francois Maspéro.

TURTOE-SANDERS, Patience 1998. African Tradition in Marriage. An Insider's Perspective. Brooklyn Park: Turtoe-Sanders Communications Co.

UDRY, Christopher 1996. Gender, Agricultural Production, and the Theory of Household. In: *Journal of Political Economy* 105 (5): 1010-1046.

DUFLO, Esther, Christopher UDRY 2003. Intrahousehold Resource Allocation in Côte d'Ivoire: Social Norms, Separate Accounts and Consumption Choices. Online Version: <<http://www.ksg.harvard.edu/wapp/research/seminars/duflo.pdf>> (19.12.2005).

UDRY, Christopher, John HODDINOTT, Harold ALDERMAN, Lawrence HADDAD 1995. Gender Differentials in Farm Productivity: Implications for Household Efficiency and Agricultural Policy. In: *Food Policy* 20 (5): 407-423.

TRADEPORT 1999. Benin. Online Version: <<http://www.tradeport.org/countries/benin/01grw.html>> (03.12.1999).

VAN DEN AKKER, Elisabeth 2000. Makroökonomische Bewertung der Auswirkungen von technischen und institutionellen Innovationen in der Landwirtschaft in Benin. Beuren, Stuttgart: Verlag Grauer.

VENEMA, Bernhard 1980. Male and female Farming Systems and agricultural Intensification in West Africa: The Case of the Wolof, Senegal. In: PRESVELOU, Clio, Saskia SPIJKERS-ZWART, (Hg.). *The Household, Women and Agriculture in Development*: 27-34. Wageningen: Veenman en Zonen.

VERHAEGEN, Benoît 1967. Rébellions au Congo. Bd. 1. Brüssel: Centre de Recherche et d'Information Socio-Politique.

VERNE, Markus 1999. Alltägliche Zauberei. Über Sinn und Symbolik magischen Handelns bei den Hausa in Niger. Köln: Rüdiger Köppe Verlag.

VON HAKEEM, Jimo 2005. Baumwolle mit Webfehler. Der WTO-Gipfel 2003 scheiterte am Subventionsstreit. Diesmal sieht es nicht besser aus. Afrikas Bauern vor dem Ruin. Presseartikel in: TAZ, 13.12.2005. Online Version: <<http://www.taz.de/pt/2005/12/13/a0162.nf/text>> (06.01.2006).

VUARIN, Robert 2000. Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation ou „Venez m'aider à tuer mon lion ...“. Paris: L'Harmattan.

WAGNER, Hans-Josef 2003. Kultur, Sozialität, Subjektivität. Konstitutionstheoretische Defizite im Werk Pierre Bourdieus. In: REHBEIN, Boike, Gernot SAALMANN, Hermann Schwengel (Hg.). *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen. Probleme und Perspektiven*: 203-231. Konstanz: UVK.

WANZALA, Winnie 2001. Einbettung weiblicher Ökonomie im urbanen Namibia. In: LACHENMANN, Gudrun, Petra DANNECKER (Hg.). *Die geschlechtsspezifische Einbettung der Ökonomie. Empirische Untersuchungen über Entwicklungs- und Transformationsprozesse*: 133-159. Münster: LIT Verlag.

WEBB, Patrick 1989. Intrahousehold Decisionmaking and Resource Control: The Effects of Rice Commercialisation in West Africa. Working Paper 3. Washington D.C.: IFPRI.

WEBER, Max 1980⁵. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

WENDL, Tobias (Hg.) 2004a. *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult*. Katalog zur Ausstellung. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

- 2004b. *Africa Screams. Spurensuche für eine Archäologie des Bösen und des Schreckens*. In: WENDL, Tobias (Hg.) 2004a. *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult*: 11-29. Katalog zur Ausstellung. Wuppertal: Peter Hammer Verlag.

WERLEN, Benno 1997. *Sozialgeographie alltäglicher Regionalisierungen. Band 2: Globalisierung, Region und Regionalisierung*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.

WERLHOF, Claudia von, Maria MIES und Veronika BENNHOLDT-THOMSEN 1983. *Frauen, die letzte Kolonie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

WHITE, Luise 2000a. *Speaking with Vampires – Rumour and History in Colonial Africa*. Berkeley: University of California Press.

- (2000b). *Histoire Africaine, Histoire orale et Vampires. Procés et Palabres à Kampala dans les années 50*. In: *Politique Africaine* 79: 83-100.

WHITEHEAD, Ann 1990a. *Rural Women and Food Production in Sub-Saharan Africa*. In: DRÈZE, Jean, Amartya SEN. *The Political Economy of Hunger: Entitlement and Well-Being*. Vol 1: 425-473. Oxford: Clarendon Press.

- 1990b. *Food Crisis and Gender Conflict in the African Countryside*. In: BERNSTEIN, Henry, Ben CROW, Maureen MACKINTOSH, Charlotte MARTIN (Hg.). *The Food Question: Profits Versus People?*: 54-68. London: Earthscan.

WILK, Richard 1994. *Inside the Economic Institution: Modelling Household Budget Structures*. In: James ACHESON (Hg.) *Anthropology and Institutional Economics*: 365-390. Lanham: University Press of America.

- (1997). *Household Ecology. Economic Change and Domestic Life Among the Kekchi Maya in Belize*. De Kalb: Northern Illinois University Press.

WILK, Richard, Robert McC. NETTING 1984. *Households: Changing Forms and Functions*. In: NETTING, Robert McC. (Hg.). *Household: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*: 1-28. Berkeley: University of California Press.

WOLL, Arthur 1996. Allgemeine Volkswirtschaftslehre. München: Verlag Franz Vahlen.

WORLD BANK 1991. Making Adjustment Work for the Poor: A Framework for Policy Reform in Africa. Washington, D.C.: The World Bank.

YATES, Timothy 1989. Habitus and Social Space : Some Suggestions About Meaning in the Saami (Lapp) Tent ca. 1700-1900. In : HODDER, Ian (Hg). *The Meaning of Things : Material Culture and Symbolic Expression*: 249-262. London: Unwin Hyman.

YUNG, J.-M. 1983. La filière mil dans le bassin arachidier au Sénégal. Dakar: MINCOOP SEDES.

ZIJL DE JONG, S. van 1997. Whose Right to Food? Perceptions of Urban Food Insecurity – Inside and Outside. Harare, Zimbabwe. Ph. D. Thesis Proposal. Department of Geography, Carleton University. Carleton, Canada.

6.2. GLOSSARE

6.2.1. YOM – DEUTSCH

<i>abakossegou</i>	spez. Blättersorte (Zutat <i>gris-gris</i>)	<i>doo-bəɾəyər</i>	spez. Wurzelsorte (Zutat <i>gris-gris</i>)
<i>aduwa</i>	Totenfest am 8. Trauertag	<i>do-maayu</i>	Arbeit des Mannes
<i>amiwə</i>	zäher, rötlicher Brei	<i>dopa duu</i>	Männerdomäne [Männer; Angelegenheit]
<i>arziki</i>	göttliches Schicksal, Stern	<i>dopa nər-nyeryər</i>	Männersolidarität [Männer; Mund; Einheit]
<i>assiri</i>	Geheimnis	<i>dupurha zeraŋəð</i>	Gegengift bei Hexereiangriffen
<i>assiri bəkəŋu, vərya bəkəŋu</i>	unsichtbar machende Gürtel (<i>gris-gris</i>) [Geheimnis; Gürtel bzw. Verschwinden; Gürtel]	<i>fəɳəm</i>	magische Fähigkeiten, übersinnliche Kräfte
<i>baaku</i>	Spez. Baumsorte und Wohnsitz für Hexen/Hexer	<i>faaram</i>	Verrücktheit (natürl. Ursache)
<i>banci</i>	Schatzherr	<i>faaram</i>	Verrücktheit
<i>bəyər</i>	gute Geister	<i>menəkara</i>	[Verrücktheit, provoziert], (Erkrankung vermittelt von hassenden Feinden über okkulte Medien)
<i>bəy-nɛŋə</i>	Doppel (frz.: <i>double</i>) eines Menschen [guter Geist; Fleisch]	<i>faaram tɛɛ</i>	Verrückte/r (über Okkultismen erkrankt)
<i>bə-caŋə</i>	uneheliches Kind [Kind; nichtsnutzig/nichtwertig]	<i>fanouhou</i>	Wurzelart (Zutat <i>gris-gris</i>)
<i>bəserya</i>	Tochter eines verheirateten Paares	<i>fo gbəɳə</i>	Opfer [Bauch; der, der einen Knoten hat]
<i>bvaku yiyiha</i>	Honigpuder (<i>gris-gris</i>)	<i>fonər</i>	Geistwesen <i>diable</i>
<i>bɛyə</i>	Kind eines verheirateten Paares	<i>fonər-bei</i>	böse <i>diables</i> (Pl.)
<i>bɛɾtəwə</i>	medizin. Heiler/innen (Pl.)	<i>fonər-beyu-dɔɔr</i>	böser, männl. <i>diable</i>
<i>besira saawa</i>	Sprecherin der Mädchen [Mädchen; Oberhaupt]	<i>fonər-beyu-nɛɛŋv</i>	böse, weibl. <i>diable</i>
<i>bintou</i>	Parfümsorte	<i>fonər-jɛɳɛi</i>	gute <i>diables</i> (Pl.)
<i>birəm nər-nyeryər</i>	ethnische Solidarität [Eigenbez; Mund; Einheit]	<i>fonər-jɛɳɛ-dɔɔr</i>	guter, männl. <i>diable</i>
<i>bɔɾ, ceeta</i>	Orakel	<i>fonər-jɛɳɛ-nɛɛŋv</i>	gute, weibl. <i>diable</i>
<i>bouga</i>	spez. Waldstück	<i>fəɳɔrii, ziinima</i>	Geistwesen (Oberbegriffe)
<i>buwəruŋ</i>	Kredit	<i>gnakri faaram</i>	Verrückte/r [Opfer, Verrücktheit], (Opfer von Bestrafungen durch Geister, Ahnen/Ahninnen)
<i>cəɳɔɾə deruŋ</i>	3. Brautgabe [<i>pagne</i> ; mitbringen]	<i>hiijənə</i>	Ehe
<i>cəməsə</i>	spez. Opferzeremonie		
<i>cərya</i>	Tabu		
<i>can saawa</i>	Gott [Himmel; König]		
<i>curku</i>	Botschafter, Übermittler		
<i>dafaara saawa</i>	Sprecher der Jungen [Junge; Oberhaupt]		
<i>dafarya</i>	Sohn eines verheirateten Paares		
<i>djin</i>	Geistwesen		

<i>kabrɛ̃na kpak-pãm</i>	Seife (<i>gris-gris</i>)	<i>saa gate</i>	Hüft-, Bein- oder Armringe (<i>gris-gris</i>)
<i>katə cayu</i>	Freizeit [sich setzen; nichts]	<i>saaya kpimma</i>	Spez. Ahnenritus [Haus; Ahne/Ahnin]
<i>kom</i>	Vogelart	<i>saaya Moussa</i>	Haushaltsbez. [Haus; Moussa]
<i>konon kétra</i>	Hexereiopfer	<i>saaya te</i>	Haushaltsbez. [Haus; Vater]
<i>(zouhou kétra)</i>	[Kopf/Gehirn; verdreht]	<i>saabəsə</i>	Erster Prinz
<i>kpantə</i>	Feind/in	<i>kpɛɛma</i>	
<i>kparyu</i>	Kopaibabaum (<i>daniella oliveri</i>)	<i>saajou kpɛɛma</i>	Erster Berater
<i>kpɛ̃mɛ dan</i>	Weisenstab [Stab; Weisheit]	<i>saawa</i>	König (Oberhaupt, Chef), Plazenta
<i>kpɛsɛɛya</i>	trad. Gewebtes Tuch	<i>saawa kpera</i>	trad. Oberhaupt [König, klein]
<i>kpimma</i>	Ahne/Ahnin	<i>saawa kpima</i>	Trad. Oberhaupt an der Spitze d. Yom-Monarchie [König, groß]
<i>kpimmtana</i>	Stein der Verstorbenen	<i>saawa nɛ</i>	Königsmutter
<i>kpim-yeeta</i>	Wiedergänger/in [Leiche; herausgehen]	<i>saawadə</i>	Repräsentant des Königs
<i>krikim</i>	spez. Opferstein	<i>sadjɔɔwa</i>	Weisen-, Ältestenrat
<i>kum</i>	Tod	<i>samari</i>	Repräsentant der jungen Bevölkerung
<i>kuraŋa</i>	Beerdigung eines Leichnams	<i>sarəkanə</i>	Strafe
<i>laayuy</i>	Haupt-Brautgabe	<i>Siou tiu</i>	Schutzmittel gg. Hexereiangriffe (<i>gris-gris</i>)
<i>lɔɔnpemya</i>	Stachelschwein	<i>sɔɔv</i>	Hexerei
<i>lɔiya</i>	Erster Ratsrichter	<i>sɔ-dopa</i>	Hexer (Pl.)
<i>loru</i>	Redner	<i>sɔɔra, sɔɔwa</i>	Hexer/Hexe (Sg., Pl.)
<i>maayu</i>	Arbeit	<i>sɔɔwa kooruy</i>	Geheimbund
<i>mɛruŋ</i>	Nachkomme	<i>sɔɔra kopə</i>	Hexereiopfer [Hexe/Hexer, töten]
<i>mɛruŋ nər-nyɛrɔər</i>	Verwandtschaftliche Solidarität [Nachkomme; Mund; Einheit]	<i>sɔ-pɔɔwa</i>	Hexen (Pl.)
<i>manaha</i>	<i>Piment de Guinée</i>	<i>sɔ-saawa</i>	Oberhaupt Geheimbund [Hexen/Hexer; König]
<i>nər</i>	Mensch	<i>subabɛ</i>	Organisator (Amt bei Sitzungen, z. B. Stühle aufstellen)
<i>nər-bɛɛ</i>	böser Mensch (von Geburt an)	<i>təkəntə</i>	große Stofftücher
<i>nər-nɛm nə</i>	alternative Bez. für das menschl. <i>double</i> [Mensch; Fleisch]	<i>təpədjərsə</i>	Spez. Totenfest
<i>n' na</i>	spez. böse Geistfrau	<i>taayii</i>	Angst
<i>nər-nyɛr yər</i>	Solidarität [Mund; Einheit]	<i>taara</i>	Seher/Seherin
<i>nyəntəryu</i>	Neid	<i>tan kukurya</i>	Spez. Opferstein [Stein; rund]
<i>pɛyuy nər-nyɛrɔər</i>	Solidarität innerhalb einer Arbeitsgruppe [Eigenbez.; Mund; Einheit]	<i>tawa dau</i>	Brautgabe (erste Aufwartung) [Tabak; kaufen]
<i>piwu</i>	Spez. Baumart	<i>tchɛɛm peri</i>	Strauchgewächs (Zutat <i>gris-gris</i>)
<i>pɔɔ-maayuy</i>	Arbeit der Frau	<i>te warani</i>	Organisator (Amt bei Sitzungen, bes. kulinarische Versorgung)
<i>pɔɔ(əwa) nər-nyɛrɔər</i>	Frauensolidarität [Frauen; Mund; Einheit]		
<i>rəkə</i>	heiliger Baum		

<i>tejaci</i>	Richter bei internen Landfragen
<i>ti-beu</i>	Schadhafter <i>gris-gris</i> [Mittel; schlecht]
<i>tina</i>	zäher Maisbrei
<i>tinne</i>	spez. Hexenfalle
<i>ti-pəsəkau</i>	schützender <i>gris-gris</i> [Mittel; Beschützer]
<i>tiruŋ</i>	Gabe, Geschenk
<i>tiu kopə</i>	Opfer eines <i>gris-gris</i> [Mittel; töten]
<i>toka</i>	spez. Wasserloch
<i>tóó</i>	bekräftigender Ausruf
<i>ti-pəsəkau</i>	Schützender <i>gris-gris</i> [Mittel, Beschützer]
<i>torɥu</i>	Baobab
<i>voj</i>	Erholung
<i>vərya tiu</i>	Schutzgürtel begleitendes Puder (<i>gris-gris</i>) [Verschwinden; Mittel]
<i>wurvɥ</i>	<i>gris-gris</i> (allg.)
<i>wεε</i>	Schulden
<i>wala</i>	Schieferplatte für rituelle Zwecke
<i>wamperhu</i>	Wurzelsorte (Zutat <i>gris-gris</i>)
<i>warouŋ tiu</i>	Gegenmittel bei hexerischem Schlangenbiss [Schlange; Medikament]
<i>wosse</i>	Geld
<i>wurmə</i>	spez. schützender <i>gris-gris</i>
<i>wusə feeruŋ</i>	Sparen [Geld; verstecken]
<i>yéyéra</i>	Lianenart (Zutat <i>gris-gris</i>)
<i>jemuŋ</i>	Gebet
<i>yisər</i>	Sparclub (<i>tontine</i>)
<i>zaraba tεε</i>	Ehebrecherin [die, die es liebt, andere zu betrügen]
<i>ziinima</i>	Geistwesen <i>djin</i>
<i>ziini-bεεwa</i>	böse <i>djin</i> (Pl.)
<i>ziini-bεε-dɔɔr</i>	böser, männl. <i>djin</i>
<i>ziini-bεε-pɔya</i>	böse, weibl. <i>Djin</i>
<i>ziini-jenɛma</i>	gute <i>djin</i> (Pl.)
<i>ziini-jena-dɔɔr</i>	guter, männl. <i>djin</i>

<i>ziini-jena-pɔya</i>	gute, weibl. <i>djin</i>
<i>ziinima faaram</i>	Besessene/r von bösem Geist [Geister; Verrücktheit]

6.2.2. WEITERE SPRACHEN

Ani

<i>Atom bouga</i>	Eigennamen [der, der das schlechte Fleisch verkauft]
-------------------	---

Dendi

<i>kpekpassi</i>	Repräsentant des Königs
------------------	-------------------------

njaberi

große Mutter

Fodo

<i>Gomina katunga</i>	Haushaltsbez. [Gomina; bei]
-----------------------	-----------------------------

Fon

<i>ajelele</i>	Eingraben von schützendem <i>gris-gris</i>
----------------	--

<i>azé de nɔ du mε</i>	Schadenszauber, Hexerei [Hexerei, die den Mensch isst]
------------------------	---

<i>azé de nɔ hɛn xwe</i>	Schutzzauber [Hexerei, die dazu dient, das Haus zu beschützen]
--------------------------	---

<i>azé</i>	Polyvalenter Begriff für Hexerei, Zauberei
------------	---

Fulbe

<i>leki dɔbana</i>	Mittel gegen Hexereiangriff auf Distanz
--------------------	--

Lopka

<i>ifeleu</i>	Hexer/Hexe (Pl.)
---------------	------------------

<i>alɔɔɔa</i>	böse Geister
---------------	--------------

<i>fɛtu</i>	medizin. Heiler/in
-------------	--------------------

<i>Gomina tε</i>	Haushaltsbez. [Gomina; bei]
------------------	-----------------------------

<i>kulɔ tε</i>	Haushaltsbez. [Schmied; bei]
----------------	------------------------------

<i>nalaa</i>	Seher/in
--------------	----------

<i>suni</i>	gute Geister
-------------	--------------

<i>Tuu</i>	Heiler mit hexerischen Kräften
------------	--------------------------------

Yoruba

<i>ajeofole</i>	Eingraben von schützendem <i>gris-gris</i>
-----------------	--

6.3. DATENMATERIAL

6.3.1. ZITIERTE PERSONEN: KURZPROFILE

Liste **zitiertes** Gesprächspartner und -partnerinnen (2000-2004)

Name (Pseudonym)	Geschlecht	Alter	Wohnort	Maritaler Status	Familiärer Status*	Ethn./Sprachl. Zugehörigkeit	Offizielle religiöse Zugehörigkeit	Dominante ökon. Tätigkeit (saisonale Schwankungen unberücksichtigt)	Teilnahme an größeren Studien**
Abou	m	76	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft	52/402
Adam	m	29	Bougou	monogam	C	Lokpa	christl.	Landwirtschaft	BW
Adjara	w	30	Bougou	polygyn	CW1	Yom	muslim.	Handel, Weiterverarb.	BUDG (ID 1)
Aisha	w	26	Bougou	getr/gesch	C	Ashanti	muslim.	Prostitution	52/402
Alia	w	64	Bougou	geschieden	C	Kotokoli	muslim.	Handel	LG
Aliatou	w	46	Kpaouya	Foyer Ecl	CW2	Lokpa	muslim.	Handel	Marktstud
Alidou	m	38	Bougou	polygyn	C	Dendi	muslim	Besitz Lieferunternehmen	52/402
Al-Kassoum	m	50	Niamey (Niger)	<i>polygyn</i>	C	Tamashek/Haussa		Magische Dienste	
Amida	w	26	Pélébina	monogam	CW	Yom	muslim.	Handel Butterherstellung	
Amidou	m	51	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft	52/402
Amina	w	64	Pélébina	verwitwet	C	Yom	muslim.	Magische Dienste	
Aminatou	w	56	Bougou	polygyn	CW1	Yom	muslim	Handel, <i>tina</i> -Herstellung	
Assram	m	43	Bougou	polygyn	C	Kabyè	muslim.	Landwirtschaft, Maurerei	52/402
Azara	w	48	Bougou	polygyn	CW2	Yom	muslim.	Handel	Marktstud
Baawa	m	30	Bogou	monogam	CS	Fulbe	muslim.	Magische Dienste	

Boukari	m		Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft, Handel	BUDG (ID 3)
Cathrine	w	24	Djougou	Ledig	C	Togolesin	christl.	Kellnerei	
Dhalila	w	60	Bougou	polygyn	CW	Yom	muslim.	Handel	LG, BUDG (ID 17)
Dramane	m	k.A.	Bougou	k.A.	C	k.A.	muslim.	Landwirtschaft	
Eric	m	29	Porto Novo o. Cotonou	ledig	C	Fon	christl.	Kunst	
Fatima	w	35	Bougou	getr/gesch	C	Ashanti	muslim.	Prostitution	52/402
Fousseini	m	51	Bougou	monogam	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft	BW
Gusi	m	72	Pélébina	verwitwet	C	Yom	muslim.	Magische Dienste	
Gusi	m		Pélébina	Polygyn	C	Yom	muslim.	Magische Dienste	
Gustave	m	72	Bougou	monogam	C	Kotokoli	christl.	Landwirtschaft	52/402, BW
Idrissou	m	94	Bougou	monogam	C	Lopka	muslim.	Ruhestand	52/402
Imorou	m	39	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Hühnerzucht	52/402, BW
Imorou	m	43	Pélébina	monogam	CW2S	Yom	muslim.	Landwirtschaft	52/402, BW
Inoussa	m	k.A.	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft, Magische Dienste	BUDG (ID 14)
Ishem	m		Bougou	monogam	C	Yom	muslim.	Holzwarenhandel, Landwirtschaft	BW, BUDG (ID12)
Issifou	m	22	Bougou	monogam	CS	Yom	muslim.	Landwirtschaft	
Jean-Luc	m	32	Djougou	monogam	C	Dendi	christl.	Kopierladenbesitz	
Jeanne	w	k.A.	Koutounga	k.A.	k.A.	Fulbe	christl.	Handel	
Junes	m	32	Bougou	polygyn	CS	Yom	muslim.	Dorflehramt, Landwirtschaft	BUDG (ID 18)
Khadija	w	7	Bougou	ledig	CZDD	Ani	muslim.	k.A.	
Kifayatou	w	55	Bassila			Yoruba		Handel	Marktstud
Lakaza	m	k.A.	Bougou	monogam	C	Lokpa	muslim.	Magische Dienste	
Lara	w	42	Bougou	monogam	CW	Fulbe	muslim.	Magische Dienste	
Lazarin	m	44	Pélébina	monogam	C	Yom	muslim.	Magische Dienste	
Majidou	m	14	Bougou	ledig	CF2S3	Yom	muslim.	Schulpflicht	

Mamoud	m	k.A.	Bougou	k.A.	C	k.A.	muslim.	Arbeitslosigkeit	
Matatina	m	38	Bougou	geschieden	C	Lokpa	muslim.	Landwirtschaft	52/402
Minou	w	29	Bougou	geschieden	C	Yom	muslim.	Magische Dienste	
Moussa	m							Müllerei, Landwirtschaft	BUDG (ID 4)
Moussura	w		Bougou	polygyn	CW1	Lokpa	muslim.		BUDG (ID 7)
Mussiatou	w	38	Gaounga	Foyer Ecl	C	Dendi	muslim.	Handel	Marktstud
Nafissa	w	43	Bougou	polygyn	CW3	Kotokoli	muslim.	Handel, Bierproduktion	Marktstud
Nassirou Bako-Arifari	m	k.A.	Parakou	monogam	C	Dendi	muslim.	Sozioanthropologie (Universität)	
Odin	m	k.A.	Cotonou	monogam	C	Fon	christl.	Dienst als Kapuzinermönch	
Rafiatou	w	42	Bougou	geschieden	C	Foodo	muslim.	Handel	Marktstud
Regis	m	30	Bougou	getr/gesch	C	Lokpa	muslim.	Mechanik	52/402
Rhbiatou	w	34	Bougou	verwitwet	C	Kotokoli	muslim.	Handel	LG
Roger	m	57	Djougou	monogam	C	Dendi	christl.	Marktkontrolle	Marktstud
Sabirou	m	34	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Kurzwarenhandel, Landwirtschaft	BUDG (ID 2)
Safiou	m	36	Bougou	polygyn	C	Nagot	muslim.	Landwirtschaft	52/402, BW
Saibou	m	k.A.	Bougou	k.A.	C	Yom	muslim.	Magische Dienste	
Safiatou	w	62	Bougou	„verh/verw“	Foy Ecl	Yom	muslim.	Handel	LG, 52/402
Salamatou	w	k.A.	Bougou	polygyn	CW2	Lopka	muslim.	Handel, <i>bouillie</i> -Produktion	BUDG (ID 9)
Salifou	m	23	Kpaouya	ledig	CFS2	Lokpa	muslim.	Landwirtschaft, Handel	BW
Samira	w	25	Bougou	monogam	CSW	Koura	muslim.	Handel	
Saniou	m	36	Pélébina	polygyn	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft	PEL-Zens
Sarah	w	37	Abomey	geschieden	C	Fon	christl.	Hotelmanagement	
Sidi	m	69	Bougou	verwitwet	C	Kotokoli	muslim.	Landwirtschaft, Handel	52/402

Sidou	m	52	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Metzgerei, Barde, Groß- viehhandel	BUDG (ID8), 52/402
Simba Kojo	m	34	Cotonou	monogam	C	Fon	muslim.	Kunst	
Sina	w	25	Bougou	monogam	CW	Lokpa	muslim.	Handel	Marktstud
Souleyman	m	76	Bougou	polygyn	C	Yom	muslim.	Landwirtschaft	52/402
Thoma	m	44	Anonym	monogam	C	Koura	christl.	Amt d. Sekretärs	52/402
Veronique	w	42	Djougo	monogam	CW	Fon	christl.	Handel	
Worou	m	k.A.	Bougou	k.A.	C	Ani		Magische Dienste	
Yacoubou	m	36	Bougou	ledig	CS1	Fulbe	muslim.	Landwirtschaft, Schilderma- lerei, Fotografie	
Zahia	w	22	Bougou, Pélé- bina	ledig	CW2D1	Foodo	muslim.	Handel	LG
Zakari	m	k.A.	Foumboussi	k.A.	k.A.	Ani	muslim.	Magische Dienste	

* Familiärer Status, Codierung

C	= Chief
W n	= Wife (1-n)
CWnSn	= Son (1-n) of Wife (1-n) and Chief
CWnDn	= Daughter (1-n) of Wife (1-n) and Chief
CZ	= Sister of Chief
CB	= Brother of Chief

** Teilnahme an größeren Studien

52/402	Survey zum stratifizierten, disproportionierten Sample (Bougou)
BW	Baumwollstudien (Bougou)
BUDG (ID)	Jahres-Verlaufsstudie zu Einnahmen und Ausgaben (Bougou), ID= Identifikationsnr.
LG	Lebensgeschichten (Bougou)
Marktstud.	Marktstudien (Bougou, umliegende Dörfer)
PEL-Zens	Survey zum Zensus (Pélébina)

6.3.2. VERLAUFSSTUDIE: KURZPROFILE

ID	ID-NR Sample	Name (Pseudo- nym)	Ge- schlecht	Ethn. Zugehö- rigkeit	Geburts- ort	Maritaler Status	Familiärer Status	Religion	Ausgewählte hauptök. Tä- tigkeiten
1	Q9N53.2	Adjara	w	Yom	Bougou 1	CW	monogam	muslim.	Handel, Weiterverarbeitung (Stoff, <i>bouillie</i> , Kurzwaren,..)
2	Q9N53.1	Sabirou	m	Yom	Bougou 1	C	monogam	muslim.	Kurzwarenhandel (Laden), Landwirtschaft
3	Q9N56.2	Boukari	w	<i>Kotokoli</i>	Koura	CW2	polygyn (2)	muslim.	Handel (Agrarprod.), Weiterver- arbeitung (<i>pâte</i>)
4	Q9N56.1	Moussa	m	Yom	Bougou 1	C	polygyn (2)	muslim.	Landwirtschaft
5	Q9N74.2	Safiatou	w	Lokpa	Ouaké	CW1	polygyn (3)	muslim.	Handel (Agrarprod.)
6	Q9N74.1	Boukari	m	Lokpa	Ouaké	C	polygyn (3)	muslim.	Landwirtschaft, Zwischenhandel
7	Q2N136.2	Moussura	w	Lokpa	Alpha Kpa- ra	CW1	polygyn (2)	muslim.	Handel (Agrarprod., div.), Wei- terverarbeitung (<i>tina</i> , <i>beignets</i> , div)
8	Q3N136.1	Sidou	m	Yom	Barei	C	polygyn (2)	muslim.	Metzgerei (Barde, Landwirt- schaft
9	Q3N147.7	Salamatou	w	Lokpa	Kpessou	CW2	polygyn (2)	muslim.	Weiterverarbeitung (<i>bouillie</i>)
10	Q3N147.1	Bashirou	m	Yom	Bodi	C	polygyn (2)	muslim.	Müllerei, Landwirtschaft
11	Q5N207.2	<i>Mariam</i>	w	<i>Kotokoli</i>	<i>Bougou 1</i>	<i>CW</i>	<i>monogam</i>	<i>muslim.</i>	<i>Handel (Agrarprod.)</i>
12	Q5N207.1	Ishem	m	Yom	Ghana	C	monogam	muslim.	Holzwarenhandel, Landwirt- schaft
13	Q9N80.4	Ibrahimatou	w	Yom	Barei	CW2	polygyn (4)	muslim.	Weiterverarbeitung (<i>tina</i> , <i>beig- nets</i>)
14	Q9N80.1	Inoussa	m	Yom	Bougou 2	C	polygyn (4)	muslim.	Landwirtschaft, Magische Diens- te
15	Q9N52.2	Alia	w	Kotokoli	Koura	CW	monogam	muslim.	Handel (Agrarprod., Zucker u.a.)
16	Q9N52.1	<i>Yacoubou</i>	<i>m</i>	<i>Yom</i>	<i>Bougou 1</i>	<i>C</i>	<i>monogam</i>	<i>muslim.</i>	<i>Landwirtschaft</i>
17	Q3N132.1	Dhalila	w	Yom	Kakandoné	[C]W1	verwitwet	muslim.	Handel (Agrarprod., Tabak)

18	Q3N132.2	Junes	m	Yom	Bougou 1	[C]W1S1	polygyn (2)	muslim.	Dorflehramt, Landwirtschaft
19	Q3N131.2	Zakia	w	Yom	Daringa	CW1	polygyn (6)	muslim.	Handel (Benzin, Agrarprod.)
20	Q3N131.1	Dorfrepräsentant	m	Yom	Bougou 1	C	polygyn (6)	muslim.	Dorfrepräsentant (multiple Tät.)

* Familiärer Status, Codierung:

C	= Chief
W n	= Wife (1-n)
CWnSn	= Son (1-n) of Wife (1-n) and Chief
CWnDn	= Daughter (1-n) of Wife (1-n) and Chief
CZ	= Sister of Chief
CB	= Brother of Chief

6.3.3. MARKTSTUDIEN: CODELISTE ZU HAUPTPRODUKTGRUPPEN

Fertige Speisen	Flaschen	Spaghetti	Reis, Saucen-Zutaten
<i>akamoun</i>	Gürtel	Stoffe	Salat
<i>akassa</i>	Haare	Streichhölzer	Schnupftabak
<i>bouillie</i>	Haarpflege	Taschen	Soja
Brot	Haarpomade	Tierärztliche Produkte	Sorghum
<i>dakouwa</i>	Haarschwärze	Töpfe	Sorghum, Hirse
Eis	Hefte	Uhren	Süßkartoffeln
<i>galette</i>	Hosen	Wellblechdach	Tabak
<i>gari</i>	Hüte	Zucker	Tomaten
<i>gateaux</i>	Importwaren, diverse	Landwirtschaftl. Produkte	<i>vanzou</i>
Getränke	Kassetten	Acajou-Nüsse	Yam
Hirsebier	Kleidung	Bananen	Zitrone
Ingwersaft	Kopfkissen	Baobab-Kerne	Zwiebeln, (Knoblauch)
Krapfen	Kopftücher	Blätter, versch.	Lokale Herstellung
<i>kuli-kuli</i>	Koranbücher	Bohnen	Besen
Mais, gegrillt	Körperpflege, Creme	<i>condiments</i> (Saucezutaten)	<i>coupe-coupe</i>
Milch	Lampen-aufsätze	Erdnüsse	Erdnussöl
<i>pâte</i> (Mais)	Lampen-zubehör	Erdnüsse, Mais	Fetische
<i>pâte</i> (Maniok)	Matrazen	Fisch	Gewürze
Reis/Nudeln/Fleisch	Matten	<i>fruit ronier</i>	Hacken
<i>sodabi</i> (Schnaps)	Medikamente, bio-med.	Gewürze	Holzkohle
Sojakäse	Medikamente, trad.	Gombo	Holztüren, -fenster
<i>tami-tami</i>	Mofa	Hirse	Hütestäbe
<i>tina</i>	Motorrad-, Mofazubehör	Ingwer	Jarre
<i>wassa-wassa</i> (<i>cous-cous africain</i>)	Nähmaschinen	Kalebassen	Karitébutter
Yam frittiert	<i>pacoutilles</i>	Karité-Nüsse	Karité-Öl
Yam gestampft	<i>pagne</i>	Kokosnüsse	Kordeln
Importwaren	Parfüm	Kolanüsse	Krüge
Ampullen	Perlen	Kürbiskerne	Macheten
Bälle	Petroleumlampen	Mais	Maismehl
Batterien	Plastikgeschirr, -eimer	Maismehl	Maniokmehl
Benzin	Poster	Mango	Matten, trad.
Brillen	Radios	Maniok	Maurerprodukte
Brot	Radios, Brillen	<i>nééré</i>	Mechanikerprodukte
Ersatzteile, diverse	Regenschirme	<i>nééré, Niebe</i>	Mehl, versch.
Ess-Schüsseln (<i>bols</i>)	Salz	<i>niebe</i>	Palmöl
Fäden	Schmuck	Palmnüsse, -kerne	Schuhe, trad.
Fahrräder	Schuhe	Papaya	Schwämme, trad.
Fahrradzubehör	Schüsseln	Piment	Seife " <i>savon peulh</i> "
Farbe	Seife, industrielle	Reis	Senf
Fenster, Türen			<i>sodabi</i>

Stäbe Landwirtschaft	Werkzeug, Mechanik	Tauben	Schneider/in
Tierhaut	Zahnstocher	Handwerk	Schuster
Wasserschöpfsäcke	Tiere	Fahrradreparateur	Tombola
Webstoffe	(Perl-)Hühner	Friseur	
Werkzeug, Maurer	Lämmer, Ziegen	Metzger	

6.3.4. VERLAUFSSTUDIE: CODELISTEN ZU EINNAHMEN & AUSGABEN

Einnahmen

1. Agrarprodukte	1.7.11. Zicklein		Außerhalb der Verwandtschaft
1.1. Früchte	1.7.12. Ziege	7.1.	
1.1.1. Acajou, Kerne	1.7.13. Ziegenbock	7.2.	Bruder
1.1.2. Gemüse	Weiterverarbeitete	7.3.	Ehemann
1.1.3. Kürbiskerne	1.8. Produkte	7.4.	Freund
1.1.4. Piment	1.8.1. Erdnussöl	7.5.	Schwester
1.1.5. Tomaten	1.8.2. <i>gari</i>	7.6.	Sohn
1.2. Zwiebeln	1.8.3. Palmöl	7.7.	Tochter
1.2.1. Getreide	2. Fertige Speisen	7.8.	Verwandtschaft
1.2.2. Hirsesorte 1	<i>bouillie</i> (flüssiger	8. Leihgabe/Kredit	
1.3. Hirsesorte 2	2.1. Brei)	8.1. Rückerstattung	
1.3.1. Mais	2.2. Gebäck	8.1.1. Bruder	
1.4. Reis	2.3. Krapfen	8.1.2. Cousin	
1.4.1. Sorghum	2.4. Kuchen	8.1.3. Cousine	
1.4.2. Gewürze	<i>pâte de riz</i> (zäher	8.1.4. Ehefrau	
<i>condiments</i> (Saucen-	2.5. Reisbrei)	8.1.5. Freund	
zutaten)	2.6. Sirup	8.1.6. Freundin	
1.4.3. Salz	2.7. tina	8.1.7. Nebenfrau	
1.5. Hülsenfrüchte	3. Genußmittel	8.1.8. Verkäuferin	
Bohnen, nicht präzi-	3.1. Tabak	8.2. Kreditaufnahme	
siert (n.p.)	4. Haushaltswaren	8.2.1. Bank	
1.5.2. Bohnen, schwarz	Weiterverarbeitete	8.2.2. Bruder	
1.5.3. Bohnen, weiss	4.1. Produkte	8.2.3. Freund	
1.5.4. Erdnüsse	Seife (lokale Herstel-	8.2.4. Freund d. Familie	
1.5.5. Importwaren	lung)	9. Dienstleistung	
1.5.6. Zucker	4.1.1. Seife " <i>savon peulh</i> "	9.1. Autoverleih	
1.6. Knollenfrüchte	4.2. Importwaren	9.2. Holztransport	
1.6.1. Yam		9.3. Immobilien	
1.6.2. Maniok	diverse (Marktstände	9.4. KfZ-Mechanik	
1.7. Tierische Produkte	mit Kleinbedarf)	9.5. Lohn	
1.7.1. Eingeweide	Kurzwaren (für Ver-	9.6. Maurerei	
1.7.2. Ente	trieb)	9.7. Müllerei	
1.7.3. Fleisch	4.2.2. Vorhängeschlösser	Reisekosten Fortbil-	
1.7.4. Hahn	5. Kleidung	dung	
Haut, Eingeweide	5.1. pagne (Stoffstück)	9.8. Schreinerei	
(Rind)	6. Kraftstoffe	9.9. Spirituelle Dienste	
1.7.5. Huhn	6.1. Benzin	9.11. Transportwesen	
1.7.6. Lamm	6.2. Diesel	Trommeln (Zeremo-	
1.7.7. Rind	6.3. Petroleum	nie)	
1.7.8. Rinderkeule	7. Gabe/Geschenk	10. Bau	
1.7.9. Rinderkopf		10.1. Bleche	

- | | | | |
|-------------------------------|---|--------------|------------------------------|
| 10.2. Bretter | 10.11. Holz | | |
| 10.3. Dispensionsfarbe | 10.12. Holzplatten | 11.1. | Lohnarbeit (Agrarproduktion) |
| 10.4. Drahtklemmen | 10.13. Kleber | | Lohnarbeit (Baumwolle) |
| 10.5. Eisendraht | 10.14. Lack | 11.2. | |
| 10.6. Farbe | 10.15. Nägel | 12. | Sparen |
| 10.7. Farbpulver | | 12.1. | <i>tontine</i> (Sparclub) |
| 10.8. Fliegengitter | | | |
| 10.9. Glasscheiben | 10.16. Tisch-
ler/Schreinerpapier | | |
| 10.10. Grundfarbe | 10.17. Zement | | |
| | 11. | | |

Landwirtschaft**Ausgaben****1. Agrarprodukte**

- 1.1.** Früchte
- 1.1.1. Bananen
- 1.1.2. Karité-Nüsse
- 1.1.3. *nére*-Kerne
- 1.1.4. Orangen
- 1.1.5. Orangen
- 1.1.6. Papaya
- 1.1.7. Zitronen
- 1.2.** Gemüse
- 1.2.1. Gemüse, n.p.
- 1.2.2. Kürbiskerne
- 1.2.3. Okra
- 1.2.4. Piment
- 1.2.5. Tomaten
- 1.2.6. Zwiebeln
- 1.3.** Getreide
- 1.3.1. Hirse
- 1.3.2. Mais
- 1.3.3. Reis, geschält
- 1.3.4. Reis, ungeschält
- 1.3.5. Sorghum
- 1.4.** Gewürze
- condiments* (Saucenzutaten)
- 1.4.1. Salz
- 1.5.** Hülsenfrüchte
- 1.5.1. Bohnen, n.p.
- 1.5.2. Bohnen, schwarz
- 1.5.3. Bohnen, weiß
- 1.5.4. Erdnüsse
- 1.6.** Importwaren
- 1.6.1. Bonbons
- 1.6.2. Brühwürfel
- 1.6.3. Makkaroni
- 1.6.4. Spirituosen
- 1.6.5. Zucker
- 1.7.** Knollenfrüchte
- 1.7.1. Yam

- 1.7.2. Maniok
- 1.7.3. Süßkartoffel
- 1.8.** Tierische Produkte
- 1.8.1. Eier
- 1.8.2. Eingeweide
- 1.8.3. Fisch, n.p.
- 1.8.4. Fleisch
- 1.8.5. Hahn
- 1.8.6. Huhn
- 1.8.7. Lamm
- 1.8.8. Perlhuhn
- 1.8.9. Rind
- 1.8.10. Rinderkeule
- 1.8.11. Rinderkopf
- 1.8.12. Sardinen
- 1.8.13. Zicklein
- 1.9.** Vermischtes
- 1.9.1. Bohnen, Erdnussöl
- 1.9.2. Bohnen, Yam
- 1.9.3. Bohnen, Reis
- 1.9.4. *gari*, Yam
- 1.9.5. Gewürze, Palmöl
- 1.9.6. Gewürze, Reis
- Karité-Butter, Zwiebeln
- 1.9.7. Öl, Bohnen, Reis
- 1.9.8. Öl, Piment
- Zutaten Sirup (Zitronen, Zucker ...)
- 1.9.10. Zutaten *tina*
- Weiterverarbeitete Produkte
- 1.10.**
- 1.10.1. Butter
- 1.10.2. Eis
- 1.10.3. Eiswasser
- 1.10.4. Erdnussöl
- 1.10.5. Hirsebir
- 1.10.6. Karité-Butter
- 1.10.7. Käse
- 1.10.8. Mehl

- 1.10.9. Milch
- 1.10.10. Öl
- 1.10.11. Palmöl
- 1.10.12. Senf
- sodabi* (lokaler Schnaps)
- 1.10.13. Schnaps)
- 2. Fertige Speisen**
- 2.1.** *akassa* (zäher Brei)
- 2.2.** *akassa*, *kakassi*
- 2.3.** *akassa*, *koulikouli*
- 2.4.** *akouli*, *kakassi*
- 2.5.** Biskuits
- 2.6.** *bouilli*, Kuchen
- bouillie* (flüssiger Brei)
- 2.7.** *bouillie*, *beignet*
- 2.8.** *bouillie*, Erdnüsse
- 2.9.** *bouillie*, *galette*
- 2.10.** *bouillie*, *kakassi*, Zucker
- 2.11.** *bouillie*, *koulikouli*
- 2.12.** *bouillie*, Zucker
- 2.13.** *bouillie*, *kakassi*
- 2.14.** Bratspieße
- 2.15.** Brot
- 2.16.** Brot, Fisch
- 2.18.** Frühstück, n.p.
- 2.19.** *gari*
- 2.20.** Gebäck
- Gerichtvariation (Fastenzeit)
- 2.21.** Yam (gebraten)
- 2.22.** Yam gestampft, Fleisch
- 2.23.** Yam, gestampft
- 2.24.** *kakassi*
- 2.25.** *kakassi*, Zucker
- 2.26.** *koulikouli*, *gari*
- 2.27.** *koulikouli*, Orangen
- 2.28.** *koulikouli*, Zucker
- 2.29.** *koulikouli*, Zucker

- 2.30. Krapfen
2.31. Kuchen
kuli-kuli (Erdnussstübchen)
2.32. Maiskolben
2.33. Nahrung, un spez.
2.34. *pâte* (zäher Maniok, Hirsebrei)
2.35. *pâte de riz* (zäher Reisbrei)
2.36. *pâte n.p.*, Fleisch
2.37. Reis
2.38. Reis, Fleisch
2.39. Reis, Tomatensoße
2.40. Tee
2.41. Tee, Brot
2.42. *tina*
2.43. *watche* (Reis, Bohnen)
2.44.
- 3. Genußmittel**
3.1. Kolanuss
3.2. Tabak
3.3. Zigaretten
3.4. Zigaretten, Kolanüsse
3.5. Zigarre, schwarz
- 4. Gesundheit**
4.1. Erkältungsmittel
4.2. Krankenhausgebühren
4.3. Mediz. Versorgung
4.4. Mittel, un spez.
4.5. Salbe, Penezillin
4.6. Schmerztabletten
4.7. Tablette, un spez.
- Ausbildung, Schreibwaren**
5.
5.1. Briefmarke
5.2. Briefumschläge
5.3. Fotokopien
5.4. Heft
5.5. Kladde
5.6. Kreide
5.7. Kugelschreiber
5.8. Schulausrüstung
5.9. Schulgebühren
5.10. Taschenrechner
- 6. Haushaltswaren**
Weiterverarbeitete Produkte
6.1. Produkte
6.1.1. Hocker
- 6.1.2. Seife (lokale Herstellung)
6.1.3. Seife ("*savon peulh*")
6.2. Importwaren
6.2.1. Batterien
6.2.2. Besen
6.2.3. Beutel
Docht (Petroleumlampe)
6.2.4.
6.2.5. Handtuch
6.2.6. Kochtopf
Kurzwaren (für Vertrieb)
6.2.7.
6.2.8. Lampe
6.2.9. Matratze
6.2.10. Messer
6.2.11. Rasierklinge
6.2.12. Schlüssel
6.2.13. Streichhölzer
Taschenlampe, Batterien
6.2.14.
6.2.15. Taschentücher
6.2.16. Vorhängeschlösser
6.2.17. Waschseife, OMO
6.2.18. Waschseife, trad.
- 7. Luxusartikel**
7.1. Brosche
7.2. Ohrringe
7.3. Parfüm
7.4. Radio
7.5. Uhr
- 8. Körperpflege**
8.1. Rasierer
8.2. Salbe
8.3. Seife
8.4. Spiegel
- 9. Kleidung**
9.1. Badelatschen
9.2. Hemd
9.3. Hose
9.4. Kinderbekleidung
9.5. Kopftuch
9.6. *pagne* (Stoff)
9.7. Pullover
9.8. Sandalen
9.9. Schuhe
9.10. Stoff
9.11. T-Shirt
9.12. Unterhose
9.13. Zweiteiler
- 10. Kraftstoffe**
10.1. Benzin
10.2. Diesel
10.3. Holz
10.4. Holz, Kohle
10.5. Holz, Petroleum
Holz, Petroleum,
10.6. Holzkohle
10.7. Kraftstoff
10.8. Petroleum
- Geräte, Werkzeuge**
11.
11.1. Autoersatzteile
11.2. Ersatzteil Fahrrad
Ersatzteil Motorrad/Mofa
11.3.
11.4. Ersatzteil Mühle
Fahrradreifen, -schlauch
11.5. Fahrradreifen, -speichen
11.6. Hacke
11.7. Luftschlauch
11.8. Machete
11.9. Pedalen
11.10. Reifen, Fahrrad
11.11. Schraube (Bolzen)
11.12. Speichen, Fahrrad
11.13. Speichen, Mofa
11.14. Zündkerzen
- 12. Verwandtschaft**
12.1. Kernfamilie
12.1.1. Bruder
12.1.2. Cousine
12.1.3. Ehefrau
12.1.4. Ehemann
12.1.5. Erweiterte Familie
12.1.6. Großmutter
12.1.7. Großvater
12.1.8. Kinder
12.1.9. Mutter
12.1.10. Nebenfrau
12.1.11. Neffe
12.1.12. Nichte
12.1.13. Onkel
12.1.14. Schwester
12.1.15. Tante
12.1.16. Vater
- 12.2. Schwiegerfamilie**
12.2.1. Alte Menschen
12.2.2. Außerfamiliär
12.2.3. Beerdigung

- Beiträge Gruppierungen , Lehrer-gewerkschaft
12.2.4. Bettler/in
12.3. Empfang von Gästen
12.3.1. Freund
12.3.2. Freundin
12.3.3. Hochzeit
12.4. Hochzeit
12.4.1. jmd.
12.4.2. Kind
12.4.3. Nachbar
12.4.4. Nachbarin
12.4.5. Opferritus
12.4.6. Schwager
12.4.7. Schwägerin
12.5. Schwiegermutter
12.5.1. Schwiegervater
12.5.2. Taufe
12.5.3. Taufe
Zeremonielle Anlässe
12.5.4. (unspez.)
Zeremonielle Anlässe
12.5.5. (unspez.)
- 13. Leihgabe/Kredit**
Rückzahlung, Agrarkredit (Bank)
13.1. Rückzahlung, Bruder
13.2. Rückzahlung, Ehefrau
13.3. Rückzahlung, Ehemann
13.4. Rückzahlung, Freund
13.5. Rückzahlung, Freundin
13.6. Rückzahlung, Hebamme
13.7. Rückzahlung, Mutter
13.8. Rückzahlung, n.p.
13.9. Rückzahlung, Nebenfrau
13.10.
- 14. Dienstleistung**
14.1. Haare flechten
14.2. Malerei
14.3. Maurerei
14.4. Maurerei, Hilfskraft
14.5. Müllerei, Bohnen
14.6. Müllerei, Erdnuss
14.7. Müllerei, Hirse
14.8. Müllerei, Yam
14.9. Müllerei, Mais
14.10. Müllerei, n.p.
- 14.11.** Ölwechsel
Reinigung, Motor
14.12. Mühle
14.13. Reparatur, Auto
14.14. Reparatur, Fahrrad
14.15. Reparatur, Hacke
14.16. Reparatur, Lkw
14.17. Reparatur, Mofa
14.18. Reparatur, Motorrad
14.19. Reparatur, Mühle
14.20. Reparatur, n.p..
14.21. Reparatur, Schuhe
14.22. Schneiderei
Schweißerei, Hilfskraft
14.23. Transport, Holzplatten
14.24. Transport, Vieh (Ziegen)
14.25. Transport, Wellblech
Transportwesen, Hilfskraft
14.26.
- 15. Bau**
15.1. Bretter
15.2. Dispensionsfarbe
15.3. Eisendraht
15.4. Farbe
15.5. Grundfarbe
15.6. Lack
15.7. Nägel
15.8. Schilf
Schreiner-/Tischlerpapier
15.9. Wellblech
15.10. Zement
15.11.
- 16. Landwirtschaft**
Lohnarbeit, Baumwollernte
16.1. Lohnarbeit, Erdnuss-ernte
16.2. Lohnarbeit, Holzherstellung
16.3. Lohnarbeit, Hügel herstellen (Maniok, Yam)
16.4. Lohnarbeit, jäten
16.5. Lohnarbeit, Maniok-ernte
16.6. Lohnarbeit, n.p.
16.7. Lohnarbeit, Urbarmachung
16.8.
- 17. Diverses (gemischte Produkte)**
17.1. bouillie, kola
bouillie, Kola, Körperseife
17.2. bouillie, kola, Zucker
17.3. bouillie, Zigaretten
17.4. Brot, Fisch, Nägel
Einkäufe, Importwaren div.
17.5. Erdnüsse, Kohle, Maniok (getrocknet)
17.6. Erdnüsse, Seife
17.7. Gewürze, Mehl
17.8. Holz, Karité-Butter
17.9. Holz, Karité-Butter, Zwiebeln
Holz, Karité-Butter, Zwiebeln, Salz
17.10. Holz, Seife
17.11. Holz, Seife, Palmöl
Karité-Butter, Maniok (getrocknet), Piment, Yam-Knospen
17.12. Kohle, Gewürze, Zutaten für "tina", Gemüse, Yam-Knospen
17.13. Kohle, Waschseife
17.14. Kola, Körperseife
17.15. Kola, Petroleum
17.16. Kola, Waschseife
Kugelschreiber, Brot, Seife u.a.
17.17. Markteinkäufe
17.18. Palmöl, Körperseife
17.19. Palmöl, Zwiebeln, Petroleum
17.20. Petroleum, Waschseife
17.21. Socken, Zahnbürste, Gesichtsschutz
17.22.
- 18. Personen-Beförderung**
18.1. Alidjo
18.2. Barei
18.3. Bassila
18.4. Bodi
18.5. Cotonou

18.6.	Darigan	18.12.	Kpaanya	19.	Sparen
18.7.	Djougou	18.13.	Parakou	19.1.	Sparclub (Dorf)
18.8.	Goumbakou	18.14.	Partago	19.2.	Sparclub (Markt)
18.9.	Hassoua	18.15.	Pelebina		
18.10.	Kakindou	18.16.	Reise, n.p.		
18.11.	Kara	18.17.	Yarakeou		

6.3.5. REGIONAL-SURVEY: AUSZUG FRAGEBOGEN

Auszug Fragebogen: „Regionalsurvey zur Existenzsicherung, Benin“ (HADJER et al. 2004)

Kommunen: Bassila, Copargo, Djougou, N'Dali, Ouaké, Parakou, Tchaourou

Statistisch repräsentatives Sample: 419 Haushaltsvorstände, 420 (Ehe)Frauen

Original-Version siehe : http://www.impetus.uni-koeln.de/impetus.php?show=De_Da_Su

(Stichwort: A5, Regional survey on Water and Livelihood Security)

Donnés de Base

Date, ID, Commune, Arrondissement, Arrondissement classé (urbain/rural), Zone de dénombrement, Village/Quartier, Localité, Sexe, Age (18-30, 31-40, 41-50, 51-60, 61-70), Religion, Groupe Socioculturel

Travail et Production

(6) Quelles sont vos trois principales activités économiques que vous pratiquez tout au long de l'année, donc, comment assurez-vous votre existence? Citez-les par ordre d'importance.

(6.1) Première activité économique _____

(6.2) Deuxième activité économique _____

(6.3) Troisième activité économique _____

(7)	Participez-vous à un/des groupements?	Oui	Non
(7.1)	à un groupement villageois ?	Oui	Non
(7.2)	à un groupement de femmes ?	Oui	Non
(7.3)	à un groupement des producteurs agricoles ?	Oui	Non
(7.4)	à un comité des transporteurs/conducteurs etc.?	Oui	Non
(7.5)	à un groupement professionnel des éleveurs?	Oui	Non

Nutrition

(24) Êtes-vous satisfaits de votre nutrition? Oui Non

(25.1) Avez vous l'habitude d'acheter des produits agricoles (non préparés) pour préparer les repas?

Jamais	<input type="checkbox"/>
Rarement	<input type="checkbox"/>
Moyen	<input type="checkbox"/>
Souvent	<input type="checkbox"/>
Toujours	<input type="checkbox"/>

(25.2) Avez vous l'habitude d'acheter de la nourriture/ des boissons préparés?

Oui Non

(26.1) A Quels institutions, voire personnes, avez vous demandé premièrement de l'aide pendant la dernière pénurie/ soudure alimentaire?

Famille
Institution
Voisin(e)/ ami(e)
Personne (aucune aide)

(26.2) A Quels institutions, voire personnes, avez vous demandé deuxièmement de l'aide pendant la dernière pénurie/ soudure alimentaire?

Famille
Institution
Voisin(e)/ ami(e)
Personne (aucune aide)

Distribution et systèmes d'échange

(27.1.1) Quel genre de dons avez vous faits la dernière semaine?

Argent
Biens d'usage
Nourriture
Produits agricoles
Plusieurs dons

(27.1.2) La semaine dernière, à qui est ce que vous avez donné ces biens?

Famille
Amis et voisins
Institutions politiques et civiles
Institutions religieuses
Employés et clients
Etrangers, aumônes et autres
Plusieurs destinataires

(27.2.1) Quel genre de dons avez vous reçu la dernière semaine?

Argent
Biens d'usage
Nourriture
Produits agricoles
Plusieurs dons

(27.2.2) La semaine dernière, de qui avez vous reçu ces biens?

- Famille
- Amis et voisins
- Institutions politiques et civiles
- Institutions religieuses
- Employés et clients
- Etrangers, aumônes et autres

(28) Le mois passé, combien d'argent avez-vous donné pour une cérémonie de

(28.1) (28.2) (28.3) (28.4) (28.5)

Mariage Funérailles Baptême Cérémonie traditionnelle Autre

10-1.000 FCFA	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
1.001-5.000 FCFA	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
5.001-20.000 FCFA	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
20.001-150.000 FCFA	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
Rien	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Capital

(29.1) Hier, avez vous acheté des produits agricoles (sauf viande)?

Oui Non

(29.1) Hier, avez vous acheté de la nourriture préparée?

Oui Non

(29.1) Hier, avez vous acheté des condiments?

Oui Non

(29.1) Hier, avez vous acheté de la viande?

Oui Non

(30.1) Hier, pour quel genre d'objets ou de services avez vous principalement dépensé de l'argent (sauf aliments)?

- Travail et transport
- Matériels
- Services
- Dons et cérémonies
- Médecine
- Frais scolaires
- Pas de dépenses

(30.2) Hier, combien d'argent avez vous dépensé (sauf pour l'achat d'aliments)?

- 0 CFA
- 1-500 CFA
- 501-1.000 CFA
- 1.001-5.000 CFA
- 5.001-15.000 CFA
- 15.001-147.000 CFA

(30.3) Hier, pour qui avez vous fait ces achats?

- Famille
- Voisin(e) / Ami(e)
- Moi-même
- Autres
- Non concerné

(31) Les 12 mois passés, avez-vous acheté	Oui	Non
(31.1) un/des vélo(s)?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.2) un/des gris-gris de protection?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.3) des meubles?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.4) une/des moto(s)/ mat?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.5) une/des machine de transformation?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.6) réalisé une construction de maison?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.7) des matériels agricoles?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.8) les produits de distraction?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>
(31.9) une/des voiture(s)?	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

(32.1) Revenus réguliers par an en FCFA

- Jusqu'à 50.000
- 5.0001 - 100.000
- 100.001 - 300.000
- 300.001 - 600.000
- Plus que 600.000
- Sans revenus réguliers

(32.2) Par quelle activité recevez vous ces revenus?

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| Agent spirituel | <input type="checkbox"/> |
| Agriculture | <input type="checkbox"/> |
| Artisanat | <input type="checkbox"/> |
| Don | <input type="checkbox"/> |
| Petit commerce | <input type="checkbox"/> |
| Retraite | <input type="checkbox"/> |
| Service médical | <input type="checkbox"/> |
| Service prive | <input type="checkbox"/> |
| Service publique | <input type="checkbox"/> |
| Tontine | <input type="checkbox"/> |
| Transformation | <input type="checkbox"/> |
| Pas de revenues régulières | <input type="checkbox"/> |

(32.3) Dans quels délais de temps recevez vous ces revenus?

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| Tous les 1-6 jours | <input type="checkbox"/> |
| Toutes les 1-2 semaines | <input type="checkbox"/> |
| Par mois | <input type="checkbox"/> |
| Par campagne | <input type="checkbox"/> |
| Pas de revenues régulières | <input type="checkbox"/> |

(32.4) Quelle est la somme la plus élevée que vous avez pu gagner les 12 mois passés?

- | | |
|----------------------|--------------------------|
| 0 à 1.000 CFA | <input type="checkbox"/> |
| 1.001-5.000 CFA | <input type="checkbox"/> |
| 5.001-10.000 CFA | <input type="checkbox"/> |
| 10.001-20.000 CFA | <input type="checkbox"/> |
| 20.001-100.000 CFA | <input type="checkbox"/> |
| 100.001-200.000 | <input type="checkbox"/> |
| Plus que 200.000 CFA | <input type="checkbox"/> |

- | (33) Vous avez épargne dans | Oui | Non |
|--|--------------------------|--------------------------|
| (33.1) une structure compte CLCAM | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (33.2) une structure de banque villageoise | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (33.3) une banque en ville | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (33.4) une tontine | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (33.5) à la maison | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |

(34.1) Nombre de crédits que vous avez pris pendant les 12 mois passés

- Pas de crédits
- 1 crédit
- 2 crédits
- 3 crédits
- 4 crédits
- 5 crédits

(34.2) Somme de crédits que vous avez pris pendant les 12 mois passés

- 0-10.000 CFA
- 10.001-50.000 CFA
- Plus que 50.000 CFA
- Pas de crédits

- | (34) Vous avez pris des crédits | Oui | Non |
|--|--------------------------|--------------------------|
| (34.3) d'une structure tontine | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (34.4) d'une structure compte CLCAM | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (34.5) d'une structure de banque villageoise | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (34.6) d'une structure de banque en ville | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (34.7) a la maison | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |
| (34.8) à un projet | <input type="checkbox"/> | <input type="checkbox"/> |

Medicine et Eau

(37) Est ce que vous êtes obligés de payer l'eau?

- Oui, toute l'année
- Oui, pendant la saison sèche
- Non

6.3.6. FOTOREIHE ZU GLÜCKS-, SCHUTZ- UND SCHADENSZAUBER



A *cemesə*: Gebetsrunde der Männer an der gleichnamigen Kultstätte (Bougou).



B *cemesə*: Schächtung eines Lammes als Opfertier (Bougou).



C *cemesə*: Verteilung des Opferfleisches (Bougou).



D *cemesə*: Verzehr des Opferfleisches durch Mitglieder des Weisenrates (Bougou).



E *cemesə*: Nach rund 3ständigem Ritus verlässt der Imam die Kultstätte (Bougou).



F *cemesə*: Kultstätte (Bougou).



G Vogel *komr*. Häufige Zutat für *gris-gris*.



H Anteile des *lyonpemya* [Stachelschweins]: Zutat für magisches Puder als Schutz vor Hexereiangriff für einen Säugling. Es wird in die Haut eingeritzt.



I Kopf einer Viper, der im Rahmen eines Orakels besprochen wird.



J *Gris-gris*: Schutz v. Unfällen u. Problemen mit Menschen. Wasser dient als Medium zur Einnahme seiner Kräfte (91– 457 €).



K *Gris-gris*: Schutz eines Zimmers vor Schadenszauber und Hexereiangriffen.



L Ernteschutz: Der *gris-gris* schützt das Feld vor Diebstahl.



M Ernteschutz: *gris-gris* zur Abschreckung und/oder Bestrafung von Erntediebstahl.



N Das Opferhuhn stirbt unter den Händen des Klienten – ein Zeichen dafür, dass er seine rituellen Pflichten erfüllt habe.



O Anschließend wird er dazu aufgefordert, das Huhn zu köpfen.



P Kultstätte eines *djin* bei Wagga: Tonkrug mit Öffnung.



Q Kultstätte eines *djin* bei Wagga: Opferstein.



R Kultstätte eines *djin* bei Wagga: Fetischbaum.



S Hundeschädel: Zutat für Riten zur Austreibung von Geistern, Hexen od. Hexern.



T Stängel u. Blätter des *tcherem peri*: Zutaten für Produkt gegen Schlangenbisse durch transformierte Hexen oder Hexer.



U Schutz des Hauses: Senfwasser zur Herstellung eines *dupurha zeraja*.



V Schutz des Hauses: Tongefäße, die gefüllt unter Häusern vergraben werden zum Schutz vor Hexereiangriffen u. Schadenszauber.



W Objekte zur Verwendung bei Orakeln (Steine, Kauris, Muscheln u. a.).