

**Arbeitspapiere / Working Papers**

**Nr. 66**

Michaela Oberhofer

**Hexerei und Ethnizität.  
Das Beispiel der Jãana und ihrer Nachbarn in Burkina Faso**



The Working Papers are edited by  
Institut für Ethnologie und Afrikastudien, Johannes Gutenberg-Universität,  
Forum 6, D-55099 Mainz, Germany.  
Tel. +49-6131-3923720; Email: [ifeas@uni-mainz.de](mailto:ifeas@uni-mainz.de); <http://www.ifeas.uni-mainz.de>

Geschäftsführende Herausgeberin/ Managing Editor:  
Michaela Oberhofer ([oberhofer@uni-mainz.de](mailto:oberhofer@uni-mainz.de))

## **Hexerei und Ethnizität. Das Beispiel der Jāana und ihrer Nachbarn in Burkina Faso**

von Michaela Oberhofer (Universität Mainz)

Um dem Zusammenhang zwischen Hexerei und Ethnizität nachzugehen, diskutiere ich verschiedene theoretische Ansätze zu Hexerei anhand der empirischen Daten aus meiner Forschung im Südwesten von Burkina Faso.<sup>1</sup> Dadurch werden sowohl die Parallelen – insbesondere zur Arbeit von Peter Geschiere (1995) – als auch die Besonderheiten zu anderen Studien deutlich. Der von mir verfolgte multiethnische Ansatz zeigt, dass Hexerei<sup>2</sup> nicht nur innerhalb einer ethnischen Gruppe für das Zusammenleben relevant ist, sondern auch über ethnische Grenzen hinweg. Die Berücksichtigung der Selbst- und Fremdwahrnehmungen sowie der Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener Ethnien (Jāana, Phuo und Lobi) schuf die Voraussetzung, ein differenziertes Bild von Hexerei und Ethnizität im bäuerlichen Alltag zu erhalten. Eine wichtige Erkenntnis ist dabei, dass manche Akteure ihr Hexer-Image bzw. die ihnen zugeschriebene okkulten Kräfte nicht nur als Mittel im Machtkampf mit anderen benutzen, sondern auch als Teil ihrer ethnischen Identität und Andersartigkeit ansehen.

### **Ordnung und Konflikt**

Geschehen im Alltagsleben der Jāana unerwartete und unheilvolle Dinge, kann es sich in der lokalen Wahrnehmung um Hexerei handeln. Sowohl Männer als auch Frauen praktizieren Hexerei. Idealtypisch schaden Hexer im Fall der Jāana nur Mitgliedern ihrer eigenen Matrilineage, indem sie – Erwachsene wie Kinder – aus Neid oder Missgunst töten. Dazu vergiftet ein Hexer seinen Nächsten mit Hilfe von Medikamenten, schleudert symbolisch einen schädlichen Gegenstand in seinen Körper oder verspeist die Seele einer schlafenden Person – von dem Begriff für „essen“ kommt auch der Jāana-Name für Hexer *khuora*. Dabei handelt es sich um ein gängiges Bild von Hexerei. Zu den auch bei den Jāana anzutreffenden allgemeinen Merkmalen von Hexerei in Afrika (Geschiere 1996) gehören: Die okkulte Kraft ist meist ein kleines Tier oder eine Substanz im Bauch. Ein Hexer hat das zweite Augenpaar. Sein Doppel ist meist nachts unterwegs und kann fliegen. Ein Hexer verspeist aus Neid seine Verwandten.

---

<sup>1</sup> Die insgesamt 17-monatige Forschung in den Jahren 1998 bis 2002 fand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 268 „Kulturentwicklung und Sprachgeschichte im Naturraum westafrikanische Savanne“ der Universität Frankfurt statt. Die Ergebnisse sind in meiner Dissertation „Ethnizität im bäuerlichen Alltag. Die Jāana und ihre Nachbarn“ zusammengefasst. Für die Unterstützung der Forschung und der Dissertation bin ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft sowie der Graduiertenförderung des Landes Rheinland-Pfalz dankbar.

<sup>2</sup> In Anlehnung an Hebga (2001: 246) definiere ich einen Hexer bzw. eine Hexe als eine Person, „die von einer unheilvollen, mitunter ihr selbst nicht bewussten Kraft besessen ist und von ihr dazu getrieben wird, Schaden, Zerstörung, Krankheit und Tod zu bringen.“ Jedoch darf nicht vergessen werden, dass okkulte Kräfte nicht per se schlecht sind, sondern in manchen Gesellschaften auch für konstruktive Zwecke verwendet werden.

Zu erkennen, welche unheilvollen Ereignisse Hexerei zur Ursache haben, ist Aufgabe von Wahrsagern und Heilern, die ebenso wie Hexer das zweite Augenpaar besitzen. In der Regel wird die Tätigkeit eines Hexers erst nach ihrem Tod nachgewiesen. Während der „Befragung des Leichnams“ decken Erdherr, Lineagechef oder Wahrsager auf, dass der Betreffende zu Lebzeiten einem Lebenden oder bereits Verstorbenen schaden wollte. Die Folge ist, dass der Leichnam nicht in einem der Familiengräber im Dorf beerdigt wird, sondern einen Platz auf dem Hexerfriedhof außerhalb des Dorfes erhält.

Hexerei wird bei den Jāana direkt zwischen zwei Individuen ausgeübt oder durch Vermittlung Dritter. In diesem Fall beauftragt eine Person einen Fremden aus einer anderen ethnischen Gruppe (meist einen Phuu oder einen Birifor), gegen den eigenen Verwandten vorzugehen und ihm zu schaden. Ein potentiell Opfer kann sich vor solchen Hexereiangriffen schützen, indem man sich gegenüber Unbekannten allgemein großzügig und gastfreundlich zeigt, weil Böses nur gegen Böses wirken kann. Indem der Fremde zum Gast wird, also in eine definierte Beziehung zu einem Gastgeber eintritt, wird das, was jenseits der Grenzen des Kontrollierbaren und Bekannten ist, begreifbar gemacht, inkorporiert und damit auch bis zu einem gewissen Grad bezwungen.

An dieser Stelle will ich mit der Schilderung von Hexerei und Magie bei den Jāana innehalten und mich der Theoriegeschichte zum Thema zuwenden. Wie würde zum Beispiel Evans-Pritchard den vorliegenden Fall beurteilen? Während noch seine evolutionistischen Vorgänger wie James Frazer (1890) oder Edward Tylor (1871) Magie als „primitive“, „falsche“, „Pseudo-“ oder gar „Bastardwissenschaft“ betitelten, betonte Edward Evans-Pritchard (1937) vor allem die Rationalität magischen Handelns und Denkens. Auf das Untersuchungsgebiet übertragen hieße es, dass Evans-Pritchard die Funktion von Hexenglauben bei den Jāana darin sehen würde, dass die Menschen Erklärungen erhalten, warum ein Unglück, eine Krankheit oder ein Todesfall zugestoßen ist.<sup>3</sup> Zudem schrieb er Hexereivorstellungen eine normative Funktion zu. Für den Jāana-Kontext bedeutet dies, dass die Befragung des Leichnams, die während einer Beerdigung in aller Öffentlichkeit stattfindet, in Zukunft unerwünschtes und amoralisches Verhalten wie z.B. Hass, Neid, Habgier verhindert. Die Angst vor fremden Hexern fördert gleichzeitig Tugenden wie z.B. Gastfreundschaft und Großzügigkeit, mit denen man sich vor ihren Angriffen schützen kann. Folglich trägt der Hexereiglauben in dieser funktionalistischen Sicht dazu bei, die soziale und moralische Ordnung aufrechtzuerhalten. Kritisch ist anzumerken, dass Funktionalisten nicht den Widerspruch erklären können, warum Hexer unmoralisch handeln, wenn sie angeblich so nützlich für die Gesellschaft sind und zu ihrer Stabilität beitragen.

Der konfliktsoziologische Ansatz der Manchester School<sup>4</sup> aus den 1950er und 1960er Jahren stellte eine Weiterentwicklung von Evans-Pritchards Zande-Studie dar. Wie hätte nun z.B.

---

<sup>3</sup> Evans-Pritchard hätte die verschiedenen okkulten Techniken der Jāana – ähnlich wie bei den Azande – in Hexerei (*witchcraft* = *khuoro*), d.h. als angeborene und ererbte Fähigkeit, mit der unabsichtlich oder unbewusst anderen Schaden zugefügt werden kann, und Zauberei (*sorcery* = *sīja*), d.h. als absichtlichen Schadenszauber mit erworbenen magischen Mitteln, unterteilt – eine Unterscheidung, die angesichts der Vermischung der beiden Kategorien in der lokalen Wahrnehmung jedoch keinen Sinn macht.

<sup>4</sup> Vertreter waren z.B. Max Gluckman, Clyde Mitchell, Max Marwick oder Victor Turner.

einer der wichtigsten Vertreter der Manchester School, Max Gluckman (1955), den vorliegenden Fall interpretiert? Hexereiverdächtigungen wären in seinen Augen Hinweise auf Krisen und Spannungen zwischen bestimmten Personengruppen. Die Krisen entstehen gemäß Gluckman, wenn eine Person durch verschiedene soziale Regeln und Werte zu widersprüchlichen Verhalten gezwungen wird. Auf den Jāana-Kontext angewendet hieße das beispielsweise, dass sich ein Mann aufgrund der matrilinearen Deszendenz gegenüber den Kindern seiner Schwester verantwortlich zeigt, gleichzeitig aber diese der Kontrolle des gemeinsamen Bruders der Mutter entziehen will.<sup>5</sup> Diese Situation führt dann zu Spannungen, Hexereivorwürfen und sogar der Fission der Verwandtschaftsgruppe. Hexerei wäre in diesem Sinne zugleich Ausdruck, aber auch Lösung von Konflikten. Auch hier besteht die Idee, dass Hexereiglaube die moralische Ordnung einer Gemeinschaft unterstützt.<sup>6</sup>

In der Regionalliteratur über den Südwesten von Burkina Faso und den Nordwesten von Ghana dominieren funktionalistische und konfliktsoziologische Interpretationen von Hexerei. Jack Goody (1957) sah die Hexerei der matrilinearen LoDagaba vor dem Hintergrund unterdrückter sozialer Konflikte. Bei Hexern sowie ihren Anklägern und Opfern handle es sich oft um sich sozial nahe stehende Personen (z.B. Mitglieder desselben Matriklans oder derselben Lokalgruppe), unter denen offener Streit verboten ist, so dass Konflikte nur im Verborgenen – im Idiom von Hexerei – ausgetragen werden können. Die französische Ethnologin Cecile de Rouville (1987) interpretierte Hexerei bei den Lobi als einen wichtigen Faktor sozialer Kontrolle. Die Angst vor Hexerei innerhalb der Matrilineage Sorge dafür, dass die Jüngeren Respekt vor der Autorität der Älteren haben und sich die Älteren rücksichtsvoll gegenüber den Jüngeren verhalten. Das führt laut Rouville beispielsweise dazu, dass sich ein Mann aus Angst vor dem Gebrauch okkultur Kräfte seitens des Sohns seiner Schwester dazu gezwungen fühlt, dessen Brautgabe aufzubringen.

In diesen rationalistischen und instrumentalistischen Erklärungsansätzen wird Hexerei als Mittel verstanden, die soziale Ordnung zu sichern. Die Gefahr, als Hexer angeklagt zu werden bzw. verhext zu werden, bewirkt nach dieser Logik eine effektive soziale Kontrolle. Hexerei erscheint hier als eine – wie Peter Geschiere (1995) es kritisch nennt – „konservierende Kraft“. In eine ähnliche Richtung geht Mary Douglas (1970) mit ihrer Kritik, dass Hexerei in Afrika – im Gegensatz zur Hexerei in Europa, die als wild und gefährlich dargestellt wurde – oftmals als „domestiziert“, „gezähmt“, „kontrolliert“ und in ihrer Funktion „nützlich“ verstanden wurde.

---

<sup>5</sup> Gluckman (1955) verwendete das Beispiel von matrilinearen Gruppen im Nyasaland.

<sup>6</sup> „The beliefs act as a sanction against anti-social behaviour by supporting the social virtues. Thus the beliefs support the moral order of the community“ (Gluckman 1955: 94).

Dass diese Argumentation zu kurz greift<sup>7</sup>, zeigt sich insbesondere im Fall von interethnischer Hexerei. Welche soziale Kontrolle und Ordnung würden Hexereianklagen über ethnische Grenzen hinweg unterstützen: die der Hexer, des Opfers oder eine übergreifende, für alle gleichermaßen geltende Ordnung? Um solche Formen von Hexerei besser zu verstehen, erscheint mir der soziökonomisch-politische Ansatz von Peter Geschiere eine sinnvolle Erweiterung. Im Gegensatz zum „domestizierten“ Bild von Hexerei betont Geschiere die Vieldeutigkeit und Dynamik okkultur Kräfte.

## **Macht und Ungleichheit**

Für Peter Geschiere (1995) hat Hexerei mit sozialen, ökonomischen, politischen und rituellen Ungleichheiten und damit mit Macht zu tun. Hexereianklagen stehen dabei meist mit Spannungen, Eifersucht und Machtkämpfen innerhalb der Verwandtschaft und Familie in Zusammenhang. Geschiere nennt Hexerei deshalb auch die „Schattenseite“ der Verwandtschaft. Hexerei zeichnet sich durch ihre Ambivalenz aus: Zum einen werden okkulte Kräfte dazu benutzt, um Macht und Reichtum zu erlangen. Zum anderen bewirkt die Angst vor Neid und Hexerei der anderen, dass Menschen ihren Besitz teilen, was Ungleichheiten zu nivellieren hilft.

Was bedeutet das für den Jāana-Kontext? Beide Aspekte von Hexerei – einerseits der akkumulierende und andererseits der egalisierende Aspekt – finden sich auch bei ihnen. Hexereianschuldigungen werden unter Jāana oft bei Totenfeiern für Autoritätspersonen (z.B. Lineagechefs oder Erdherren), Arbeitsmigranten oder Andersdenkende (z.B. konvertierte Christen, Muslime) erhoben. Solche Vorwürfe werte ich als Versuch, soziale, politische, ökonomische oder religiöse Ungleichheiten zu nivellieren. Gleichzeitig sind sie Ausdruck dessen, dass die Beschuldigten versucht haben sollen, mit Hilfe von okkulten Kräften Reichtum und Macht anzuhäufen. Nach dieser kurzen Darstellung von Geschieres Ansatz widme ich mich nun der Frage, wie Hexerei bisher im Kontext von Ethnizität interpretiert wurde.

---

<sup>7</sup> Evans-Pritchard wurde in mehreren Punkten kritisiert (Schönhuth 1989): 1. Das „zahme“ Hexenbild bei den Azande stimmt nicht nur mit Berichten von Eifersucht, Hass und Konflikten bei ihnen überein, sondern steht auch in Widerspruch zu anderen Studien, wo Hexereibesuldigungen unberechenbar, unkontrollierbar und ohne institutionelle Konfliktregelungsmöglichkeiten auftreten. 2. Evans-Pritchards Analyse bleibt ahistorisch und statisch. Sozialer Wandel wird nicht berücksichtigt. 3. Indem sich Evans-Pritchard nur der gesellschaftlichen Funktion von Hexerei zuwandte, vernachlässigte er individuell-psychologische Motive oder die spezifische Beziehung zwischen Hexer, Opfer und Hexendoktor. Die Kritik an der Manchester School bezog sich insbesondere darauf, Konflikte als anormale Unterbrechung oder Antithese der sozialen Ordnung anzusehen, was einen moralisierenden Unterton und die Opposition Gut-Böse impliziert.

## Ethnizität

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren die meisten Studien zu Hexerei zunächst auf eine Ethnie<sup>8</sup> begrenzt. Im Einklang mit einer essentialistischen Sicht auf ethnische Gruppen wurde Hexerei vor dem Hintergrund der spezifischen kulturellen, religiösen und sozialen Gegebenheiten interpretiert. Nur wenige Autoren verfolgten eine komparative Perspektive. Als Ausnahmen sind z.B. Artikel von Siegfried Nadel (1952) oder Wyatt MacGaffey (1972) zu nennen, in denen die Bedeutung von Hexerei in verschiedenen ethnischen Gruppen miteinander verglichen wird. Die beiden Autoren führten die spezifischen Vorstellungen von Hexerei und Magie auf die jeweils unterschiedliche Sozialstruktur zurück.<sup>9</sup>

Während hier nur das Phänomen Hexerei in verschiedenen ethnischen Gruppen vergleichend nebeneinander gestellt wurde, zeigte Peter Geschiere (1996) den Zusammenhang zwischen neuer Ungleichheit, Hexerei-Stereotypen, Verwandtschaft und Ethnizität auf.<sup>10</sup> In Kamerun sei Thema des ethnischen Diskurses, wie die neuen Ungleichheiten zu verstehen sind, die im Zuge von Dekolonisierung, Marktwirtschaft, Staatsbildung und neuen Konsummustern entstanden sind. Hauptbestandteil dieses ethnischen Diskurses ist laut Geschiere Hexerei. Dies sei nicht verwunderlich, weil Hexerei von jeher der offensichtliche Diskurs gewesen sei, um mit alten und neuen Formen von Macht und Ungleichheit umzugehen. Die unterschiedlichen Stereotype auf Seiten der Bamilike und Beti deuten dabei auf die verschiedenen Lösungen im Umgang mit diesen Ängsten hin.<sup>11</sup> Der Autor geht allerdings nicht darauf ein, ob und welche Rolle Hexerei in der alltäglichen Interaktion zwischen den Gruppen spielt. Geschiere spricht zwar von einer „Ethnisierung“ von Hexerei, bezieht dies

---

<sup>8</sup> Z.B. Hexerei der Azande (Evans-Pritchard 1937), Chewa (Marwick 1965), Navaho (Kluckhohn 1944), Bemba (Richards 1935) oder Ndembu (Turner 1954).

<sup>9</sup> MacGaffey (1972) brachte in seiner Studie über die BaKongo-Völker – ähnlich wie das Geschiere später tat – Religion, Hexerkraft und Magie mit politischer Macht und Sozialstruktur in Verbindung.

<sup>10</sup> In Kamerun ist laut Geschiere Thema des ethnischen Diskurses, wie die neuen Ungleichheiten zu verstehen sind, die im Zuge von Dekolonisierung, Marktwirtschaft, Staatsbildung und neuen Konsummustern entstanden sind. Hauptbestandteil dieses ethnischen Diskurses ist Hexerei. Dies sei nicht verwunderlich, weil Hexerei von jeher der offensichtliche Diskurs war, um mit alten und neuen Formen von Macht und Ungleichheit umzugehen. Die unterschiedlichen Stereotype über Hexerei deuten dabei auf die verschiedenen Lösungen im Umgang mit diesen moralischen Sorgen und Ungleichheiten hin.

So geht z.B. das Image der hierarchisch organisierten Bamilike, ihren Reichtum als neue Unternehmer ihrer Hexerei, d.h. dem Verkauf naher Verwandter, zu verdanken, damit einher, dass Reichtum, Macht und die damit zusammenhängenden okkulten Kräfte durch Chefs legitimiert werden können. Insbesondere die Stereotype über die Bamilike erinnern an das Image der Mossi im Südwesten von Burkina Faso, denen nachgesagt wird, ihren Reichtum und politischen Einfluss damit erreicht zu haben, dass sie Körperteile von Kindern verkaufen oder die abgetrennten Köpfen ihrer Opfer in Gold umwandeln. Bei den segmentär organisierten Beti in Kamerun fehlen hingegen gemäß Geschiere Institutionen, die eine Kontrolle des Reichtums und der Macht der neuen Eliten gewährleisten würden. Als Folge sind dort Hexereibesuldigungen zwischen Dorfbewohnern und Städtern grenzenlos und nur mit staatlicher Hilfe unter Kontrolle zu bringen. Der Vorteil dieses von Geschiere verfolgten komparativen Ansatzes besteht darin, dass dadurch sowohl Verallgemeinerungen als auch historische oder regionale Besonderheiten deutlich werden.

<sup>11</sup> Obwohl Stereotype über Hexerei auch im Kampf um die Kontrolle des Staates und die nationale Ökonomie benutzt werden, spiegeln sich darin vor allem tief verwurzelte moralische Sorgen über die neuen Ungleichheiten wider – weshalb Geschiere auch in Anlehnung an Lonsdale „moralische Ethnizität“ von „politischem Tribalismus“ unterscheidet.

aber auf den politischen Diskurs.<sup>12</sup> Die Frage bleibt unbeantwortet, ob es auch im Alltagsleben zu Hexereianklagen über ethnische Grenzen hinweg kommt. Ebenso wenig behandelt Geschiere, inwieweit die dargestellten Stereotype von den Akteuren selbst als Teil ihrer Identität wahrgenommen werden. Die beiden Punkte diskutiere ich nun anhand meines Fallbeispiels.

Die Phuo sind bei anderen Gruppen im Südwesten von Burkina Faso (Jãana, Lobi, Dagara) als Hexer bekannt. Ihnen wird die Fähigkeit zugeschrieben, sich in Vögel zu verwandeln und nachts lange Strecken zurückzulegen. Als weitaus gefährlicher gilt hingegen, dass sie andere töten sollen. Die Jãana empfinden einesteils Bewunderung, anderenteils Angst vor den okkulten Kräften ihrer Nachbarn.

Diese Angst beeinflusst das Handeln auf vielfältige Weise. So werden die übernatürlichen Fähigkeiten mitunter als Grund angeführt, warum die Jãana in Ouan in den 1930er Jahren den neu hinzugekommenen Phuo-Siedlern einen Siedlungsplatz in sichere Entfernung sowie einen eigenen Erdschrein zuteilten. Dass es auch in heutiger Zeit zu Hexereianschuldigungen zwischen Phuo und Jãana kommen kann, zeigt das folgende Fallbeispiel aus dem Jahre 2001: Zoumou Ouattara, ein etwa 40-jähriger Phuo, wurde verdächtigt, am Tod eines Jãanu-Kindes schuld zu sein. Man munkelte, der Stiefvater des Kindes habe mit Hilfe Zoumou das Kind verhext und getötet. Um sich gegen die Verdächtigungen zu wehren, griff Zoumou zu drastischen Mitteln – der Drohung und Einschüchterung mit rituellen Gegenmaßnahmen. Zum einen sprach er einen Fluch auf den mächtigen Schrein *Joro* aus, einem multiethnischen Kult, in dem Zoumou Verwandtschaftsgruppe das Sagen hat und in den auch etliche Jãana initiiert sind. Zum anderen drohte Zoumou den Jãana mit seinen eigenen Hexerei-Fähigkeiten. Die Hexereivorwürfe gegen ihn wurden schließlich für unhaltbar erklärt. Das Fallbeispiel gibt in mehrerlei Hinsicht Aufschluss über die Hexereivorstellungen der beteiligten Akteure, aber auch über ihr Verhältnis zueinander.

Der Vorfall verweist auf gewisse Gemeinsamkeiten. Beide Gruppen teilen ähnliche Vorstellungen und Praktiken im religiösen Bereich, unter anderem auch den Glauben an Hexerei. Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Drohung mit Hexerei und Magie von allen verstanden wird und Wirkung zeigen kann.

Zugleich gibt es in beiden Gruppen eine enge Verbindung zwischen Hexerei und Verwandtschaft. Selbst dieser Fall von interethnischer Hexerei wird mit der verwandtschaftlichen Nähe zwischen Hexer und Opfer in Zusammenhang gebracht. Jedoch werden die Vorfälle aufgrund kultureller Unterschiede von den Phuo anders beurteilt als von den Jãana. Der angeklagte Zoumou betonte gegenüber dem Lineagechef des getöteten Kindes, dass er ihn als seinen „Onkel“ betrachte, weil dessen Großmutter eine Lobi gewesen sei und Zoumou selbst ebenfalls eine Lobi-Ahnin habe. Diese konstruierte verwandtschaftliche Verbindung der beiden über die Mutterseite benutzte Zoumou, um zu zeigen, dass er nach den sozialen Regeln der Phuo, die Hexerei nur unter patrilinearen Verwandten kennen, gar nicht das Kind hätte verhexen können. In der Logik der Jãana ist dies genau umgekehrt, das heißt, Zoumou wäre aufgrund seiner matrilinearen Verbindung zu dem getöteten Kind geradezu prädestiniert für Hexereiattacken gegen diese Familie.

---

<sup>12</sup> So wird z.B. in einem Pamphlet des Präsidenten Biya der ökonomische Erfolg der Bamilike auf ihre *famla*-Hexerei zurückgeführt – mit dem Ziel, den suspekten Charakter ihres Reichtums darzustellen.



Abgesehen von diesen Ähnlichkeiten unterscheiden sich jedoch die Vorstellungen, die die Jāana von Hexerei und Magie haben, in einigen Punkten von denen der Phuo. Während unter Jāana idealtypisch angenommen wird, dass ein Hexer meist zu einem bestimmten Zeitpunkt sein Metier erlernt hat, sehen Phuo im Gebrauch okkultur Kräfte (im Phuo *hiro*) eine natürliche Fähigkeit, die vererbt und angeboren ist. Hinzu kommt ein weiterer Unterschied: Während bei den Jāana Hexerei negativ konnotiert ist und als gefährlich angesehen wird, wird sie bei den Phuo differenzierter beurteilt und sowohl ihre destruktiven als auch konstruktiven Aspekte betont.

Dabei werden die Phuo aber nicht nur von anderen als Hexer wahrgenommen, sondern sie pflegen selbst dieses Image der gefährlichen Hexer, vor denen man Angst haben muss. Wie das Fallbeispiel zeigt, drohte Zoumou den Jāana mit seinen okkulten Fähigkeiten, um ihnen Furcht einzujagen und sich vor weiteren Angriffen im Vorfeld zu schützen.

Die Analyse der Hintergründe von Hexerei-Fällen zeigt, dass der Hexereivorwurf zwischen Mitgliedern der beiden ethnischen Gruppen an bestimmte Bedingungen und Situationen geknüpft ist. Als die Verdächtigungen gegen Zoumou laut wurden, war das Verhältnis zwischen den Jāana- und Phuo-Bewohnern des Ortes aufgrund von Machtkämpfen und Ungleichheiten im rituellen, ökonomischen, politischen, sozialen und administrativen Bereich angespannt. In dieser Konfliktsituation diente das Hexer-Image den Phuo als Druckmittel, ihre eigene Position durchzusetzen und auch für die Zukunft zu festigen. In Bezug auf das Verhältnis zwischen Jāana-Erstbesiedlern und Phuo-Nachkommen kann die Instrumentalisierung dieses Stereotyps dahingehend interpretiert werden, dass die Phuo versuchen, der Autorität der Erstbesiedler, die ihre rituelle Kraft und ihren Schutz aus der besonderen Beziehung zur Erdgottheit beziehen, etwas entgegenzusetzen. Hexerei ist also ein Medium, in dem die verschiedenen Akteure ihre Stellung im Rahmen der rituellen Komplementarität<sup>13</sup> untereinander aushandeln.

Obwohl Jāana zwar pauschal alle Phuo als Hexer wahrnehmen, übernehmen nur bestimmte Phuo-Verwandtschaftsgruppen in bestimmten Orten dieses Image und instrumentalisieren es für eigene Zwecke. In diesem Fall ist dann Hexerei freilich ein integraler Bestandteil ihres ethnischen Selbstverständnisses und dient zur Abgrenzung von anderen. Diese Ethnisierung von Hexereivorstellungen lässt sich noch intensiver bei einer neuen Form von Hexerei der Lobi und im städtischen Umfeld beobachten.

---

<sup>13</sup> Mit diesem Begriff lehne ich mich an die Idee der Komplementarität von Ethnien an, wie sie beispielsweise von Fredrik Barth (1969) vertreten wird. „Komplementarität“ bedeutet, dass den ethnischen Gruppen spezifische kulturelle und religiöse Merkmale zugeschrieben werden, auf deren Basis sich ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis oder eine Symbiose entwickeln kann. Ähnlich wie im Fall ökonomischer Komplementarität kann von rituellen Nischen gesprochen werden, in denen nur die Mitglieder einer bestimmten ethnischen Gruppe tätig sind. Untereinander tauschen sie ihre spezifischen spirituellen Waren und Dienstleistungen aus. Zugleich üben manche Akteure mittels ihrer rituellen Kompetenzen auch eine gewisse Kontrolle über andere aus. Manchmal nutzen die Akteure ihre rituelle Macht in Konflikten dazu, ihre Position gegenüber anderen zu stärken. Das Prinzip der rituellen Komplementarität verdeutlicht das Spannungsverhältnis von interethnischen Beziehungen, die einerseits von Verbundenheit und andererseits von Abgrenzung gekennzeichnet sind.

## Politik und Modernität

Seit einigen Jahren kursieren an der Grenze zum Lobi-Siedlungsgebiet Gerüchte, dass dort eine neue und gefährliche Art von Hexerei anzutreffen ist: genannt *manyothuomu* „Ich trinke Blut“. Es existieren phantastische Geschichten darüber, welche ungewöhnliche Praktiken die Besitzer des *manyothuomu* ausüben, um anderen zu schaden und sich – im Sinne von Comaroffs (1999) „okkulten Ökonomie“<sup>14</sup> – gleichzeitig zu bereichern: Unsichtbar oder in Gestalt von Hyänen oder Affen stehen sie zum Beispiel die Hirse ihrer Opfer. Als riesige Monster mit hervorgetreten Augen und langer Zunge bedrohen sie am helllichten Tag ihre Opfer und töten insbesondere junge Leute.

Neben der Erscheinungsform – also dem Auftreten am helllichten Tage und der Monstergestalt – ist ebenso neu, dass die Hexer nicht nur ihren Verwandten schaden, sondern für alle gleichermaßen gefährlich sind – also auch eine Bedrohung über ethische Grenzen darstellen. Außerdem wird die *manyothuomu*-Hexerei nur von Lobi praktiziert – speziell von jungen Männern, die lange auf Arbeitsmigration in der Elfenbeinküste waren. Es heißt, die zurückgekehrten Migranten hätten die fremde Praktik von dort importiert. Verdächtig machen sich vor allem solche Individuen, die auffallend reich sind, etwa eine üppige Ernte, mehrere Ehefrauen oder viel Geld haben.

Die Zusammensetzung des verdächtigten Personenkreises gibt Aufschluss über die gesellschaftlichen Veränderungen, in denen diese neue Hexereiform an Bedeutung gewinnt. Die Jāana-Erstsiedler beklagen, dass sich die Bewohner von Lobi-Orten auf dem Jāana-Erdschreingebiet seit einigen Jahren kaum noch an bestehende rituelle Arrangements halten und an den von Jāana abhängigen Erdschreinen immer häufiger ohne deren Beteiligung opfern. Hinzu kommt in einigen Orten das Gefühl, dass guter Boden Mangelware ist, was unter anderem darauf zurückgeführt wird, dass die Front des homogenen Siedlungsgebiets der Lobi spürbar näher rückt. Diese Spannungen zwischen Jāana-Erstsiedlern und Lobi-Immigranten werden zum Teil auf zurückgekehrte Lobi-Arbeitsmigranten übertragen, deren vermeintlicher Reichtum sie in den Augen der Jāana-Erstsiedler zusätzlich verdächtig macht.

---

<sup>14</sup> Der Begriff wurde von den beiden Ethnologen für das rurale Südafrika geprägt und beschreibt „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. Note that we do not seek to define „the occult“ substantively. What counts as magic varies across time and place and context, although it is always set apart from habitual, normative forms of production“ (Comaroff und Comaroff 1999: 297, Hervorhebungen der Autoren). Die Flut des Okkulten sei eine Antwort auf tiefgreifende soziale und wirtschaftliche Umbrüche. Im Rückgriff auf die Welt der Magie und Hexerei liefern sie plausible Begründungen für die anderweitig nur schwer zu akzeptierende Existenz des Luxus weniger und der Armut vieler. Plötzlicher Reichtum wird nicht nur als Ergebnis von ökonomischen Kräften interpretiert, sondern von okkulten Kräften. Die Regeln der Magie verbinden sich mit denen des Marktes zu sich gegenseitig stärkender Synthese. Zur Kritik an diesem Ansatz siehe Probst (2004), Moore (1999) und Behrend (2004).

Die Erkenntnis, dass Diskurse über Hexerei in einem Kontext von sozialen Umbrüchen tendenziell zu- statt abnehmen – wie ich das gezeigt habe –, ist nicht neu.<sup>15</sup> In rezenten Studien wird insbesondere die Verbindung zwischen Modernität, Politik und Hexerei betont. Für Kamerun stellte Peter Geschiere fest, dass „as soon as a new political space is opened, it is overrun by rumors about the use of sorcery and witchcraft“ (Geschiere 1997: 7). Jean und John Comaroff (1993) stellen Hexerei dabei nicht nur als eine Antwort auf sozialen Wandel dar, sondern als konstitutiven Teil von Modernität selbst.<sup>16</sup> Der ungezügelter neoliberale Kapitalismus führe in vielen Teilen Afrikas zu einer immer weiter auseinanderklaffenden Schere zwischen Arm und Reich. In Kamerun (Geschiere 1995), Südafrika (Ashforth 2005, Nierhaus et al. 2001) oder auch Nigeria (Bastian 1993, Harnischfeger 2004, Krings 2004) werden der plötzliche Reichtum und der Machtzuwachs der neu entstandenen Eliten mit Hexerei und Magie in Zusammenhang gebracht.

Diese Tendenzen lassen sich ansatzweise auch im kleinstädtischen Kontext in Burkina Faso beobachten: In Diébougou drohen einige Jāana-Erstbesiedler ihren Nachbarn damit, ihre Hexereifähigkeiten in dem gefährlichen Dagrigo-Kult zur Anwendung zu bringen. Dass sich Jāana hier öffentlich zur Hexerei bekennen und andere damit versuchen einzuschüchtern – eine im ländlichen Raum untypische Verhaltensweise –, hängt meines Erachtens unter anderem mit Neuerungen im Zuge der Dezentralisierung des Landes zusammen. Die Jāana-Erstbesiedler stehen hier in Konkurrenz zu anderen Bevölkerungsgruppen wie zum Beispiel den Dagara, die ebenso wie sie Anspruch auf den Erstbesiedlerstatus erheben und einen eigenen Erdherrn stellen. Angesichts von Kommunalwahlen und fortschreitender Parzellierung des städtischen Baulandes gewinnen Diskurse über Autochthonie und Indigenität an Bedeutung. Um ihren eigenen Forderungen Nachdruck zu verleihen, schrecken die Akteure hier nicht davor zurück, mit Hexerei zu drohen.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Richards (1935) sah z.B. in der Zunahme von Hexereibesuldigungen das Symptom einer kranken Gesellschaft. Während Hexerei in kleinen, „traditionellen“, face-to-face-Gemeinschaften noch einen kontrollierenden oder gesellschaftlich nützlichen Zweck erfüllt, „wuchere“ sie sprichwörtlich in Zeiten gesellschaftlichen Umbruchs und wirke dann schädlich. In ihrer Studie bei den Bemba in Sambia führte Richards das Aufkommen der *bamucapi*-Anti-Hexerei-Bewegung auf die „negativen“ Auswirkungen von Kolonialismus, Lohnarbeit, Migration, Missionierung und Urbanisierung zurück.

<sup>16</sup> Hexer verkörpern all die Widersprüche der Erfahrung mit Modernität selbst. „Witches are modernity’s prototypical malcontents“ (Comaroff und Comaroff 1993: 29).

<sup>17</sup> Abzuwarten bleibt, ob es eine ähnliche Entwicklung im dörflichen Kontext geben wird. Die 2006 stattfindenden Kommunalwahlen auf unterster Ebene – jede Provinz soll einen Bürgermeister erhalten, der für mehrere Dörfer verantwortlich ist – könnten möglicherweise auch unter der heterogenen Landbevölkerung zu einem Machtkampf um Ressourcen und politischer Mitbestimmung führen, in dem unter anderem ethnische Argumente zusammen mit Hexereidiskursen an Bedeutung gewinnen könnten.

## **Fazit**

Den bisherigen Erkenntnissen über Hexerei ist aus Sicht der vorliegenden Studie zu interethnischer Hexerei folgendes hinzuzufügen:

- In den letzten Jahren lassen sich sowohl im urbanen als auch ansatzweise im ruralen Bereich eine Loslösung der Hexerei von Verwandtschaft und eine Ethnisierung der Hexerei-Diskurse beobachten.
- Dabei handelt es sich nicht nur um Hexereianklagen mit einer damit verbundenen Stigmatisierung, sondern bestimmte Akteure drohen anderen aktiv mit ihren okkulten Kräften. Hexerei und Magie dienen hier als Druckmittel in unter anderem interethnischen Konflikten, um eigene Positionen und Interessen durchzusetzen.
- Außerdem – so zeigt diese Studie – nehmen manche Akteure ihr Hexer-Image als integralen Bestandteil ihrer ethnischen Identität wahr.

Die Verbindung von Hexerei und Ethnizität überrascht dabei nicht, da beide ambivalente, vielschichtige und relationale Phänomene sind, die insbesondere in Situationen von Ungleichheit und politischen Machtkämpfen an Bedeutung gewinnen.

## Bibliographie

- Ashforth, Adam (2005), *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. Chicago: University of Chicago Press
- Barth, Fredrik (1969), „Introduction“, in: Barth, Fredrik (Hrsg.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown and Company, S. 9–38
- Bastian, M.L. (1993), „Bloodhounds who Have no Friends“: Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press“, in: Comaroff, Jean und John (Hrsg.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, S. 129-166
- Behrend, Heike (2004), „Kannibalischer Terror“, in: Wendl, Tobias (Hrsg.) (2004), *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult*. Wuppertal: Peter Hammer, S. 165-173
- Comaroff, Jean und John (1993b), „Introduction“, in: Comaroff, Jean und John (Hrsg.), *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press, S. xi-xxxvii
- Comaroff, Jean und John (1999), „Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony“, *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303
- Douglas, Mary (1970b), „Introduction. Thirty Years after *Witchcraft, Oracles and Magic*“, in: Douglas, Mary (Hrsg.), *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London: Tavistock, S. xiii-xxxviii
- Evans-Pritchard, Edward E. (1988/1937), *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*. Frankfurt: Suhrkamp
- Frazer, James George (1989/1890), *Der goldene Zweig. Das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*. Hamburg: Rowohlt
- Geschiere, Peter (1995), *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*. Paris: Karthala
- Geschiere, Peter (1996), „Witchcraft, Kinship and the Moral Economy of Ethnicity: Regional Variations in Cameroon“, in: Grogondière, Louise de la, King, Kenneth und Sarah Vaughan (Hrsg.), *Ethnicity in Africa. Roots, Meanings and Implications*. Edinburgh: Centre of African Studies, S. 167-192
- Geschiere, Peter (1997), *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia
- Gluckman, Max (1955), *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell
- Goody, Jack (1957), „Fields of Social Control among the LoDagaba“, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. 87: 75–104
- Harnischfeger, Johannes (2004), „Die Realität des Okkulten“, in: Wendl, Tobias (Hrsg.) (2004), *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult*. Wuppertal: Peter Hammer, S. 189-197
- Hebga, Meinrad (2001), „Hexerei“, in: Mabe, Jacob E. (Hrsg.), *Das Afrika-Lexikon*. Wuppertal: Peter Hammer, S. 246–248
- Kluckhohn, Clyde (1944), *Navaho Witchcraft*. Peabody Museum Papers, Harvard University, 22, 2

- Krings, Matthias (2004), „Nigerianische Moritaten. Die Reproduktion des Bösen auf illustrierten Kalenderblättern“, in Wendl, Tobias (Hrsg.) (2004), *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult*. Wuppertal: Peter Hammer, S. 175-187
- MacGaffey, Wyatt 1972 „Comparative Analysis of Central African Religions“, *Africa*, 1: 21-31
- Marwick, Max (1965), *Sorcery in Its Social Setting: A Study of Northern Rhodesian Cewa*. Manchester: Manchester University Press
- Moore, Sally Falk (1999), „Reflections on the Comaroff Lecture“, *American Ethnologist*, 26, 2: 304-306
- Nadel, Siegfried F. (1952), „Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison“, *American Anthropologist*
- Niehaus, Isak, Mohlala, Eliazaar und Kally Shokane (2001), *Witchcraft, Power and Politics. Exploring the Occult in the South African Lowveld*. London: Pluto Press
- Probst, Peter (2004), „Schrecken und Staunen. Über Nyau-Masken der Chewa im Kontext der Konjunktur des Okkulten und der Medialisierung des Schreckens“, in: Wendl, Tobias (Hrsg.) (2004), *Africa Screams. Das Böse in Kino, Kunst und Kult*. Wuppertal: Peter Hammer, S. 115-125
- Richards, Audrey (1935), „A Modern Movement of Witchfinders“, *Africa*, 8, 4: 448-461
- Rouville, Cécile de (1987), *Organisation sociale des Lobi: une société bilinéaire du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*
- Schönhuth, Michael (1989b), *Das Einsetzen der Nacht in die Rechte des Tages. Hexerei im symbolischen Kontext afrikanischer und europäischer Weltbilder*. Münster: Lit
- Turner, Victor (1954), *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University Press
- Tylor, Edward Burnett (1913/1871), *Religion in Primitive Culture*. London: Murray