



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Zwischen „Hexerei“-Diskurs und Gewalterfahrung
Obdachlosigkeit und Armut von Frauen der Mossi in Burkina Faso in den
Zentren Delwendé und Cour de Solidarité du Secteur Douze de Paspanga
(1965–2009)“

verfasst von / submitted by

Lydia Burnautzki, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2018/ Vienna 2018

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 810

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Dr. Patricia Zuckerhut, Privatdoz.

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Kirsten Rüter

Danksagung

Am Entstehungsprozess der vorliegenden Arbeit waren zahlreiche Menschen beteiligt, denen ich in dieser Stelle danken möchte. Fulgence Poyga, der mir die Erlaubnis gab, die Datenbank Woo-Laas für meine Masterarbeit auszuwerten, und den MitarbeiterInnen des Vereins Woo-Laa danke ich für die Zusammenarbeit. Mein besonderer Dank gilt den Frauen, Leiterinnen und MitarbeiterInnen in den Zentren Delwendé und Paspanga. Sie haben mich herzlich aufgenommen und ohne sie wäre meine Arbeit nicht möglich gewesen. Nicht zuletzt danke ich meinen Betreuerinnen Patricia Zuckerhut und Kirsten Rüter, die sich meinem Forschungsinteresse widmeten. Für die Diskussionen und den Austausch danke ich Oumar Kanouté, Sarah Burnautzki, Kadidiata Sawadogo, Andrea Griesebner, Sarah Hanisch, Petra Karume, Katharina Gartner und Marthe Goufan; für die Unterstützung bei der Auswertung Martin Palt und für das unermüdliche Feedback Marius Weigl, Carolin Knoop und Hans Safrian. Meinen Eltern Ulrich und Irma Dilba-Burnautzki danke ich für ihre Unterstützung.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	5
2 Forschungsstand und theoretischer Zugang	9
2.1 „Hexerei“ in der Kultur- und Sozialanthropologie	10
2.2 <i>Sweba</i> -Anschuldigungen in Burkina Faso	13
2.3 Begriffe und Ansätze – Was wird beforscht und wie?.....	20
2.4 Ein modernes Phänomen: Gouvernamentalität und Sicherheitsdispositiv.....	30
3 Forschungszugang, Daten und Methode	39
3.1 Positionen zu den Frauen: Woo-Laa, Delwendé und Paspanga.....	40
3.2 Über die Datenbank.....	42
3.3 Die Daten.....	45
3.4 Analyse und Auswertung der Datenbank.....	49
4 Was ist das <i>Sweba</i> -Phänomen?	54
4.1 Die zeitliche und räumliche Dimension der Vertreibungen.....	55
4.1.1 Die Entwicklung der Vertreibung vor dem historischen Hintergrund	56
4.1.2 Die Herkunft der Frauen – Zwei Zentren der Vertreibung	63
4.2 Landnutzung und Erbschaft als mögliche Vertreibungsgründe	70
4.3 Anschuldigungen aus dem Dorf.....	73
4.4. Die ideologische Einordnung des <i>Sweba</i> -Konzepts.....	75
4.4.1 Die Religionszugehörigkeit der Frauen.....	78
4.4.2 Die religiöse Entwicklung Burkina Fasos nach der Unabhängigkeit.....	80
4.4.3 Die rechtliche Situation von Frauen in Burkina Faso	84
4.5 Frauenfeindliche Lebenswelten: Witwenschaft, Leviratsehe, Kinder und Polygamie	88
4.5.1 Vertreibung aus der Herkunftsfamilie.....	96
4.5.2 Frauen ohne Männer: Mikrokosmen der Gewalt	97
4.5.3 Kollektive Gewalt und widerständige Frauen.....	100
4.5.4 Obdachlosigkeit und die Aufnahme in den Zentren.....	104

5 Entrechtung von Frauen als <i>Sweba</i> : Eine Zusammenfassung der Hintergründe und Ausblicke.....	108
Abkürzungsverzeichnis	115
Literatur- und Quellenverzeichnis.....	116
Gesetze und Dekrete	118
Literatur	118

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1. Ankünfte nach Jahren	57
Abb. 2. Anzahl an Frauen je Provinz in Burkina Faso.....	64
Abb. 3. Ankünfte nach Provinzen	65
Abb. 4. Zentren der Vertreibung nach Departements innerhalb der Provinzen.....	66
Abb. 5. Ankünfte aus den Departements Boussé und Yako	67
Abb. 6. Religion Paspanga	79
Abb. 7. Religion Delwendé	79
Abb. 8. Ehestatus Paspanga.....	90

Zwischen „Hexerei“-Diskurs und Gewalterfahrung

Obdachlosigkeit und Armut von Frauen der Mossi in Burkina Faso in den Zentren Delwendé und Cour de Solidarité du Secteur Douze de Paspanga (1965–2009)

1 Einleitung

„[...] On l'a frappée avec du fer. Elle avait mal partout, la figure enflée et [c]rachait du sang. Un fonctionnaire du village lui a offert de l'aide. Ell[e] s'est sauvée chez lui. Il a dit : Qu'est [-] ce que vous voulez faire? Elle a répondu : Je ne sais pas.[...]“¹

Der Titel der Arbeit verweist auf einen thematischen Bogen von einem ideologisch aufgeladenen Phänomen in einem afrikanischen Land, Burkina Faso, zu einem sozialen Gewaltphänomen, weiblicher Obdachlosigkeit und Armut im ländlichen Raum. Sowohl im wissenschaftlichen Diskurs wie auch in der medialen Darstellung wird, worauf der Titel ebenfalls Bezug nimmt, fälschlicherweise mit vagen, europäisch geprägten „Hexerei“-Begriffen² gearbeitet (vgl. Pagéard 1969; Ouedraogo 2002: 35; URL 19; 25). Was sich hinter dem Diskurs in der Praxis verbirgt und Thema der vorliegenden Arbeit ist, sind dramatische Ereignisse in Dörfern im Zentrum Burkina Fasos, in denen Frauen der Mossi, oft Witwen, nach einem Todesfall als dessen Urheberinnen bezichtigt und vertrieben werden. Doch wie kommt es dazu, dass Frauen, die ihr Leben lang gearbeitet – ihre Familien versorgt und ihre Kinder großgezogen haben – plötzlich verunglimpft und vertrieben werden?

Ein gängig rezipierter Fall beginnt mit einem Todesfall im Dorf. Die Angehörigen wenden sich an einen „Wahrsager“ (*devin/bagha*),³ um herauszufinden, ob eine *Sweya* (Pl. *Sweba*) für den Tod verantwortlich ist, indem sie seine Seele gegessen hat. Wenn der „Wahrsager“ dies bestätigt, wird ein Ritual vollzogen, bei welchem der Leichnam (*siongo*) durch die Höfe des Dorfs getragen wird. Rückt er gegen eine Tür, steht die Bewohnerin der betreffenden Hütte in Verdacht, die „Seelensesserin“ zu sein. Um zu beweisen, dass sie unschuldig ist, muss sie ein

¹ Vgl. T.O.I. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „[...] Man hat sie mit Eisen geschlagen. Sie hatte überall Schmerzen, der Körper war angeschwollen und sie spuckte Blut. Ein Funktionär aus dem Dorf hat ihr Hilfe angeboten. Sie hat sich zu ihm gerettet. Er hat gesagt: Was wollen sie tun? Sie hat geantwortet: Ich weiß es nicht. [...]“ [Übersetzung der Autorin].

² In der vorliegenden Arbeit werden fremdsprachige Wörter und *Sweya/Sweba* kursiv geschrieben, es sei denn es handelt sich um direkte Zitate. „Hexerei“ wird zudem in Anführungszeichen gesetzt.

³ Obwohl es auch weibliche „Wahrsagerinnen“ geben soll, legen die hier verwendeten Daten sowie die Literatur nahe, dass es sich fast immer um eine männliche Person handelt.

„Wahrheitsserum“ trinken. Wenn sie Reaktionen auf das Serum zeigt, gilt ihre Schuld als bewiesen und sie wird vom Dorf oder ihrer Familie vertrieben. Sie gilt als Mörderin.

Obwohl sich die vorliegende Arbeit in die anthropologische „Hexerei“-Forschung einreicht, ist eines ihrer zentralen Anliegen den „Hexerei“-Begriff zu kritisieren und abzulehnen. In der Kultur- und Sozialanthropologie wurde im Kontext der Beforschung von „Hexerei“-Phänomenen darauf hingewiesen, dass gerade in postkolonialen Kontexten aufgrund kulturellrelativistischer Doppelstandards Kategorien von InformantInnen nicht immer dieselbe Skepsis entgegengebracht wurde wie vermeintlich negativen, fremden und importierten Einflüssen (vgl. Green/Mesaki 2005 zit. nach Green 2005: 261).

Indem die Anthropologie postmoderner Ansätze die intellektuelle Validität vermeintlich indigener Praktiken geltend machen wollte, hat sie im akademischen Diskurs zur Normativität von „Hexerei“ beigetragen (vgl. Rutherford 1999: 92 zit. nach Green 2005: 260). Dieser Umstand wird umso wichtiger vor dem Hintergrund einer älteren Kritik Terence Rangers von 1995, dass lokale, jedoch kolonial erfundene „Traditionen“ gerade im Kontext von „Hexerei“-Anschuldigungen in Machtdynamiken zwischen Generationen und Geschlechtern eine wichtige Bedeutung hatten (vgl. Ranger 2000: 254f.).

Gerade in Burkina Faso zeigt sich, dass es sich bei den Anschuldigungen der Frauen und ihren Folgen nicht um Hexenverfolgungen im Sinne der Frühen Neuzeit in Europa handelt. Die Gewalt geht nicht von staatlichen oder kirchlichen Institutionen aus, sondern von der Bevölkerung. Zudem stellt der Begriff der „Hexerei“ ein analytisches Problem dar. Er ist mit einer spezifisch europäischen Historizität beladen, welche in akademischen wie nicht-akademischen Kontexten in die Nähe von europäischem Aberglauben und einer vormodernen Zeit gerückt wird (vgl. Ouedraogo 2002: 47; Adinkrah 2015: 12; URL 19; 20). Diese Annahmen auf Burkina Faso bezogen, sind für die Analyse hinderlich. Hier wird der emische Begriff *Sweya* (Pl. *Sweba*) als Analysebegriff verwendet, um auf das ursächliche, spezifische Konzept zu verweisen. Der in Burkina Faso als Übersetzung üblicherweise verwendete Begriff „Hexerei“ („*sorcellerie*“) ist abzulehnen, erfüllt er doch eine Legitimationsfunktion, um die gesellschaftlich akzeptierte Gewalt an Frauen zu rechtfertigen, zu verschleiern und ihre soziale Entrechtung sowie ihr Abdrängen in Isolation und Obdachlosigkeit zu ermöglichen. Diese Themen stehen in der vorliegenden Arbeit im Vordergrund.

Durch den Vorwurf eine *Sweya* zu sein, erfahren die beschuldigten Frauen physische, psychische und strukturelle Gewalt, die von übler Nachrede zu sozialer Ausgrenzung, Misshandlung bis zu Mord und Selbsttötung reicht. Die Frage der Legitimität ist entscheidend,

da diese Frauen nicht von staatlicher Seite, sondern von dominanten Gruppen und Personen innerhalb der ländlichen und städtischen Strukturen für schuldig befunden werden und die an ihnen verübte Gewalt als gerechtfertigt angesehen wird.⁴ Diese Wirkungsweise ist es, welche das Phänomen, das hier dargestellt und analysiert werden soll, das *Sweba*-Phänomen, spezifisch macht.

Häufig suchen die vertriebenen und mit dem Stigma *Sweba* ausgegrenzten Frauen, die zu ihren Angehörigen in der Regel keinen Kontakt mehr haben, in der Hauptstadt Ouagadougou Schutz und Anonymität. Es gibt verschiedene Auffangzentren der katholischen Kirche oder des Sozialministeriums. Die beiden größten Zentren sind bzw. waren der Cour de Solidarité du Secteur Douze de Paspanga (mit 204 Personen im Jahr 2009) und Delwendé (mit rund 400 Personen, ebenfalls im Jahr 2009).⁵ Bitten die Frauen dort um Aufnahme, werden sie bis zu ihrem Ableben versorgt. Aufgrund der ursprünglichen Zuständigkeit der Zentren, BettlerInnen und Bedürftige aufzunehmen (vgl. Fischer/Bope 1990: 126f.; Ouedraogo 2002: 15; Vesper 2005), sind bzw. waren die Zentren Teil des Sicherheitsdispositivs des Staats Burkina Faso, wie in Kapitel 2.4 erläutert wird.

Mit den Foucaultschen Konzepten von Gouvernementalität und besonders dem Sicherheitsdispositiv (vgl. Foucault 1973; 1994; 2003; 2006; Lemke 2008; Purtschert et al. 2008; Link 2009) kann der Staat Burkina Faso mit seiner Reaktion auf das *Sweba*-Phänomen zudem als moderner Staat begriffen werden, da er modern reagiert: Die Auffangzentren Delwendé und Paspanga gelten als die zentralen Institutionen, in welchen ein Wissen „jenseits von Aberglauben“ über die Exklusion als *Sweba* entsteht und weitergegeben wird. Es werden Karteien über die Frauen und die Umstände ihrer Vertreibung angelegt, welche bis jetzt die Basis für Hilfsprojekte staatlicher und internationaler Organisationen und Vereine liefern. Gleichzeitig schaffen sie auch eine Wissens- und damit Machtgrundlage für einen Diskurs über die Frauen, der von verschiedenen Seiten, Institutionen, Nichtregierungsorganisationen (NGOs) oder Ministerien, unterschiedlich eingesetzt wird. So halten SozialarbeiterInnen der *Action Sociale* eine soziale Reintegration der Frauen für aussichtslos und steigende Zahlen von Vertreibungen belegen die verschlechterte Situation der Frauen und die Notwendigkeit von (ausländischen) finanziellen Hilfen. Die katholische Mission betont zusätzlich auch die Verbesserung der Verhältnisse für die Frauen in ihrer Obsorge (vgl. URL 2).

⁴ Auf Legitimität als wesentlichen Aspekt von Gewalt verweisen unter anderem Pamela Stewart und Andrew Strathern (vgl. Stewart/Strathern 2002: 9).

⁵ 2011 wurde Delwendé aufgrund der Überschwemmungsschäden von 2009 vom Standort Tanghin, der mittlerweile im Stadtzentrum lag, an den derzeitigen Stadtrand, nach Sakoula umgesiedelt (vgl. URL 1).

In der vorliegenden Arbeit wird ein Forschungsansatz abgelehnt, welcher auf die symbolische Funktion von „Hexerei“-Konzepten und Praktiken fokussiert ist. Mit multikausalen Ansätzen aus der feministischen Gewaltforschung (vgl. Zuckerhut 2010) und der historischen „Hexen“-Forschung (vgl. Rummel/Voltmer 2012), die ebenfalls Gewaltphänomene untersucht, können die vielschichtigen Faktoren aufgezeigt werden, die das *Sweba*-Phänomen wirkmächtig machen. Die Forschungsfrage, wie Frauen zu *Sweba* werden, steht dabei im Mittelpunkt. Für ihre Beantwortung wurden die qualitativen und quantitativen Daten der beiden Zentren Delwendé und Paspanga von 1965–2009 herangezogen und analysiert.

Der Aufbau der Arbeit besteht zunächst aus einer theoretischen Einbettung des Themas (Kapitel 2). Es wird sowohl auf Grundlagen einer feministischen Analyse von Gewalt als auch auf die historische „Hexen“-Forschung Bezug genommen, Zugänge, die sich für einen multikausalen Ansatz aussprechen. Durch das theoretische Konzept des Sicherheitsdispositivs von Foucault (vgl. Foucault 1973: 90–92; Foucault 1994: 96–98; Lemke 1997: 184; Foucault 2006: 90–92, 95, 102, 104, 115, 143, 161f., 468; Purtschert et al. 2008: 11f.; Link 2009: 360) können Vertreibungen als *Sweba* in Burkina Faso als modernes Phänomen in einem modernen Staat erfasst werden, weil die staatliche Reaktion auf ein soziales Gewaltphänomen eine moderne Verwaltung darstellt. Im dritten Kapitel findet eine Darstellung des Forschungszugangs, des Forschungsinteresses und der Methode der Datenauswertung statt. In Kapitel 4 wird der historische Kontext der Entwicklung des Phänomens und der räumlichen Verbreitung aufgezeigt. Faktoren, die mit den Vertreibungen in Zusammenhang stehen, werden auf strukturelle, materielle und ideologische Aspekte hin untersucht, dargestellt und kontextualisiert. Schließlich werden die Ergebnisse im Resümee (Kapitel 5) zusammengefasst und Ausblicke präsentiert. Eine der grundlegenden Thesen dieser Arbeit ist, dass die gesellschaftlich legitimierte frauenfeindlichen Lebenswelten, welche sich nach der Unabhängigkeit Obervoltas⁶ 1960 zum Teil verschlechterten (vgl. Ministère de l'Action Sociale et de la Solidarité Nationale 2009: 85; URL 13; 14; 17; 18), die Basis für die Entstehung und Wirkmächtigkeit des *Sweba*-Konzepts bilden. Dabei soll gezeigt werden, dass eine

⁶ Die militärische Eroberung Obervoltas durch Frankreich begann mit der Berliner Kongo-Konferenz 1884–1885 (vgl. Englebert 1998: 18; Speirs 1991: 90 zit. nach Bodenstein 2013: 17). Zur vorkolonialen und kolonialen Geschichte der Mossi siehe: Dim Delobsom, Antoine. 1932. L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute-Volta. Paris; Du Sacré-Cœur, Sr Marie-André. 1939. La femme noire en Afrique occidentale. Paris; Izard, Michel. 1971. La formation de Ouahigouya, in Journal de la Société des Africanistes 41 (2): 151-187; Izard, Michel. 1988. Besiedlungsgeschichte und Diachronie: Das Mooga (Mossi) Königreich von Yatenga. (Burkina), in Conte, Edouard (Hg.): Macht und Tradition in Westafrika. Frankfurt/New York. 105–124; Sepp, Dieter. 1991. Frankreich und das „frankophone“ Westafrika. Cooperation oder Intervention? Die französische Entwicklungszusammenarbeit aus der Sicht von Burkina Faso. Diplomarbeit Universität Wien; Duperray, Annie. 1992. La Haute-Volta (Burkina Faso), in Coquery-Vidrovitch, Catherine (Hg.): L'Afrique occidentale au temps des français. Colonisateurs et colonisés (c.1890-1960) (avec la collaboration d'Odile Goerg). Paris. 251–288.

frauenfeindliche Ideologie zwar die Grundlage für das *Sweba*-Phänomen darstellt, zu seiner Entstehung und Wirkmächtigkeit jedoch verschiedene Faktoren beigetragen haben. Entscheidend waren die politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen nach der Unabhängigkeit Obervoltas und die sich im Zuge der Revolution 1983–1987 verändernde Rolle lokaler Autoritäten.

2 Forschungsstand und theoretischer Zugang

Im Folgenden wird ein Überblick über den kultur- und sozialanthropologischen Forschungsstand zu „Hexerei“ in afrikanischen Kontexten und Vertreibungen von Frauen mit den jeweiligen theoretischen Ansätzen gegeben. Besonders die spezifischen Charakteristika der Vertreibungen von Frauen als *Sweba* in Burkina Faso werden dabei berücksichtigt. Es lassen sich zwei wesentliche Problematiken im Umgang mit der Thematik feststellen. Zum einen gelingt es auf sprachlicher Ebene nicht, eine spezifisch europäische Konnotation von den verwendeten „Hexerei“-Begriffen europäischer Sprachen loszulösen, wodurch Phänomene in Afrika in die Nähe vormodernen europäischen Aberglaubens und fehlender kultureller und technischer Entwicklung gerückt werden. Dadurch werden kulturellrelativistischen und zugleich exotisierenden Positionen Vorschub geleistet. Auf einer zweiten Ebene werden monokausale Ansätze, seien sie nun struktur-funktionalistisch, materialistisch oder symbolisch, der Thematik allein nicht gerecht. Aus diesem Grund werden zwei Ansätze vorgestellt, mit welchen diesen Umständen in der vorliegenden Arbeit begegnet werden soll.

Sowohl in der historischen „Hexen“-Forschung (vgl. Rummel/Voltmer 2012: 86) als auch auf der Grundlage einer feministischen Analyse von Gewalt (vgl. Zuckerhut 2010: 296f.) wird ein multikausaler Ansatz gefordert, der nicht nur die Mikro- und Makroebenen mit einbezieht, sondern auch ideologische, materielle, strukturelle und symbolische Faktoren untersucht. Indem Verfolgung von Frauen als *Sweba* hier als Form von genderspezifischer Gewalt untersucht wird, findet gleichzeitig eine Positionierung des Forschungszugangs und eine Fokussierung des Analyseinteresses statt. Der zweite Ansatz bezieht sich auf die theoretischen Konzepte Foucaults über Gouvernementalität (vgl. Foucault 2006: 162f.; Purtschert et al. 2008: 13; Lemke 2008) und dem Sicherheitsdispositiv (vgl. Foucault 1973: 90–92; Foucault 1994: 96–98; Lemke 1997: 184; Foucault 2006: 90–92, 95, 102, 104, 115, 143, 161f., 468; Purtschert et al. 2008: 11f.; Link 2009: 360), die es ermöglichen, Vertreibungen als *Sweba* in Burkina Faso

als modernes Phänomen zu begreifen, weil sie in einem modernen Staat stattfinden. Außerdem ist die Datenbank (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa.),⁷ welche dieser Arbeit zugrunde liegt, eine moderne Reaktion auf ein soziales Gewaltphänomen, weil sie von einer modernen, staatlichen Verwaltung ausgeht.

2.1 „Hexerei“ in der Kultur- und Sozialanthropologie

In der Kultur- und Sozialanthropologie gehören „Hexerei“, Magie und Okkultes seit Beginn der Disziplin zu zentralen Forschungsbereichen. Zu den frühesten Arbeiten zählen „Die Anfänge der Cultur“ (1873) von Edward Tylor und J.G. Frazers „The Golden Bough“ (1890), in welchen „Hexerei“ in afrikanischen Kontexten den Beweis für die primitive Andersartigkeit von AfrikanerInnen darlegte. Im Umkehrschluss stellte die westliche Welt ihre Überlegenheit durch die Aufklärung und damit einhergehenden Konzepten von Entwicklung, Fortschritt und Moderne dar. Die säkularisierte Weltsicht hatte als evolutionäre Stufe über den Aberglauben in Europa gesiegt. Evolutionistische Ansätze wurden später in Frankreich unter anderem von Marcel Mauss in „A General Theory of Magic“ (1902) ebenso wie in den USA von A.L. Kroeber weiterentwickelt und fanden sich auch in Sigmund Freuds Parallelisierung von magischem Glauben und neurotischem und kindlichem Wahn in „Totem und Tabu“ (1918) (vgl. Willis 2010: 341).

Erst die funktionalistischen Ansätze von Bronislaw Malinowski und seinem Schüler Edward Evans-Pritchard setzten neue Maßstäbe. Für Malinowski standen Magie und Religion auf einer gleichwertigen Ebene. Magie hatte die kulturelle Funktion durch Rituale in Krisenmomenten Integrität und Hoffnung wiederherzustellen (vgl. Malinowski 1948: 67f.; 70). Mit „Witchcraft among the Azande“ lieferte Edward Evans-Pritchard 1937 den wohl bekanntesten Meilenstein in der Kultur- und Sozialanthropologie zum Thema. In seiner Analyse zeigte er, dass das Denken der Azande auf in sich logischen und nicht irrationalen Parametern beruhte und den Zweck verfolgte, unerklärlichem Unheil wie Krankheit und Tod einen Sinn zu geben, indem es Antworten auf das Warum? lieferte und damit Unsicherheit begegnete (vgl. Evans-Pritchard 1963: 72). Zugleich besaß „Hexerei“ im Gegensatz zu moderner Wissenschaft keine auf Fakten gestützte Basis (ebd.: 14). Seine Argumentation blieb damit innerhalb einer positivistischen Trennung zwischen Fiktion und Fakten, subjektiver Unwahrheit und objektiver Wahrheit (vgl. Moore/Sanders 2001: 2). „Evans-Pritchard thus took a „cultural“ or „symbolic“ approach to

⁷ In der vorliegenden Arbeit wird auf die Datenbank in der Einzahl Bezug genommen. Sie ist jedoch aufgrund der Unterschiede nach den Zentren Delwendé und Paspanga unterteilt, auf welche getrennt verwiesen wird.

witchcraft, in that his principal concern was with the sociology of knowledge and systems of thought.“ (ebd.: 6). Seine Unterscheidung zwischen bössartiger „witchcraft“ und divinatischer „sorcery“ blieb nicht unumstritten (vgl. Willis 2010). Jedoch ist die Suche nach Begrifflichkeiten, der Übersetzung und damit nach einer adäquaten Deutung und Einordnung der Phänomene aktuell geblieben (vgl. Moore/Sanders 2001: 5f.).

In den 1950ern haben Vertreter der *Manchester School* begonnen auf andere Weise den Sinn von „Hexerei“ zu erfassen. Anstatt funktionalistischer Ansätze nach Malinowski (vgl. Malinowski 1948) oder Deutungen des metaphysischen Sinns, wie bei Evans-Pritchard (vgl. Evans-Pritchard 1963), legte die Manchester School den Schwerpunkt auf die soziale Bedeutung von „Hexerei“-Beschuldigungen im Kontext gesellschaftlichen Wandels im Copperbelt in Sambia und in der Demokratischen Republik Kongo (vgl. Gluckman 1956; Mitchell 1956; Turner 1957; Marwick 1965). „Hexerei“-Beschuldigungen hatten sozial relevante Auswirkungen, die laut der *Manchester School* untersucht werden mussten, weil, so der Ansatz, diese Beschuldigungen mit sozialer Kontrolle und Wandel im Zusammenhang standen (vgl. Moore/Sanders 2001: 7). Dabei hielt sich die Verbindung von sozialem Wandel und Unsicherheit besonders in Bezug auf sich verstärkende „Hexerei“-Phänomene als Forschungskonstante (vgl. Ekholm Friedman 2011; Quaretta 2017). Moore und Sanders verweisen auf das Problem, dass für den von ForscherInnen behaupteten Anstieg an „Hexerei“ keine empirischen Belege erbracht wurden (Moore/Sanders 2001: 9):

„The question of whether witchcraft and resort to occult forces is on the increase in contemporary Africa is difficult to answer definitively. Yet what is clear is that many people across Africa – indeed across the globe – are experiencing what they believe to be an upsurge in witchcraft and occult activity.“ (ebd.: 10).⁸

Im Zuge der postmodernen Kritik in der Anthropologie in den späten 1970ern und 1980ern wurde der Schwerpunkt von einer Untersuchung der symbolischen Bedeutung von „Hexerei“ und der dabei implizierten Bezugnahme auf die Aufklärung weiter in Frage gestellt (vgl. Moore/Sanders 2001: 7). Als prominentes Beispiel sei hier die Arbeit von Jeanne Favret-Saada, „Les mots, la mort, les sorts“ (1977), zu Magie in Westfrankreich genannt, in welcher sie dafür plädiert, eine objektive Realität von „Hexerei“ anzunehmen, da eine vermeintlich neutrale Position der Forschenden den Feldzugang unmöglich mache (vgl. Favret-Saada 1977: 26f.).⁹

⁸ Auch in Burkina Faso wurde mir von SozialarbeiterInnen bestätigt, dass das Phänomen zunehme.

⁹ Vgl. ebenso Tanya Luhrmann „Persuasions of a Witch’s Craft: Ritual Magic in Contemporary England“ (1989).

Ab Ende der 1980er Jahren entstanden verstärkt anthropologische Arbeiten zu „Hexerei“ in afrikanischen Kontexten (vgl. Moore/Sanders 2001: 2), die besonders ab den 1990ern einen Schwerpunkt auf Modernität von „Hexerei“ und mit der Moderne einhergehenden Themen mit sich brachten (vgl. Geschiere 2000: 17f.; Adinkrah 2015).¹⁰ Gleichzeitig wurden auch diese Ansätze kritisiert. Unter anderem Blair Rutherford weist darauf hin, dass „Hexerei“ an Moderne und seine Epiphänomene (globaler Kapitalismus und Staatenbildung) zu knüpfen, lediglich eine funktionalistische Fortsetzung des früheren Ansatzes darstellt, soziale Kontrolle in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. Rutherford 1999 zit. nach Geschiere 2000: 17f.).

Immer wieder wurde auf die Bedeutung von Kinship im Kontext von „Hexerei“-Anschuldigungen hingewiesen (vgl. Mitchell 1956; Turner 1957; Evans-Pritchard 1963; Middleton 1964; Marwick 1965; Bonnet 1988; Lallemand 1988; Geschiere 1997; Moore/Sanders 2001; Ekholm Friedman 2011; Quaretta 2017). Für die vorliegende Arbeit relevant ist dabei vor allem die Position von Witwen (vgl. Ouedraogo 2002).

Pierre Bonnafé hat für den Kontext der Republik Kongo darauf hingewiesen, dass im Zuge von „Hexerei“-Beschuldigungen Konflikte im Interesse der Mächtigen entschieden werden, indem immer die schutzlosesten und schwächsten Mitglieder einer Gruppe zu TäterInnen gemacht werden (Bonnafé 1978: 330). Mary Douglas rückte zudem den konstitutiven Charakter der Beschuldigungs-Prozesse ins Zentrum: „The process of formally accusing, testifying, verifying and remedying plays a crucial part in entrenching the system“ (Douglas 1991: 726).

Während kulturellrelativistische Ansätze ebenso wie materialistische und symbolische (vgl. Ekholm Friedman 2011) weiterhin aktuell bleiben, sind in den 2000er und 2010er Jahren vermehrt Arbeiten afrikanischer ForscherInnen erschienen, welche die ideologische Komponente, wie sie bereits von Malinowski thematisiert wurde (vgl. Malinowski 1948: 67f.), untersuchen, sei es „Hexerei“ und Magie aus theologischer Sicht (vgl. Baoulé Séké 2017), oder aber, im Fall von Ghana und Burkina Faso, mit Schwerpunkt auf frauenfeindlichen Gesellschaftsbildern (vgl. Ouedraogo 2002; Adinkrah 2015).

¹⁰ Einen Überblick über diesen Forschungstrend bietet der Sammelband „Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa“ (2001), herausgegeben von Henrietta L. Moore und Todd Sanders. Peter Geschiere verweist zudem auf Jean und John Comaroffs „Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa“ (1993), sowie auf Ciekawy, Diane/Geschiere, Peter. 1998. Containing witchcraft: conflicting scenarios in postcolonial Africa, in *African Studies Review*, 41 (3): 1-14 und 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 (vgl. Geschiere 2000: 17).

2.2 *Sweba*-Anschuldigungen in Burkina Faso

Die verschiedenen gewichteten Ansätze zur Beforschung von „Hexerei“ in afrikanischen Kontexten lassen sich auch in den Arbeiten zu Burkina Faso und Vertreibungen als *Sweba* feststellen. Die ersten dieser Arbeiten stehen im Kontext der Auseinandersetzung mit rechtlichen Praktiken in Mossi-Gesellschaften. Dieser Umstand ist entscheidend, wenn es im Folgenden um Konzepte von sogenanntem Gewohnheitsrecht, Bräuchen und „Tradition“ oder „traditionellem“ Recht geht. Denn *Sweba* werden in den 1930er Jahren noch überwiegend als männlich und synonym für „Wahrsager“ beschrieben. Die in späteren Arbeiten zur Überführung von *Sweba* als wesentlich beschriebenen Rituale haben zu Beginn der Darstellung noch eine andere Funktion. Eine der ersten Arbeit zu dem Thema ist A. A. Dim Delobsoms „Les secrets des sorciers noirs“ (1934). Anders als der Titel vermuten lässt, geht es Dim Delobsom nicht um Menschen, die der „Hexerei“ beschuldigt wurden, sondern in erster Linie um „Wahrsager“ (*devin/bagha*) (vgl. Dim Delobsom 1934). In seiner deskriptiven Darstellung tauchen „Hexen“ („sorciers“) nur als Unterpunkte zu den Themen „Tinsé“ (Wahrheitsgift) (ebd.: 125–133) und den Möglichkeiten, sich vor Schadenszauber zu schützen (ebd. 147–151) auf.¹¹ „Tinsé“ hat dabei mehrere Bedeutungen und kann den Fetisch selbst bezeichnen, für welchen der *Tingsoba* (*Maître de la Terre*)¹² verantwortlich ist, als auch das Wahrheitsserum, das er enthält (ebd.: 127). Der *Tingsoba* ist nicht zu verwechseln mit dem Priester (*prêtre*) und der Fetisch nicht mit Gott (*dieu/wenam*) (ebd.: 128). Dim Delobsom beschreibt einen Fall von sich streitenden Frauen, die eine habe den Ruf der anderen geschädigt, indem sie ihr nachsagte, eine „Hexe“ zu sein. Um den Streit zu schlichten, trinken beide das Gift (ebd.: 126f.). Wenn sich in einem Dorf mehrere verdächtige Frauen befinden, kann der Dorfcchef veranlassen, dass sie das Ritual vollziehen. Wenn sie sich weigern, werden sie verstoßen (ebd.: 128). Für das Ritual erhält der *Tingsoba* Rinder bzw. Hühner, was zu Konflikten führen kann, wenn sich die streitenden Parteien vor dem Ritual bereits versöhnen und der *Tingsoba* leer ausgehen könnte. In dem Fall verweigert er die Annahme der Entschuldigung (ebd.). Wird das Ritual durchgeführt und das geopfert Huhn fällt auf den Bauch, hat der *Tinsé* verziehen. Fällt es auf

¹¹ Der „Tinsé“ ist ein Fetisch in Form eines mit Blut von Opfertieren überzogenen Tontopfes, der vom *Tingsoba*, dem *Maître de la Terre/chef de terre*, bewacht wird (ebd.: 127). Dem „Tinsé“ wird die Fähigkeit zugesprochen, für diejenigen, die vor ihm ihre Schuld abstreiten, um einer öffentlichen Verurteilung und Schande zu entgehen, zu einem schnellen und brutalen Tod zu führen (ebd.). In ihm befindet sich Erde, die mit Wasser vermengt als Wahrheitsgift den Betroffenen verabreicht wird (ebd.: 128).

¹² In der Literatur tauchen die Bezeichnungen *Maître de la Terre/maître de terre/maître du champs/chef de terre* für dieselbe Position auf (vgl. Dim Delobsom 1934: 127; Pagéard 1969: 394f.; Kevane/Gray 1999: 7; Langewiesche 2003: 100). Im Folgenden wird die Bezeichnung *chef(s) de terre* verwendet.

den Rücken, tötet der *Tinsé* mit zwei bis drei Jahren Verzögerung den Schuldigen oder die Schuldige (ebd.: 129). Ist eine der beiden Personen gestorben, wird versucht herauszufinden ob der Tod natürlich oder die Strafe des *Tinsé* war, indem der Erde (*Timpelem*) ein Huhn geopfert wird: Fällt es auf den Rücken, war es der *Tinsé*, fällt es auf den Bauch, war es Gott (ebd.). Wenn es der *Tinsé* war, dürfen die Verwandten nichts erben, alles geht an den *Tingsoba* und es darf keine Trauer geben (ebd.: 129f.). Das Kapitel zum Aspekt Schadenszauber führt den Titel „Comment se défendre contre les sorcières. (Mangeuses de chair humaine)“,¹³ ohne jedoch „Hexen“ zu erwähnen (ebd.: 147–151).

Weder die von Dim Delobsom erwähnten Geheimgesellschaften (*sociétés secrets*) der jüngeren Dorfbevölkerung noch die Beschreibungen, wie Feinde verflucht werden können, setzt er in Verbindung mit „Hexerei“ (ebd.: 138–147). Das Thema nimmt einen marginalen Platz ein und wird auch nicht theoretisch eingebettet oder ausgeführt. Die „Hexen“, die Menschenfleisch essen oder der „Hexenruf“, der Frauen Schande bringen kann, stellen nicht das eigentliche Thema dar. Mit „sorciers noirs“ bezieht sich der Autor in erster Linie auf männliche „Wahrsager“ und die Formen von Magie, die von jeder beliebigen Person ausgeführt werden können. Im Gegensatz dazu gibt Robert Randau (1873–1950), französischer Kolonialbeamter und Ethnologe, im Vorwort zu Dim Delobsoms Arbeit eine andere Darstellung.

„Les sorciers se réunissent en assemblées, mettent en commun leurs victimes, se communiquent leurs secrets, constituent des réserves de vivres en cachant dans la brousse les doubles volés. Souvent les sorciers se métamorphosent en animaux féroces, pénètrent dans les villages, enlèvent des animaux, des enfants ou des femmes. Les hommes-panthères, les hommes-lions, les hommes-hyènes dévastent parfois les agglomérations indigènes; ce sont sans doute des hallucinés, mais les meurtres qu’ils commettent sont trop réels. On a envoyé devant les tribunaux des hommes qui, armés de griffes de fer, confessaient avoir la faculté de se transformer la nuit en félins dévorateurs de gens. Le sorcier, à l’occasion, sacrifie à ses appétits le siga de sa propre famille. Par des procédés magiques, le thérapeute interrompt l’œuvre mauvaise, châtie le sorcier ; si celui-ci se cache, le féticheur le reconnaîtra; le rite du poison d’épreuve est commun à la plupart des races africaines. Si le sorcier envoûte son ennemie ou l’ennemie de ses clients, qu’il réussisse et que le volt atteigne son but! Sinon, malheur à lui, le vol se retournera contre lui. Dès

¹³ „Wie man sich gegen Hexen verteidigt. (Esserinnen von Menschenfleisch)“ [Übersetzung der Autorin].

qu'il est soupçonné, le sorcier est surveillé par ses voisins et devient, le cas échéant, leur victime.“¹⁴ (Randau 1934: 17f.).¹⁵

Bei Randau findet sich eine Vorstellungswelt, in der sich die „Hexer“, Männer, zur Bildung von Gruppen treffen, die Vieh, Frauen und Kinder, aber auch Seelen ihrer Verwandten oder die ihrer Feinde und der Verwandten oder Feinde ihrer Klienten fangen und essen. „Hexerei“ ist also kaufbar, was sich auch bei Dim Delobsom finden lässt (vgl. Dim Delobsom 1934: 105). Die Täter sind hier als männlich, die Opfer als weiblich bzw. Kinder und Vieh beschrieben.

Anschuldigungen der „*sorcellerie*“ („Hexerei“), bzw. eine *mangeuse d'âmes* (Seelensesserin) zu sein, finden sich auch in der Doktorarbeit von Schwester Marie-André du Sacré-Cœur, Missionarin des Ordens der Weißen Schwestern, „*La femme noire en Afrique occidentale*“ (1939). Als Unterpunkt zu „Auflösung der Ehe“ (*dissolution du mariage*) führt sie das Verstoßen der Ehefrau durch ihren Mann unter anderem aufgrund der Beschuldigung an, sich der „Hexerei“ hingegen zu haben oder eine Seelensesserin zu sein (vgl. du Sacré-Cœur 1939: 115). Auch hier handelt es sich um eine bloße Erwähnung.

Robert Pagéard, der von 1960–1964 Magistrat in Obervolta war, verfasste die zweibändige Ethnographie „*Le droit privé des mossi. Tradition et évolution*“ (1969). Für Pagéard nahm das Phänomen, Frauen als *Sweba* oder *mangeuse d'âmes* zu verstoßen, ebenfalls einen untergeordneten Teil innerhalb des von ihm untersuchten Privatrechts sowie der „Traditionen“ ein. Allerdings unterscheidet sich seine Darstellung bereits von der seiner VorgängerInnen. Wegen „*sorcellerie*“ wird laut Pagéard eine verdächtige Person der eigenen oder einer Nachbarsfamilie nach verschiedenen Wahrsageprozessen verstoßen. Einer davon verlangt das rituelle Köpfen eines Huhns, dessen Sterbeposition über die Verstoßung entscheidet und als Wille der Ahnen gedeutet wird, dem sich auch Angehörige nicht widersetzen dürfen. Wer

¹⁴„Die Hexer kommen zu Versammlungen zusammen, teilen ihre Opfer, teilen sich ihre Geheimnisse mit und errichten Vorratsreserven im Wald, indem sie das gestohlene Doppel [die Seele] verstecken. Oft verwandeln sich die Hexer in wilde Tiere, dringen in die Dörfer ein und stehlen Tiere, Kinder und Frauen. Leopardmänner, Löwenmänner und Hyänenmänner zerstören manchmal die indigenen Ballungsgebiete; das sind ohne Zweifel Halluzinierende, doch die Morde, die sie begehen, sind zu real. Wir haben Männer vor Gericht gestellt, die mit Eisenkrallen bewaffnet gestanden haben, die Fähigkeit zu besitzen, sich des nachts in Menschen verschlingende Katzen verwandeln zu können. Bei dieser Gelegenheit opfert der Hexer die *siga* [Seele] seiner eigenen Familie seinem Appetit. Durch magische Vorgänge unterbricht der Therapeut das böse Werk und bestraft den Hexer; Wenn dieser sich versteckt, wird der Fetischeur ihn erkennen. Das Wahrheitsgifritual ist unter den meisten afrikanischen Rassen verbreitet. Wenn der Hexer seinen Feind oder den Feind seiner Klienten verhext und es ihm gelinge, dass der Diebstahl sein Ziel erreicht! Wenn nicht, Pech für ihn, wird der Diebstahl sich gegen ihn wenden. Sobald er unter Verdacht steht, ist der Hexer unter Beobachtung seiner Nachbarn und wird, wenn nötig, ihr Opfer.“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁵ Im Anschluss an seine Ausführungen findet sich bei Randau ein Zitat aus Robert Arnauts „*Notes sur les montagnards Habé des cercles de Bandiagara et de Hombori (Soudan français)*“ (1921), in welchem eine abweichende Darstellung folgt, die sich jedoch auf eine andere Gruppe und eine andere Region bezieht (vgl. Randau 1934: 18f.).

Kontakt zur verstoßenen Person hält, oder ihr Wasser oder eine Feuerstelle anbietet, wird ebenfalls verstoßen (vgl. Pagéard 1969: 99). In dieser Darstellung geht es jedoch ausschließlich um eine männliche Person, die in Frieden gelassen wird, wenn sie das Viertel, das Dorf oder das Land verlässt. Frauen können als „mangeuse d'âme (swêya)“ (ebd.: 100.) verstoßen werden, wenn sie Geschlechtsverkehr hatten, der als Inzest oder Ehebruch gewertet wird (ebd.). An späterer Stelle gibt Pagéard an, dass vor allem Frauen davon betroffen sind, als *Sweba* beschuldigt zu werden, wenn der Haushalt von einem Unglück heimgesucht wird, was Frauen früher in Angst und Schrecken gehalten habe (ebd.: 125). Diese „psychologische Geißel“ sei noch nicht zur Gänze verschwunden. Anders beschreibt er diesmal das Ritual ausführlicher und bezieht sich gleichzeitig in Abgrenzung auf den Text „Coutumes mossis du cercle de Ouagadougou“¹⁶ (1933) von Dim Delobsom: Eine der „Hexerei“ beschuldigte Frau werde misshandelt und aus dem Dorf verstoßen, ihr Mann ebenfalls, wenn er sich widersetzt (ebd.: 126). Beschrieben wird von Pagéard ein weiteres Wahrsage-Ritual: Das Tragen des Leichnams einer verstorbenen Person durch das Dorf mit Hilfe eines „Wahrsagers“ (*devin/bagha*). Die für den Tod verantwortlich gemachte Frau kann einen Gegenbeweis liefern, indem das oben beschriebene Huhn-Ritual durchgeführt und von der Beschuldigten ein Wahrheitsserum eingenommen wird, welches gelegentlich zum Tod nach wenigen Stunden führt. Veranlasst werden muss die Prüfung durch den Ehemann und seine Ehefrau kann sich ihr nicht entziehen. Das Serum wird von einem „Wahrsager“ verabreicht und der Tod von ihm als göttlicher Beweis der *Sweba*-Anschuldigung gewertet. Wenn die Frau überlebt, aber für schuldig und „unheilbar“ befunden wird, wird sie sofort verbannt (ebd.).

Pagéard gibt dazu an, dass in den 1960er Jahren keine unüberwindbaren Probleme für die Betroffenen durch dieses Ritual entstünden, da sich die Bräuche verändert hätten, selten angewendet würden und die Ehemänner mit ihren beschuldigten Frauen in ein anderes Dorf ziehen könnten. Die weniger glücklichen Frauen würden sich jedoch immer noch durch Erhängen das Leben nehmen, vor allem, wenn sie älter und ohne Kinder seien. Andere würden vertrieben und müssten sich an öffentliche Einrichtungen wenden (ebd.).

In einem späteren Artikel äußerte Pagéard die Vermutung, dass seine Forschungen zu den sogenannten „Seelensserinnen“ bei den Mossi in einigen Jahren nur noch von historischem Interesse seien (vgl. Pagéard 1970: 303). Er gibt darin der Überzeugung Ausdruck, dass die Vertreibung von Frauen als *mangeuse d'âmes* ein Phänomen sei, welches von Jahr zu Jahr,

¹⁶ Eine Kopie dieses Textes wurde 1955 in Kombissri angefertigt und in den Archiven des Präsidiums des Gerichts der ersten Instanz von Ouagadougou hinterlegt, die von Pagéard zitierte Passage bezieht sich auf Seite 49 dieser Kopie (vgl. Pagéard 1969: 212).

durch die sich verbessernden materiellen Lebensbedingungen aufgrund der medizinischen Versorgung und Hygiene in den Dörfern, abnehmen werde (Pagéard 1969: 126f.; 1970: 302f.).¹⁷ Zuletzt führt er an, dass sich die Verwaltung darum kümmern, die Verantwortlichen „Wahrsager“, Eltern, Nachbarn, Dorfchefs (*devins, parents, voisins, chef de village*) nach Artikel 265 des *Code Pénal*, der seit 1947 „les pratiques de sorcellerie, de magie ou de charlatanisme susceptibles de troubler l’ordre publique ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété d’autrui“¹⁸ (Pagéard 1969: 127) verbietet, zu belangen. Pagéard vertritt in den 1960ern eine materialistische Position, welche das Phänomen an die Lebensbedingungen der Mossi knüpft. Die Bestrafung der vermeintlichen „Hexen“ findet hier unmittelbar nach dem Ritual statt und, wie bereits bei Schwester Marie-André du Sacré-Cœur (1939) beschrieben, liegt ein Fokus auf Frauen. Zwischen „Hexen“ und „Wahrsagern“ wird nun klar getrennt, auch wenn die koloniale Rechtsprechung die Praktiken beider gleichermaßen verbietet. Doch eine Vergangenheit, wie sie Pagéard suggeriert, in welcher die Vertreibung von Frauen als *Sweba* noch häufiger gewesen sein soll, hat es nicht gegeben (vgl. Dim Delobsom 1934; Randau 1934; du Sacré-Cœur 1939). Dieser Mythos beginnt möglicherweise nicht mit Pagéard, existiert jedoch spätestens ab seiner Zeit in den 1960er Jahren nach der Unabhängigkeit. Während Pagéards Erklärungsansatz einen Entwicklungsdiskurs bedient, folgt in den 1980er Jahren ein Fokus auf die symbolische Bedeutung des Phänomens.

Doris Bonnet behandelt in „Corps biologiques corps sociales. Procréation et maladies de l’enfant en pays mossi“ (1988) die symbolische Bedeutung von *mangeuses d’âmes*-Beschuldigungen im Kontext von Kinderkrankheiten und Kindersterblichkeit auf dem Land.¹⁹ Ihrer Analyse von Beschuldigungen innerhalb der Familie nach, sind die Kinship-Hierarchien und Allianzen entscheidend für die Vertreibungsdynamiken und Ausdruck eines systemimmanenten Konfliktes: Durch die Anschuldigung nach dem Tod eines Kindes kommt die Angst vor ungewünschten Allianzen und die Unmöglichkeit ihrer Verweigerung ans Licht (vgl. Bonnet 1988: 106). AnklägerInnen sind häufig Mitglieder aus der Familie des Ehemannes der Angeklagten. Da die Mossi eine patrilokale und patrilineare Gesellschaft darstellen, in der Polygynie und Levirat üblich sind, lässt sich laut Bonnet feststellen, dass häufig die Co-Frau (*coépouse*) der Mutter des Anklägers der „Hexerei“ beschuldigt wird (vgl. ebd.: 112).

¹⁷ Pagéard untersuchte 50 Fälle von Anschuldigungen wegen „sorcellerie“, welche Ende der 1950er Jahre bis Anfang der 1960er Jahre in Ouagadougou vor Gericht kamen (Pagéard 1970: 304).

¹⁸ „Hexereipraktiken, Magie oder Scharlatanismus, welche die öffentliche Ordnung und Sicherheit gefährden oder anderen Personen oder Besitz Schaden zufügen“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁹ Bonnets Untersuchungen beziehen sich auf einen Feldforschungsaufenthalt von 1978 bis 1980 (vgl. Bonnet 1988).

Suzanne Lallemand kommt zu einem ähnlichen Ergebnis (vgl. Lallemand 1977). In diesem Fall geht es um die Verhinderung der Leviratsehe. Da der jüngere Bruder des Verstorbenen dessen Witwe erben würde, beschuldigt sein Sohn die Witwe, um zu verhindern, dass seine Mutter keine Co-Frau bekommt (ebd.; Bonnet 1988: 104). Ist der Ehemann der Ankläger, steht laut Bonnet eine Co-Frau hinter der Anklage, welche oft die vom Chef der Familie bevorzugte Konkurrentin verstoßen sehen möchte (ebd.). Für Bonnet sind die Anschuldigungsmuster eng mit der Zirkulation von Kindern und der damit einhergehenden Status- und Machtposition der Frauen verbunden, die durch die Arbeitsteilung an die Reproduktion gebunden ist. Ihr Fokus liegt zwar auf Kinship doch ihr Ansatz, der Sinn, den sie den Vertreibungen zuspricht, ist ein symbolischer: Beschuldigungen als *mangeuse d'âmes* drücken laut Bonnet symbolisch Konflikte innerhalb der Kinship-Hierarchien aus (ebd.).

Irmgard Fischer und Lobo Bope führen als Begründung für die Vertreibung von „Seelenfresserinnen“ Faktoren sozialer Desintegration an. Die einsetzende Urbanisierung habe die bisherigen Strukturen und Hierarchien zerstört, „Geld, Besitz und Macht [befinden sich] nicht mehr allein in den Händen derer [...], die durch die vorgegebene Sozialhierarchie dazu bestimmt sind.“ (Fischer/Bope 1990: 128). Anhäufung von Privatbesitz, Eifersucht, Egoismus und Isolation führten so zu Zerstörung im Dorf (ebd.). Bruno Sonnen und Werner Schmitz geben an, dass ältere, verwitwete Frauen, mit wenig Rückhalt im Dorf, nach einem Unglück zu Sündenböcken gemacht werden (vgl. Sonnen/Schmitz 2000: 72f.). Wolfgang Palaver, Sabine Monthaler-Hechenblaikner und Verena Egger erwähnen das Phänomen lediglich als einen von mehreren „erniedrigenden Bräuchen“ in Bezug auf Frauen, mit welchen die Region um Kaya „traurige Berühmtheit“ erlangte (vgl. Palaver et al. 2011: 75). Der Bischof Manfred Scheuer sieht in den verstoßenen „Seelenfresserinnen“ von Pissila ebenfalls Sündenböcke, jedoch auch eine Konsequenz einer massiven Individualisierung und damit einhergehenden Entsolidarisierung (vgl. Scheuer 2012: 13f.).

Erst Habibou Ouedraogo analysierte in „L'exclusion des ‚mangeuses d'âmes‘ en pays moaga: Les causes sous-jacentes“ (2002)²⁰ die Männern untergeordnete Rolle und das imaginäre

²⁰ Ouedraogo hat für ihre Studie zehn Interviews mit Frauen aus Paspanga analysiert. Das in meinem Besitz befindliche Exemplar, wurde mir 2009 vom Verein Woo-Laa übergeben. Eine weitere Untersuchung, die ich in französischer Übersetzung von Woo-Laa einsehen durfte, ist die Masterarbeit von James Shepley. Das Original „Women accused of Witchcraft in Burkina Faso: Parameters of Exclusion“ (2007), ist ausschließlich in der Bibliothek der adventistischen Andrews University in Michigan, USA einzusehen. Shepley hat die Daten der Zentren ausgewertet, ohne sie jedoch zu überprüfen. Dies war ein Grund warum Woo-Laa eine zweite Datenauswertung wünschte. Anzumerken ist, dass sich sowohl Ouedraogo als auch Shepley zum Teil auf mündliche bzw. nicht publizierte Aussagen von Albert Ouedraogo, Professor an der Universität von Ouagadougou aus dem Jahr 2006 stützen (vgl. Ouedraogo 2002; Shepley 2007). Habibou Ouedraogo verweist auf fünf weitere Studien. Eine wurde von der *Action Sociale* 1997 in Auftrag gegeben, welche sich mit dem

Konzept von *mangeuses d'âmes* bei den Mossi als entscheidenden Faktor für die Beschuldigung und Vertreibung von Frauen aus ihren Dörfern und erteilt Pagéards Entwicklungseinschätzung mehr als 30 Jahre später eine Absage: Das Phänomen hat zugenommen (Ouedraogo 2002: 10; 96). Der Verweis auf „Tradition“ im Kontext der Vertreibungen ermögliche seine Legitimierung (ebd.: 101). Gleichzeitig kritisiert sie den hohen Grad an Manipulierbarkeit der Rituale (ebd.: 43f.). Für Ouedraogo sind Frauen in der Regel Sündenböcke in Konflikten zwischen einflussreichen und reichen männlichen Verwandten und daher ständig in Gefahr beschuldigt zu werden (ebd.: 48; 94). Das Prestige der Männer wird über Kinderreichtum definiert, d.h. die besondere Relevanz von Reproduktion steht im Zentrum der Auseinandersetzungen. Wird eine Frau vertrieben, so bedeutet das in der Regel weniger Kinder für ihren Ehemann und somit eine Schädigung seines Ansehens (ebd.). Anders als Mensah Adinkrah für den ghanaischen Kontext, nimmt Ouedraogo das Thema Gewalt nicht explizit in den Fokus, obwohl soziale Exklusion eine Form von Gewalt darstellt (vgl. Adinkrah 2015).²¹ Beide geben jedoch der ideologischen Konzeption von Frauen innerhalb der Gesellschaft eine entscheidende Bedeutung.

Die Darstellung und Problematisierung des Phänomens hat sich seit den 1930er Jahren stark gewandelt. Während zu Beginn „Hexer“ noch hauptsächlich männliche „Wahrsager“ waren (vgl. Dim Delobsom 1934; Randau 1934), gewinnt das Phänomen in der Literatur mit Ende der Kolonialzeit zunehmend mit Bezug auf Frauen an Bedeutung (vgl. Pagéard 1969; 1970; Lallemand 1977; 1988; Bonnet 1988). Das könnte als Hinweis gedeutet werden, dass es sich bei der Vertreibung von Frauen als *Sweba* nicht um ein vorkoloniales Phänomen handelt, sondern eines, das jüngeren Datums ist. Darauf wird im dritten Kapitel näher eingegangen.

Verlauf der Beschuldigung und Vertreibung und der Beschreibung der Opfergruppe beschäftigt. Es wurde geschlussfolgert, dass die Vertreibungen ein Mittel darstellen, sich lästig gewordener Mitglieder zu entledigen und gefordert, durch Sensibilisierung der „traditionellen“ Chefs und eindeutiger Gesetze dem Phänomen zu begegnen. Remy Taita konzentriert sich in seiner Untersuchung „La sorcellerie ou soodo: une nuisance sociale: Le cas des provinces Zoundwéogo et du Kadiogo“, von der kein Datum vorliegt, auf die Beschreibung und Kritik des Identifikationsprozesses einer vermeintlichen *Sweya*. Er kommt zu dem Schluss, dass schutzlose Personen vertrieben werden und die existierenden Gesetze nicht ausreichen. Die dritte Arbeit, von der Action des Chrétien pour l'Abolition de la Torture, „Etude de la situation des femmes marginalisées et accusées des mangeuse d'âmes dans la ville de Ouagadougou“ (2000), befasst sich mit dem quantitativen Ausmaß des Glaubens an „mangeuses d'âmes“ und wie betroffene Frauen wieder sozial reintegriert werden können (vgl. Ouedraogo 2002:11f.). Die Untersuchung von Abt J. Bouda „Sorcellerie et foi chrétienne“ (1989) zitiert Ouedraogo in Hinblick auf Vorstellungen zur Initiation von *Sweba* (ebd. 38f.). Schließlich verweist sie noch auf O. Douambas „Exclusion des femmes accusées de sorcellerie dans le département de Bokin“ (2000) (ebd. 46). Es ist davon auszugehen, dass an der Universität von Ouagadougou noch weitere wissenschaftliche Arbeiten auf der Basis derselben Daten verfasst wurde, die jedoch nur dort zugänglich sind.

²¹ Zwar kann in der vorliegenden Arbeit nicht genauer auf den ghanaischen Kontext eingegangen werden, aber es soll erwähnt werden, dass der Verein Woo-Laa mit Initiativen in Nordghana in Verbindung stand, welche sich für Frauen, die von einem ähnlichen Phänomen betroffen waren, engagierten.

2.3 Begriffe und Ansätze – Was wird beforscht und wie?

Von Beginn der anthropologischen Forschungen zu „Hexerei“ an, stellte sich die Frage, was „Hexerei“ ist und wie sie übersetzt und gedeutet werden sollte. Problematisch für den akademischen Umgang mit der Materie war stets, dass sie in einem offensichtlichen Widerspruch zur Aufklärung stand, deren Produkt wissenschaftliche Forschung selbst ist (vgl. Randau 1934: 5; Pagéard 1970: 301; Favret-Saada 1977: 16f.; Moore/Sanders 2001: 2; Green 2005: 3). Trotz zahlreicher Ansätze, auf emische Begriffe zurückzugreifen und „Hexerei“ eher als „social diagnostics rather than belief“ (Moore/Sanders 2001: 4) einzuordnen, dominieren in der Forschung nach wie vor die mit einer explizit europäischen Geschichte konnotierten Begriffe („Hexerei“/„*witchcraft*“/„*sorcellerie*“), womit eine Distanzierung zu Konzepten europäischer Sprachen nicht gelingt.

Durch den historischen Begriff der „Hexerei“, welcher der „Hexen“-Forschung in der Kultur- und Sozialanthropologie in europäischen Sprachen eigen bleibt, wird die Trennung von Vormoderne und Moderne nicht überwunden und das Bild eines unaufgeklärten, vormodernen Afrikas zementiert (vgl. Pels 1998). Damit wird in erster Linie einem nicht nur für die Forschung sehr mächtigen und in erster Linie europäisch-westlichen Diskurs zum Konzept von „Hexerei“ Rechnung getragen. Es wurde darauf hingewiesen, dass sich die europäischen Begriffe in der Forschung etabliert haben und auch nicht mehr aus Diskursen in Afrika herausgehalten werden könnten, was wiederum ForscherInnen in die Pflicht nimmt, mit dem zu arbeiten, was sie vorfinden (vgl. Geschiere 1997: 13–15). Gleichzeitig lassen sich jedoch immer wieder historisch falsche Bezüge zur frühneuzeitlichen „Hexen“-Verfolgung in Europa feststellen, durch welche die Wirkmächtigkeit eines populärwissenschaftlichen Diskurses zu „Hexerei“ in Europa auch bei afrikanischen ForscherInnen (vgl. Ouedraogo 2002; Adinkrah 2015) wie auch außerhalb des akademischen Kontextes deutlich wird (vgl. URL 19; 23; 24).

Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass die Anthropologie gerade in ihrem postmodernen Ansatz, afrikanische und besonders vermeintlich indigene Praktiken und ihre intellektuelle Validität geltend zu machen, zur Normativität von „Hexerei“ zumindest im akademischen Diskurs beigetragen habe (vgl. Rutherford 1999: 92 zit. nach Green 2005: 22). Kulturrelativistische Doppelstandards haben dazu geführt, dass Kategorien von InformantInnen weniger kritisch behandelt wurden als die angeblich negativen Effekte von importierten Praktiken und Institutionen (vgl. Green/Mesaki 2005 zit. nach Green 2005: 23). Dabei hat laut

Maia Green die Anthropologie in ihrem Fokus auf das Lokale und kulturell Marginalisierte immer wieder versäumt, dem Gesamtkontext Rechnung zu tragen (ebd.).

Möglicherweise ist der Versuch, über das sprachliche, begriffliche und damit konzeptionelle Dilemma allein durch emische, neue oder scheinbar neutrale Termini hinwegzukommen zum Scheitern verurteilt. Hier soll dieser Problematik auf mehreren Ebenen begegnet werden: Durch einen emischen Begriff UND durch den theoretischen und methodischen Zugang.

Auf sprachlicher Ebene soll zum einen mit dem gearbeitet werden, was vorzufinden ist (vgl. Geschiere 1997: 13–15). Zum anderen soll die anthropologische „Hexen“-Forschung sowohl mit einem feministischen wie auch einem Ansatz aus der historischen „Hexen“-Forschung eine kritische Ergänzung erfahren, indem ein multikausaler Ansatz gewählt wird (vgl. Zuckerhut 2010: 296f.; Rummel/Voltmer 2012: 86). Es soll gezeigt werden, dass Gewalt an Frauen sichtbar gemacht werden kann, indem weniger Gewicht auf die symbolische Deutung und Bedeutung eines komplexen *Sweba*-Konzepts gelegt wird, als auf die hinter diesem Konzept in der Praxis sichtbar werdende frauenfeindliche Ideologie und die unterschiedlichen begünstigenden Faktoren, welche das Phänomen wirkmächtig machen. Das Konzept *Sweba* wird in der Forschungsliteratur und zum Teil auch in der Verwaltung der Auffangzentren für die Frauen synonym mit dem spezifisch europäischen Konzept „Hexe“/„*sorcière*“ verwendet, auch wenn in erster Linie die emische Bezeichnung *Sweya* (Pl. *Sweba*) oder *mangeur(s)/mangeuse(s) d'âmes* auftauchen (vgl. Randau 1934; Dim Delobsom 1934; Pagéard 1969: 126f.; Bonnet 1988; Ilboudo 1990; Ouedraogo 2002).²² Nach Robert Pagéard gibt es keine eindeutige Definition der Aktivitäten eines oder einer *Sweya*. Er zitiert aus einem Wörterbuch von 1953 das Anwendungsbeispiel „*'Sweya rita néb sisé'*, c'est-à-dire 'le sorcier (ou la sorcière) a mangé des âmes humaines'.“²³ (Pagéard 1970: 301). Der, auch in den französischsprachigen Daten der Zentren, häufig gebrauchte Begriff *mangeuse(s) d'âmes* ist von EuropäerInnen eingeführt worden und stellt einen Neologismus dar, der auf Mooré mit „*sigá ritba*“ übersetzt wird (vgl. Pagéard 1970: 305). ForscherInnen wie Habibou Ouedraogo, aber auch Sozialarbeiterinnen im Zentrum Paspanga und Missionsschwestern in Delwendé unterscheiden nicht zwischen „*sorcières*“, *mangeuses d'âmes* oder *Sweba*, wobei *Sweba* sowohl Männer als auch Frauen bezeichnen kann (vgl. Ouedraogo 2002: 37). Die Bezeichnung wird verwendet, um jemand für den Tod oder das Unglück einer anderen Person verantwortlich

²² Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²³ „*'sweya rita néb sisé'*, das bedeutet 'der Hexer (oder die Hexe) hat Menschenseelen gegessen'.“ [Übersetzung der Autorin].

zu machen. Doch nicht alle in den Zentren Delwendé und Paspanga beherbergten Frauen wurden als *Sweba* vertrieben (siehe Kapitel 4.5.4).

Auf diskursiver Ebene wurde und wird das Phänomen durch die in der Übersetzung verwendeten Begriffe mit spezifisch europäischen Ereignissen auf eine Ebene gebracht. Die bestehende Forschungsliteratur zum Thema ist damit Teil der „Hexen“-Forschung. In der anthropologischen Forschung zu „Hexerei“-Phänomenen wird häufig Bezug auf die historisch-europäische „Hexen“-Forschung genommen (vgl. Ouedraogo 2002; Adinkrah 2015; Riedel 2016). Hier soll jedoch aufgezeigt werden, dass es sich beim *Sweba*-Phänomen in Burkina Faso nicht um „Hexerei“ und damit um Vertreibungen im Sinne der frühneuzeitlichen „Hexen“-Verfolgungen in Europa handelt, sondern um ein modernes Phänomen und Stigma, welches Gewalt an Frauen verschleiert. Der entscheidende Unterschied zwischen dem Phänomen in Burkina Faso und den Ereignissen im Europa der Frühen Neuzeit liegt darin, dass es sich in Burkina Faso nicht um eine institutionelle staatlich-religiöse Verfolgung in Verbindung mit Ketzerverfolgungen oder einer systematischen Bekämpfung Andersgläubiger handelt. Die Vertreibung der Frauen geht von ihren NachbarInnen, Bekannten und der eigenen Familie aus, während Regierung und RegierungsvertreterInnen die Frauen soweit als möglich zu schützen versuchen.²⁴ Außerdem liegen für das Konzept von *Sweba* keine Gemeinsamkeiten zum „Hexensabbat“-Konzept vor, wie es im Spätmittelalter im westlichen Alpenbogen entstand und für die großen „Hexen“-Verfolgungen in Europa, vor allem im deutschsprachigen Raum, prägend war: Nächtlicher Flug, „Hexensabbat“, Teufelspakt und -buhlschaft sowie Schaden- und vor allem Wetterzauber gehörten zu den Merkmalen (vgl. Ostorero et al. 1999; Utz Tremp 2008; Rummel/Voltmer 2012: 24–28). Den Vorstellungen nach schaden und töten *Sweba*, indem sie die Seelen Fremder oder von Familienmitgliedern fangen, verstecken und essen (vgl. Ouedraogo 2002: 37). Sie erlangen ihre schädlichen Fähigkeiten durch Initiation in eine Bruderschaft²⁵ oder erben sie auch unwissentlich durch ihre Mütter (ebd.: 39). Ouedraogo legt einen Schwerpunkt auf die Opferung der Seele eines nahen Verwandten durch InitiantInnen, wodurch sich die Vorstellung erkläre, *Sweba* agieren immer im Rahmen ihrer Verwandtschaft (ebd.: 40f.). Darin unterscheidet sich das Konzept in Burkina Faso auch von Phänomenen in anderen afrikanischen Kontexten, in welchen eine europäisch-christliche Vorstellungswelt

²⁴ In den Hintergrundgeschichten der Datenbank werden in wenigen Fällen auch Männer erwähnt, die in Gruppenbeschuldigungen mit dem *Sweba*-Stigma belastet wurden. Sie wandten sich jedoch nicht an die Zentren (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Im folgenden Kapitel wird darauf eingegangen, dass auch Männer in den Zentren beherbergt wurden, jedoch nicht, weil sie als *Sweba* vertrieben wurden.

²⁵ Auf die Diskrepanz zwischen einem *Sweba*-Konzept, das Männer wie Frauen gleichermaßen einschließt, und der Vertreibungsrealität, die ausschließlich Frauen betrifft, sei an dieser Stelle hingewiesen.

Eingang gefunden hat (vgl. Ekholm Friedman 2011). Nur in der Frauenfeindlichkeit beider Ideologien gibt es eine Schnittmenge. Denn das Konzept *Sweya* begrenzt sich der Theorie nach nicht nur auf Frauen, doch in der Praxis trifft es ausschließlich Frauen. Darin ließe sich eine Parallele ziehen, doch nur mit der Einschränkung, dass im europäischen Kontext zwar gesamt gesehen mehr Frauen als Männer betroffen waren, jedoch je nach Region und Zeitraum auch mehr Männer betroffen gewesen sein konnten (vgl. Rummel/Voltmer 2012: 27f.). In Burkina Faso sind hingegen nur Frauen von den Vertreibungen betroffen.²⁶

Trotz der inhaltlichen Abgrenzung, lässt sich in der neueren historischen „Hexen“-Forschung ein wertvoller Ansatz für die Analyse finden, welcher auch durch eine feministische Untersuchung von Gewalt gestützt wird. In aktuellen Forschungen zur Frühen Neuzeit, die sich nicht zuletzt mit Hexerei als einem Gewaltphänomen befassen, wurde, unter Berücksichtigung aller regionalen und zeitlichen Unterschiede, ein Bündel an Faktoren benannt, die für „Hexen“-Jagden in Europa auslösend oder verhindernd wirkten (vgl. Rummel/Voltmer 2012: 86). Zu den insgesamt acht Faktoren gehören auf der Makroebene epochale ökonomische-soziale Krisen, wie etwa die „Kleine Eiszeit“ und konfessionelle und politische Krisen und Konflikte. Auf ideologischer Ebene war die Rezeption und Akzeptanz oder Nicht-Akzeptanz des gelehrten „Hexerei“-Begriffs und seiner zum einen gegen imaginäre oder echte Ketzergruppen, zum anderen gegen Frauen gerichteten Bestandteile relevant (vgl. Ostorero et al. 1999; Utz Tremp 2008). Dazu kamen die jeweiligen Rechtsnormen und davon abhängig, das Ausmaß der jeweils angewendeten Folter. Auf der lokalen Ebene spielte das Verfolgungsdrängen oder der Widerstand gegen die Verfolgung von Seiten der Bevölkerung eine Rolle. Ebenso relevant konnte die Rolle der partikularen Hochgerichtsherren in adeligen, städtischen oder geistlichen Herrschaftseinheiten sein. Verfolgungsfördernd oder -hemmend konnten sich auch die frühmodernen Staaten und Territorien verhalten. Ebenfalls auf lokaler Ebene konnte sich das Karriere-, Bereicherungs- und Profilierungsinteresse von Gerichtsbeamten, Kommissaren, Notaren und anderen ausführenden Personen als relevant herausstellen. Und schließlich konnten die jeweiligen Kommunikationsstrukturen die anderen Faktoren in ihrer Relevanz beeinflussen (vgl. Rummel/Voltmer 2012: 86). Diese Faktoren müssen nicht im selben Ausmaß und auch nicht vollzählig für einen Verfolgungsraum zutreffen. Nun handelt es sich in Burkina Faso nicht um „Hexen“-Jagden und auch nicht um „Hexen“-Verfolgungen. Von Bedeutung für die Analyse der Ereignisse in Burkina Faso ist hier jedoch, dass sich die historische „Hexen“-Forschung von einem monokausalen Ansatz distanziert und mit dem Faktorenbündel sowohl

²⁶ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

materielle, ideologische als auch strukturelle Ebenen miteinbezieht. Um der problematischen Beziehung einer eurozentrismuslastigen „Hexen“-Forschung, sei sie nun anthropologisch oder historisch, zu begegnen und eine angemessene Analyse von Vertreibungen als *Sweba* in Burkina Faso zu ermöglichen, ist es darüber hinaus notwendig, das Thema unter dem Aspekt der Gewalt an Frauen zu untersuchen.

In der vorliegenden Arbeit soll genderspezifische Gewalt (vgl. Zuckerhut 2010: 279; Adinkrah 2015: 19) an Frauen im Kontext von *Sweba*-Beschuldigungen in Burkina Faso als Ausdruck einer frauenfeindlichen Ideologie anhand einer staatlichen Registrierungsdatenbank untersucht werden. Die Gewalt ist deswegen genderspezifisch, weil in erster Linie Frauen von der physischen und psychischen Gewalt betroffen sind. Die Verwendung des emischen Begriffs *Sweya/Sewba*²⁷ verweist auf das spezifische Stigma, mit welchem die Frauen ursächlich belegt werden. Erving Goffman legte den Zusammenhang von Gewalt, Stigma und legitimierender Ideologie dar. Diejenigen, die er die „Normalen“ nennt, glauben, dass

„eine Person mit einem Stigma nicht ganz menschlich [sei]. Unter dieser Voraussetzung üben wir eine Vielzahl von Diskriminationen aus, durch die wir ihre Lebenschancen wirksam, wenn auch oft gedankenlos, reduzieren. Wir konstruieren eine Stigma-Theorie, eine Ideologie, die ihre Inferiorität erklären und die Gefährdung durch den Stigmatisierten nachweisen soll [...]“ (Goffman 1975: 13f.).

Es ist dieses spezifische *Sweba*-Stigma, welches die Frauen beschämt, sie sozial isoliert, zu weiteren Ausgrenzungs- und Gewalterfahrungen führt und diese gesellschaftlich legitimiert, wodurch ihre Lebenschancen verringert werden. Dieser Umstand bringt sie dazu, sich an staatliche und kirchliche Zentren zu wenden. Mit dem Ansatz, das *Sweba*-Phänomen in Burkina Faso als Stigma und genderspezifische Gewalt zu untersuchen, kann irreführenden Konnotationen eines „Hexerei“-Begriffs und damit assoziierten Konzepten von Magie und Aberglaube entgegengewirkt werden.

Eine feministische Analyse von Gewalt legt ebenso wie die neuere „Hexen“-Forschung einen multikausalen Ansatz nahe. Patricia Zuckerhut hat vier Punkte herausgearbeitet, die zudem verhindern sollen, dass unhinterfragt eine universelle asymmetrische Gewaltbeziehung zwischen den Geschlechtern angenommen werde (vgl. Zuckerhut 2010: 296f.). Zunächst gilt es das jeweilige Phänomen zu klären, was geschieht, wie es einzuordnen ist und inwiefern es von den beteiligten Parteien als legitim empfunden wird oder nicht. Um in einem zweiten Schritt den Sinn der betreffenden Handlung zu decodieren und zu deuten, müssen die

²⁷ Der Begriff ist Mooré; laut Datenbank sind alle betroffenen Frauen Mooré-Sprecherinnen (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

verschiedenen Perspektiven der Beteiligten auch unter Berücksichtigung intersektioneller Aspekte untersucht werden. Als dritten Punkt gilt es die zugleich Ordnung schaffende wie zerstörende Wirkung von Gewalt im Blick zu behalten, um ein Phänomen in seiner Komplexität erfassen zu können. Weiters müssen Mikro-, Makro- und eventuell auch Mesoebene untersucht werden, damit symbolische wie strukturelle Aspekte berücksichtigt werden. Schließlich können diese Aspekte gemeinsam eine pauschale Opfer-Täter-Dualität verhindern und ein komplexes Bild der verstärkenden und abschwächenden Dynamiken ermöglichen (ebd.).

Ouedraogo und auch die *Action Sociale* in Paspanga legen den Schwerpunkt auf soziale Exklusion (vgl. Ouedraogo 2002). Da dies jedoch nur ein Aspekt der Gewalt ist, welche die Frauen durch die Stigmatisierung erfahren, soll hier ein Gewaltbegriff angewendet werden, der die Konsequenzen des Phänomens für Frauen zu fassen vermag. Da jeder Fall verschieden und auch unterschiedlich ausführlich geschildert ist, werden hier einige gewaltvolle Erfahrungen genannt, auf die Bezug genommen wird, wenn von Gewalt im Kontext von *Sweba*-Beschuldigungen gesprochen wird: Die Beschuldigung oder auch der bloße Verdacht, als *Sweya* für das Unglück oder den Tod einer Person verantwortlich zu sein, impliziert die Androhung mindestens der sozialen Isolation, kann jedoch bis hin zur Tötung gehen. Zuckerhut weist daraufhin, dass oft allein die Androhung von körperlicher oder psychischer Gewalt massivere Auswirkungen auf die körperliche und seelische Integrität einer Person haben kann, als der Gewaltakt selbst (vgl. Zuckerhut 2010: 281). In zahlreichen Fällen führte diese Konstellation zur Flucht der Frauen:²⁸

„La femme accusée est immédiatement invitée à quitter le village. Cette invitation à quitter si elle n'est pas immédiatement exécutée s'accompagne de violence morale (isolement de la femme ainsi que sa famille) et dans de rares cas de violences physiques (incendie de la case, du champs).“²⁹ (Ouedraogo 2002: 57).

Für den Fall, dass ein Ritual durchgeführt wird, werden die Frauen gezwungen zur Beweisführung vor einer Zuschauerschaft ein Wahrheitsserum³⁰ zu sich zu nehmen. Die Vertreibung findet entweder unter Zufügen körperlicher, zum Teil lebensbedrohlicher Gewalt der Betroffenen seitens einer oder mehrerer Personen statt, oder sie geschieht unter Androhung und Angst vor eben dieser. Vertreibung bedeutet, dass die Frauen obdach- und schutzlos

²⁸ In einigen Fällen wurde durch registrierte Frauen von der Selbsttötung anderer beschuldigter Frauen berichtet (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.).

²⁹ „Die beschuldigte Frau wird unverzüglich aufgefordert das Dorf zu verlassen. Diese Aufforderung zu gehen, wenn sie nicht sofort erfolgt, wird von moralischer Gewalt begleitet (Isolation der Frau und ihrer Familie) und in seltenen Fällen von physischer Gewalt (in Brand setzen der Hütte oder des Feldes).“ [Übersetzung der Autorin].

³⁰ Ouedraogo nennt es „breuvage de vérité“ (Wahrheitsserum), oder „zângoogo“ (vgl. Ouedraogo 2002: 42). Pagéard wies darauf hin, dass es sich dabei um zu Pulver zerstoßene Rinde vom giftigen *Erythrophleum africanum* handelte (Pagéard 1970: 327; vgl. Ouedraogo 2002: 43).

werden. In der Regel nehmen sie weder die Familien ihrer Männer und ihrer Kinder noch die Herkunftsfamilien langfristig bei sich auf. Die Scham, mit welcher das Stigma *Sweya* wirkmächtig ist, hindert die Frauen daran, sich an staatliche Einrichtungen wie Polizei, Justiz oder die *Action Sociale*, oder auch die eigene Herkunftsfamilie zu wenden. Durch das Stigma wird das gesamte soziale Netzwerk, bestehend aus FreundInnen und Familie der Frauen, zerstört. Die Betroffenen werden durch Isolation seitens der Dorfgemeinschaft zudem wirtschaftlich ruiniert. FreundInnen und Familie, die zu ihnen halten, können ebenfalls isoliert werden oder von psychischer und physischer Gewalt betroffen sein. Die somit erzwungene Obdachlosigkeit der Frauen, stellt eine weitere Form der Gewalt dar. Der Frage nach sexualisierter Gewalt im Zuge der *Sweba*-Beschuldigungen und Vertreibungen kann hier nicht nachgegangen werden, da sie in keinem der Berichte erwähnt wurde, wenngleich sie nicht grundsätzlich auszuschließen ist.

Gesellschaftlich stark umstritten ist die Frage nach der Legitimität dieser Gewaltformen (vgl. Steward/Strathern 2002: 9 zit. nach Zuckerhut 2010: 287). Das Stigma *Sweba* delegitimiert die Frauen und macht sie aus der Perspektive der TäterInnen zu Mörderinnen und Garantinnen für Unheil. Es liegen gleichzeitig oft komplexe und heterogene Gewaltbeziehungen vor. So kommen in den Auffangzentren Vertriebene aus denselben Dörfern zusammen, die in manchen Fällen für die Vertreibung der anderen verantwortlich waren bevor sie selbst als *Sweba* beschuldigt wurden. Die Gewaltausübenden sind also nicht nur Männer oder (angeheiratete) Verwandte. Und sie kommen auch nicht notwendigerweise aus der eigenen Verwandtschaft.³¹ Gerade weil der Diskurs über die Frauen stark polarisiert, können sie nicht als homogene, passive Opfergruppe interpretiert werden. Ihre Handlungsspielräume werden in einem späteren Teil der Arbeit, in Kapitel 4 (besonders 4.5.1–4.5.4) aufgezeigt. Doch auch in Bezug auf die „ausgrenzende Gesellschaft“ sind Unterschiede festzuhalten, nämlich zwischen ruralem und urbanem Raum, sowohl im Diskurs über *Sweba* als auch in der Praxis der sozialen Gewalt. In weiteren Forschungen wären die Markierungen von Differenz, die hier eine Rolle spielen, wie das Alter der Frauen, ihre soziale und ethnische Herkunft ebenfalls mit einzubeziehen. Zu berücksichtigen ist, dass Verweise auf kulturspezifische Besonderheiten im Kontext von Burkina Faso u.U. auch zur Legitimation der Gewaltpraktiken gegen Frauen verwendet werden.

Da die Datenbank in erster Linie Informationen über die Frauen selbst enthält, kann hier keine umfassende Analyse der Bedeutung von Gewalt im Kontext von *Sweba*-Anschuldigungen

³¹ Besonders Pagéard, Bonnet und Lallemand legen den Fokus auf Kinship. Die Datenbank zeigt jedoch, dass die Hälfte aller Beschuldigungen aus dem Dorf kommen (Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woolaa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

geleistet werden. Sicher ist, dass sie sowohl ordnungsstiftend wirkt als auch von staatlicher Seite als Ordnungsproblem angesehen wird (vgl. Trotha 1997b: 20 zit. nach Meuser 2002: 54; URL 24). Ebenso steht hier nicht die individuelle Definition von Gewalt und seelischer oder körperlicher Verletzung der Frauen im Vordergrund, sondern ein Forschungszugang und Analysefokus, welche voraussetzen, dass die Opferschaft der Frauen durch die ihnen zugefügte Gewalt nicht in Frage steht. Diese ermöglichen es unter anderem problematische „Hexerei“-Konzepte zu vermeiden, welche immer die Möglichkeit einer begründeten Schuld der Frauen suggerieren.

Auf einer weiteren theoretischen Ebene soll den afrika-typischen Narrativen von fehlender materieller und kultureller Entwicklung als Erklärung für „Aberglauben“ und „traditionelle“ Strukturen, wie sie sich in den Ansätzen Pagéards (1969; 1970) und Bonnets (1988) finden lassen, bzw. dem Narrativ von schädlicher westlicher Einflussnahme auf unbescholtene „traditionelle“ Strukturen (vgl. Green/Mesaki 2005 zit. nach Green 2005: 261), wie bei Fischer und Bope (1990), begegnet werden.

Ein erstes Problem liegt in der Annahme, dass „Tradition“ oder auch „die Tradition der Mossi“ eine neutrale Konstante sei. Terence Ranger merkt dazu an, dass zwar lokale, aber kolonial erfundene „Traditionen“ im kolonialen Afrika nicht nur von Älteren gegen Jüngere verwendet wurden, um die eigene Macht über Land und Ressourcen besonders im Kontext von „Hexerei“-Anschuldigungen auszubauen (vgl. Ranger 2000: 254f.),³² sondern auch von Männern gegen Frauen (ebd. 257), was sich für den Kontext Burkina Fasos bestätigen lässt (vgl. Ouedraogo 2002: 101).

„Thus ‘men’s dominance in society, that is their control over religious beliefs and political organization’ was expressed even more clearly in colonial invented custom than it had ever been before. Neither in the works of indirect rule ethnographers nor of adaptation missiologists – nor of mission educated African intellectuals – was much attention paid to the traditions of women.[³³] Moreover, African men were quite prepared to appeal to the colonial authority to enforce ‘custom’ upon women once it had been defined.” (Ranger 2000: 258).

Vor diesem Hintergrund müssen auch die Arbeiten Dim Delobsoms (1934), du Sacré-Cœurs (1939) und Pagéards (1969) zu „Tradition“ und Entwicklung des Privatrechts der Mossi eingeordnet werden. Von Pagéard erfahren wir, dass „Les secrets des sorciers noirs“ von Dim Delobsom Ende 1931 und „L’Empire du Mogho-Naba“ (1933) im Zuge der Reorganisation des sogenannten Gewohnheitsrechts (*justice coutumière*) für die Mossi des Zentralmassivs von der

³² Ranger bezieht sich hier auf Arbeiten von Roy Willis in Tanganyika (1968) und Wyatt MacGaffey in Bakongo (1970) (vgl. Ranger 2000: 251; 256).

³³ Vgl. Ifeka-Moller: 1975 zit. nach Ranger 2000: 258.

Kolonialverwaltung in Auftrag gegeben wurde (vgl. Pagéard 1969: 25). Ebenso wie „La femme mossi. Sa situation juridique“, das von Schwester Marie-André du Sacré-Cœur 1937 und 1938 publiziert wurde und zum „*Decret Mandel*“³⁴ 1939 geführt hat (ebd.: 26). Der einzige Versuch, der Kodifikation eines sogenannten Gewohnheitsrechtes (*droit coutumier*) der Mossi, der Text „*Coutumier juridique du cercle de Ouahigouya. Règles coutumières fixées par la commission ayant siégé à Ouahigouya du 19 août 1950*“, wurde 1950 von Inspektor R. Goutal durchgeführt und enthielt 87 Artikel, die sich mit Konflikten bezüglich Bräuchen, Landrecht, Erbfolge und Ehe in der Gegend von Yatenga beschäftigten (vgl. Pagéard 1969: 24f.).³⁵ Pagéard bezieht sich in seiner Arbeit überwiegend auf Aussagen von InformantInnen und seine eigene Arbeitspraxis als Magistrat (ebd.: 23–25). Die frühen Arbeiten zur rechtlichen kolonialen Situation der Mossi reihen sich in die von Ranger thematisierte Problematik ein. Die Begriffe „Tradition“, „traditionelles“ Recht und Gewohnheitsrecht können daher irreführend sein. Es liegt keine für alle Mossi Obervoltas/Burkina Fasos gültige, praktizierte oder verschriftlichte Form von sogenanntem Gewohnheits- oder „traditionellen“ Recht vor. Selbst die in der Arbeit Goutals beschriebenen Praktiken müssen von den vorkolonialen Bräuchen ebenso unterschieden werden wie von Praktiken in der Region Yatenga in den 1950er Jahren (ebd.: 25). Deswegen müssen Verweise auf ein sogenanntes Gewohnheitsrecht der Mossi mit derselben Vorsicht wie der „Traditions“-Begriff behandelt werden. Das gilt auch für die verwendete Literatur. Die frühen Arbeiten können nicht unkritisch als einfacher Schlüssel zur Erklärung und Interpretation der Ereignisse, welche die Datenbank aus den Zentren Delwendé und Paspanga liefert, dienen oder als eine unanfechtbare Dokumentation der veränderten Rechtsvorstellungen und Praktiken gelten. Der Begriff „Tradition“ und seine Anwendung in der Datenbank ebenso wie „Gewohnheitsrecht“ soll in dieser Arbeit als Legitimationsmittel für sich verändernde Praktiken verstanden werden, welches diese diskursiv in einer realen oder imaginierten Vergangenheit verortet und damit Macht ausübt. Da die Datenbank hier den Zugang zum Phänomen darstellt, ist der Erkenntnisrahmen mit ihren Grenzen abgesteckt und es kann keine allgemeine, die Situation von Frauen betreffende Vergangenheit Obervoltas/Burkina Fasos mit ihr nachgezeichnet werden.

³⁴ Zur Arbeit Schwester Marie-André du Sacré-Cœurs für die rechtliche Situation von Frauen in der Kolonie Obervolta siehe Katrin Langewiesche „Hors du cloître et dans le monde: Des Soeurs catholiques comme actrices transnationales“ (2012).

³⁵ Pagéard verweist zudem auf vier Monographien, die vom Generalgouvernement der Verwaltung von Ouagadougou und Ouahigouya in Auftrag gegeben wurden und juristische Aspekte behandeln: Pinchon und Carrier-Moulin für Ouagadougou und Noiret und Vadier für Ouahigouya. Die ersten befinden sich laut Pagéard in Dakar im Archiv des alten Generalgouvernements, die zwei letzten sind nur durch Zitationen bekannt (vgl. Pagéard 1969: 25).

Doch während der Verweis auf „Tradition“ ein wirkmächtiges Legitimationsinstrument darstellt, finden sich in den Ansätzen von Pagéard (1969; 1970) und Bonnet (1988) problematische Annahmen. Sie bedienen einen nicht unerheblichen Entwicklungsdiskurs, der sich im Verorten der Problematik in Armut und mangelnder medizinischer Versorgung zeigt und knüpfen an einem Diskurs über die Theorie der relativen Deprivation an.³⁶ Nicht nur entbindet dieser Ansatz, ähnlich der *family stress theory*³⁷ und dem *caregiver burden concept*,³⁸ die AkteurInnen ihrer Verantwortung und Handlungsmacht in Bezug auf Gewalt, er ist auch empirisch nicht haltbar, da weder Armut noch Krankheit zwangsläufig zu Gewalt führen müssen.³⁹ Fischers und Bopes Ansatz der sozialen Desintegration bedient letztlich auch einen unhaltbaren, reduktionistischen Entwicklungsdiskurs. Hier soll gerade Veränderung und Entwicklung die Dorfstrukturen aus einem Gleichgewicht gebracht haben und für moralischen Verfall und Gewalt verantwortlich sein (vgl. Fischer/Bope 1990: 128f.). Der zweite problematische Ansatz, wie bei Bonnet (1988) und Lallemand (1977; 1988) zu finden, ist der einseitige Fokus auf die Symbolik der „mangeuses d’âmes“-Vorstellungen und damit des Diskurses der gewaltausübenden, dominanten Gesellschaft (vgl. Green 2005: 3f.).⁴⁰ Der

³⁶ Die Theorie der relativen Deprivation geht auf den Soziologen Walter G. Runciman zurück, nach welcher subjektive Zufriedenheit oder Unzufriedenheit von Individuen innerhalb der Gesellschaft von ihrer jeweiligen Referenzgruppe abhängt. Runciman prägte damit die Diskussion um soziale Gerechtigkeit in den 1960er Jahren (vgl. Lipp 2014: 631f.). Deprivationstheoretische Ansätze haben ihre Ursprünge im 19. Jahrhundert und sich in verschiedenen Disziplinen unterschiedlich entwickelt (vgl. Becker 2002; Kailer 2011: 86). Seit den 1960ern und 1970er Jahren fand vor allem in der Kriminologie aber auch in anderen Sozial- und Geisteswissenschaften ein neomarxistisches politisches Programm Einzug in die Debatte, welches extremistische Positionen und Gewalt auf äußere soziale, politische und Umweltfaktoren zurückführte (vgl. Sparks 1980: 165; 167; Wiese 2016: 15). „The discontent arising from relative deprivation has been used to explain radical politics (whether of the left or the right), messianic religions, the rise of social movements, industrial disputes and the whole plethora of crime and deviance.“ (vgl. Young o.J.). Kritik kam besonders von feministischer Seite, da Frauen gleichfalls von Deprivation betroffen sind, jedoch nicht in gleich hohem Maße durch Kriminalität, vor allem Diebstahl auffallen (vgl. DeKeseredy 2011: 42).

³⁷ Adinkrah definiert diese Theorie wie folgt: „[A] widely accepted perspective of explaining elder victimization, suggests that providing care for an elderly person produces tensions within the family and frustrations for the individual caregiver. According to the theory, the time and financial investment in providing care for elderly persons may lead to economic hardship, frequent interruptions of privacy, and other stresses that may cause the caregiver to feel resentment toward the elderly person.“ (Adinkrah 2015: 278f.).

³⁸ “[S]ocial gerontologists Morgan and Kunkel (1998:245) define caregiver burden as the ‘degree of strain reflecting lower life satisfaction, depression, and a decline in health among care providers to dependent relatives and friends.’“ (Adinkrah 2015: 278).

³⁹ Der Kriminologe der Neuen Schule, Hans-Joachim Schneider, hat ausgeführt, warum sich die moderne Kriminologie im deutschsprachigen Raum vom Deprivationsansatz auch in Bezug auf Gewalt in der Familie distanziert: Die ökonomische Deprivationstheorie, die besagt, dass die Hauptursache für Gewalt in der Familie sozioökonomische Mangelsituationen und Druckphänomene zur Ursache haben, sei empirisch nicht haltbar (vgl. Schneider 2001:214f.). Die Theorie beruhe auf bekanntgewordenen Fällen aus Familien der Unterschicht. Durch Dunkelfeldstudien sei jedoch gezeigt worden, dass innerfamiliäre Gewalt in allen Schichten auftauche, jedoch nicht im selben Ausmaß bekannt wird. Durch die Theorie kann nicht geklärt werden, warum nicht in allen armen Familien Gewalt auftritt, jedoch auch in ökonomisch besser gestellten Familien zu finden ist (ebd.).

⁴⁰ Beispiele für diesen Ansatz lassen sich auch bei Quaretta (2017) und Ekholm Friedman (2011) finden, die zu Anschuldigungen von „Hexerei“ gegen Kinder in der Demokratischen Republik Kongo geforscht haben.

Legitimationsfunktion des Diskurses wird dabei nicht ausreichend Rechnung getragen: „It is the normativity of witchcraft, not witchcraft itself, which has negative impacts [...]“ (ebd.: 4).

In der vorliegenden Arbeit soll gezeigt werden, dass durch das mit einer spezifischen Historizität aufgeladene Konzept von „Hexerei“, Praxis und Diskurs der Gewalt an Frauen in Burkina Faso verschleiert werden. Hier soll der Fokus auf genderspezifischer Gewalt in einem modernen Staat liegen und damit aufgezeigt werden, dass es sich um ein modernes Phänomen auf Basis einer frauenfeindlichen Ideologie und Gesellschaft handelt. Die Auseinandersetzung mit den Strukturen und Dynamiken sowie dem Bündel an relevanten Faktoren, die zu den unterschiedlichen Formen von Gewalt an Frauen führen, wird zeigen, dass es nicht der „Aberglaube“, die Vorstellungswelt oder eine „Tradition“ ist, die es primär zu untersuchen gilt, sondern die Praxis der Gewalt, zu der eine entsprechende Ideologie gehört. Die Ausführung letzterer ist jedoch nicht Teil dieser Arbeit. Schließlich soll es der zweite theoretische und methodische Ansatz, die Anwendung der Foucaultschen Konzepte von Gouvernamentalität und Sicherheitsdispositiv ermöglichen, das Phänomen der Vertreibungen als *Sweba* in Burkina Faso als ein modernes zu analysieren.

2.4 Ein modernes Phänomen: Gouvernamentalität und Sicherheitsdispositiv

Foucaults Konzepte über Gouvernamentalität⁴¹ und Sicherheitsdispositive erlauben eine Analyse, die der Gesellschaft in Burkina Faso und dem Phänomen der Exklusion von Frauen als *Sweba* weder Gleichzeitigkeit noch Gleichwertigkeit mit westlichen Gesellschaften abspricht noch eine Vergleichbarkeit mit dem europäischen Spätmittelalter bzw. der frühen Neuzeit aufzwingt. Denn die in den Zentren entstandene (halb-)staatliche Datenbank über die Frauen stellt eine quantitative Form von Wissen über ein soziales Phänomen dar, dessen Entstehung charakteristisch für Bevölkerungsdiskurse moderner Staaten ist und somit einer modernen Gouvernamentalität entsprechen. Zum anderen lässt sich aufzeigen, dass die Zentren seit ihrer Entstehung unterschiedliche Aspekte des Sicherheitsdispositivs einnahmen. Frauen, die als *Sweba* vertrieben wurden, wurden ebenso in den Zentren versorgt, wie Bedürftige, BettlerInnen, Obdachlose, Versehrte, Kriminelle und Menschen mit Behinderung. Dadurch

⁴¹ Das Konzept der Gouvernamentalität (*gouvernementalité*) leitet sich vom französischen Adjektiv *gouvernemental* (deutsch: die Regierung betreffend) ab und stand ursprünglich in einem semiologischen Kontext, von welchem Foucault es jedoch trennte (vgl. Lemke 2008: 13).

wird deutlich, dass sich die Vertreibung von Frauen als *Sweba* in den Kontext von Ursachen für Armut und Obdachlosigkeit von Frauen einreicht.

Den Begriff der Gouvernamentalität rückte Foucault in seinen Vorlesungen am *Collège de France* von 1978 und 1979 ins Zentrum und verwies mit ihm auf „unterschiedliche Handlungsformen und Praxisfelder, die in vielfältiger Weise auf die Lenkung und Leitung von Individuen und Kollektiven zielen“ (Foucault 2005p: 116 zit. nach Lemke 2008: 13).

„Ich verstehe unter ‚Gouvernamentalität‘ die aus den Institutionen, den Vorgängen, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken gebildete Gesamtheit, welche es erlauben, diese recht spezifische, wenn auch sehr komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptzielscheibe die Bevölkerung, als wichtigste Wissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat. Zweitens verstehe ich unter ‚Gouvernamentalität‘ die Tendenz oder Kraftlinie, die im gesamten Abendland unablässig und seit sehr langer Zeit zur Vorrangstellung dieses Machttypus geführt hat, den man über alle anderen hinaus die ‚Regierung‘ nennen kann: Souveränität, Disziplin, und die einerseits die Entwicklung einer ganzen Serie spezifischer Regierungsapparate [und andererseits] die Entwicklung einer ganzen Serie von Wissensarten nach sich gezogen hat. Schließlich denke ich, dass man unter ‚Gouvernamentalität‘ den Vorgang oder vielmehr das Ergebnis des Vorgangs verstehen sollte, durch den der mittelalterliche Staat der Gerichtsbarkeit, der im 15. und 16. Jahrhundert zum Verwaltungsapparat wurde, sich nach und nach ‚gouvernementalisiert‘ hat.“ (Foucault 2006: 162f.).

Es handelt sich also um eine institutionelle, diskursive und strategische Bedingung für die Ausübung der Regierungsmacht und gleichzeitig eine historische Tendenz, welche sich die Regierungsmacht gegenüber Souveränität und Disziplin durchsetzen ließ und drittens, um ein Charakteristikum und eine Eigenschaft des modernen, bürokratisierten Staates (vgl. Purtschert et al. 2008: 13). Foucault spricht dem Begriff eine „Scharnierfunktion“ zu, die es ermöglicht eine laut ihm „notwendige Kritik am gängigen Verständnis von Macht“ (Foucault 2005b: 259 zit. nach Lemke 2008: 13) zu vollziehen. Die mit Gouvernamentalität ausgedrückte Problematik des Regierens vermittelt zwischen Subjektivität und Macht und ermöglicht zweierlei. Zum einen wird eine Untersuchung dessen möglich, wie sich Herrschaftstechniken mit „Praktiken des Selbst“ (2005c: 889 zit. nach Lemke 2008: 13) verbinden und wie sich Formen politischer Regierung auf Techniken des „Sich-selbst-Regierens“ beziehen (ebd.). Zum anderen ermöglicht er eine systematische Untersuchung der engen Beziehung zwischen Wissensformen und Machttechniken (ebd.).

Sicherheitsdispositive⁴² sind das wesentliche technische Instrument der Gouvernamentalität (vgl. Purtschert et al. 2008: 11f.). Sicherheit ist für den gouvernementalen Staat konstitutiv und

⁴² Foucault gab folgende Definition für Dispositiv: “What I’m trying to pick out with this term is, firstly, a thoroughly heterogenous ensemble consisting of discourses, institutions, architectural forms, regulatory

Sicherheitsdispositive haben Bevölkerung als Ziel und Interventionsobjekt (ebd.: 13). Foucault definiert Sicherheit verschieden als Mechanismus, Technik oder Technologie, Taktik, als Dispositiv und als Typus der Macht (ebd.). Mit Entstehung einer neuen, liberalen Regierungskunst ab Mitte des 18. Jahrhunderts etablierten sich auch neue Formen der Macht, die Foucault von dem Recht der Souveränität und den Disziplinartechnologien unterscheidet. Mit den liberalen Freiheiten entstanden auch Dispositive der Sicherheit (vgl. Lemke 1997: 184). Regierung als Machttypus wurde mit Sicherheitsdispositiven als Machttechniken zur vorherrschenden Machtform der Moderne (vgl. Purtschert et al. 2008: 13). Sicherheitsdispositive haben quantifizierende Techniken wie Statistik, Räume und Tabellen zur Grundlage, um Bevölkerung zu beobachten und darzustellen. Damit normalisieren sie und versuchen nicht etwa wie die Disziplin, regulierend einzugreifen (vgl. Foucault 2006: 90–92, 95, 102, 104, 115; Link 2009: 360.). Sicherheitsdispositive versuchen mit der Realität zu arbeiten. Das Sicherheitsdispositiv geht von der Realität selbst als Norm aus, anstatt sie an einer Norm auszurichten und nimmt keine absolute Grenzziehung zwischen Erlaubtem und Verbotenem vor (vgl. Lemke 1997: 189.). Es richtet sich durchaus auf Kriminalität und soll die öffentliche Ordnung und Sicherheit garantieren (vgl. Foucault 2006: 143, 468), ohne ein Disziplinarstaat zu sein, der die liberale Ökonomie hindert (vgl. Foucault 2006: 77ff.). Die Umsetzung des Sicherheitsdispositivs war und ist immer noch in erster Linie eine polizeiliche Angelegenheit. Vagabundage, Betteln und der damit von Staatswegen gesehene Kontext von Raub und Diebstahl stand seit der Entstehung des Sicherheitsdispositivs in seinem Fokus (vgl. Foucault 2006: 467f.; 481f.). Doch für den Erhalt der öffentlichen Ordnung und Sicherheit waren nicht ausschließlich repressive Mittel vorgesehen, sondern auch die Fürsorge und Versicherungen. Außerdem wurden nicht alle Armen, die der Sicherheitsdiskurs in die Nähe von Kriminalität rückte, von der Polizei kontrolliert und bestraft, denn das würde die Wirtschaft hemmen (Foucault 2006: 18, 481f.). Wie sich später zeigen wird, sind und waren die Zentren

decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophical, moral and philanthropic propositions – in short, the said as much as the unsaid. Such are the elements of the apparatus. The apparatus itself is the system of relations that can be established between these elements. Secondly, what I am trying to identify in this apparatus is precisely the nature of the connection that can exist between these heterogeneous elements. Thus, a particular discourse can figure at one time as the program of an institution, and at another it can function as a means of justifying or masking a practice which itself remains silent, or as a secondary reinterpretation of this practice, opening out for it a new field of rationality. In short, between these elements, whether discursive or non-discursive, there is a sort of interplay of shifts of position and modifications of function which can also vary very widely. Thirdly, I understand by the term ‘apparatus’ a sort of – shall we say – formation which has as its major function at a given historical moment that of responding to an *urgent need*. The apparatus thus has a dominant strategic function. This may have been, for example, the assimilation of a floating population found to be burdensome for an essentially mercantilist economy: there was a strategic imperative acting here as the matrix for an apparatus which gradually undertook the control or subjection of madness, sexual illness and neurosis.” (Foucault 1980: 194f.).

Delwendé und Paspanga seit ihrer Entstehung Teil des Sicherheitsdispositivs in Obervolta/Burkina Faso.

Ein weiteres Konzept, welches von den Zentren Delwendé und Paspanga abgegrenzt werden muss, trotzdem es oft mit Gouvernamentalität im selben Atemzug erwähnt wird, ist das der Biopolitik. Wie auch der Begriff der Gouvernamentalität stammt der der Biopolitik ebenfalls nicht von Foucault selbst, sondern wurde von ihm in Abgrenzung zum in den 1960er Jahren aufkommenden *biopolitics*-Forschungsfeld geprägt, welches davon ausging, dass politisches Handeln auf fundamentalen biologischen Gesetzmäßigkeiten beruhte (Lemke 2008: 14).⁴³ Foucault rekonstruiert in Abgrenzung dazu einen historischen Prozess, der aufzeigt, dass Politik nicht immer Biopolitik war. Erst mit der Moderne taucht das Leben als politischer Einsatz auf. Biopolitik ist damit für Foucault eine spezifisch moderne Form der Macht (ebd.). Biopolitik bezieht sich auf Bevölkerung als Gesamtheit. Das Ziel der Biopolitik ist es, Leben zu optimieren, nicht zu disziplinieren, sondern es hin zu einer bestimmten Norm zu regulieren. Weil das aber bei den Zentren Paspanga und Delwendé nicht der Fall ist, handelt es sich bei den Maßnahmen der *Action Sociale* und des Ordens der Weißen Schwestern um Sicherheitsdispositive und nicht um Biopolitik. Weder dienen die Zentren der Vertreibung noch werden die Frauen aus den Dörfern mittels einer staatlichen Organisation vertrieben. Die staatlichen Organisationen produzieren *kein* Leben und *keinen* Tod, wie das mit dem Spektrum biopolitischer Maßnahmen möglich ist (Foucault 2001: 302f.). Es sind keine eugenischen Programme und es sind keine Disziplinierungen von „Anormalen“ oder „Wahnsinnigen“. Die Zentren sind eine intendierte Reaktion auf die Phänomene Armut und Obdachlosigkeit und unvorhergesehen eine Ad-hoc-Reaktion auf Vertreibungen als *Sweba* in der Bevölkerung. Sie dienen dem Erhalt der öffentlichen Ordnung und Sicherheit – im polizeilichen, sozialen und medizinischen Sinne durch Obsorge und Pflege. Damit sind sie ein Teil des Sicherheitsdispositivs in Burkina Faso.

Die beiden Zentren, die hinter der Datenbank stehen, haben unterschiedliche Ursprünge und im Laufe der letzten Jahrzehnte einige Veränderungen erfahren. Delwendé wurde 1965 eröffnet und 1983 an die katholische Mission übergeben, den Namen erhielt es 1989 (vgl. URL 5). Zu Beginn bestand es aus einer nach der Unabhängigkeit von der Regierung zur Verfügung gestellten Garage, doch das Areal wurde aufgrund des ständig wachsenden Zustroms an

⁴³ Lemke führt an, dass Foucault den Begriff Biopolitik ursprünglich von den deutschen Rassenhygienikern Karl Binding, Eberhard Dennert und Edward Hahn übernahm, die ihn in den 1920er einführten und verweist dafür auf Roberto Esposito (vgl. Lemke 2008: 13). Esposito gibt wiederum an, dass der Begriff Biopolitik das erste Mal von dem Schweden Rudolph Kjellén 1905 verwendet wurde (vgl. Esposito 2008: 16).

Hilfesuchenden bald vergrößert (vgl. Fischer/Bope 1990: 125).⁴⁴ Die vorliegende Literatur lässt darauf schließen, dass in den ersten Jahrzehnten noch kein Schwerpunkt auf Frauen lag, die als *Sweba* vertrieben wurden, sondern in den Zentren allgemein Bedürftige versorgt wurden (ebd.). Die Regierungszeit Thomas Sankaras (1983–1987) stellte eine Veränderung im Aufgabenbereich der Zentren dar. Unter Sankaras sozialistischer Militärdiktatur wurde Betteln verboten und Armut damit kriminalisiert. Unter seiner Regierung wurde nicht nur Delwendé der Leitung der Kirche übergeben, sondern auch das Zentrum Paspanga 1985 vom *Ministère de L'Essor et de la Solidarité Nationale*, dem damaligen *Ministère de l'Action Sociale et de la Solidarité Nationale* gegründet und, wie alle anderen Einrichtungen, mit der Aufgabe versehen, gegen Betteln und Obdachlosigkeit zu kämpfen (vgl. Ouedraogo 2002: 15). Damit waren die Zentren in den 1980er Jahren Teil jenes Aspekts des Sicherheitsdispositivs, BettlerInnen einzuschließen und Vagabundage zu kriminalisieren. Das sind Charakteristika eines modernen Staates.

Die Zentren wurden tagsüber zu einem Aufenthaltsort von BettlerInnen, nachts schiefen sie bei sich „zu Hause“ (ebd.). Die Personen, die zu Beginn in Paspanga untergebracht wurden, waren gebrechliche und Menschen mit Behinderung. Nach Sankaras Ermordung und der Machtübernahme von Blaise Comaporé wurden das Zentrum in Paspanga und die übrigen im Land geschlossen und die Menschen befanden sich wieder auf der Straße (vgl. Veser 2005). Ob Delwendé ebenfalls seine Aktivitäten einstellte, ist nicht sicher. Von Irmgard Fischer und Lobo Bope liegt ein Bericht über Delwendé, dem damaligen *Centre des Mouvement ATD (Aide à Toute Détresse – Hilfe für jede Not)*⁴⁵ von 1990 vor (vgl. Fischer/Bope 1990). Darin wird angegeben, dass es Unterstützung vom Staat, der Stadt und karitativen Organisationen erhielt und von einer kanadischen Ordensschwester der Weißen Schwestern geleitet wurde (ebd.: 125):

„Der heutige Zweck der Anlage besteht darin, in Not geratenen, vorwiegend älteren Menschen, die aus irgendeinem Grund am Rand der Gesellschaft leben, eine Zuflucht zu bieten. [...] Derzeit leben im ‚Centre‘ ca. 200 Frauen und 47 Männer. Das größte Problem sind die Männer. Bei ihnen handelt es sich häufig um Geistesgestörte, manche sind Epileptiker, oder durch überstandene Lepra Verkrüppelte. Und auch Haftentlassene sind darunter. Sie werden oft von der Polizei aufgelesen und ins ‚Centre‘ gebracht. Häufig ist eine Gefängnisstrafe die Ursache

⁴⁴ Dass es sich bei dem von Fischer und Bope beschriebenen Zentrum um das spätere Delwendé handelt, geht zum einen aus der Beschreibung des Hofes und der Leitung hervor, zum anderen gibt de Boissezon die Adresse des Zentrums an, die mit Delwendé übereinstimmt: „À Tanghin, banlieue d’Ouagadougou, près du Lac Numéro 2, ‚ATD Quart-monde‘ avait un refuge pour ces femmes rejetées.“ (de Boissezon 2010: 48). „In Tanghin, einem Vorort von Ouagadougou, nahe [Stau]see Nummer 2, hatte ‚ATD Quart Monde‘ einen Zufluchtsort für diese zurückgewiesenen Frauen.“ [Übersetzung der Autorin].

⁴⁵ Der Verein *ATD Quart Monde* wurde 1956 vom französischen Priester Joseph Wresinski gegründet und hat einen Schwerpunkt in der freiwilligen Arbeit mit von sozialer Exklusion und extremer Armut betroffenen Menschen weltweit (vgl. URL 21). Seit den 1980er Jahren engagiert sich *ATD Quart Monde* im späteren Zentrum Delwendé für die BewohnerInnen (vgl. URL 22).

für den Ausschluß aus der Gemeinschaft. Die Männer sind völlig hilflos, da sie auf Grund der Arbeitsteilung in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft nicht gelernt haben, sich selbst zu versorgen. [...] Ein Großteil der Frauen kommt aus eigenem Antrieb, manche legen mehrere Tagesreisen zurück, um hierher zu gelangen. Die Kunde von der Existenz einer solchen Zufluchtsstätte hat sie durch Mundpropaganda erreicht. [...] Manche Frauen, die Zuflucht fanden, wurden aus ihrem Dorf verstoßen, weil man von ihnen annahm, sie seien ‚Mangeuse d’âmes‘, also Seelenfresserinnen – oder nach unserem europäischen Wortverständnis Hexen (Zauberinnen).“ (Fischer/Bope 1990: 126f.).

Noch zu Beginn der 1990er Jahre beherbergte das spätere Delwendé bedürftige, arme, kranke, behinderte und kriminelle Männer und Frauen am Rand der Gesellschaft. Dass die Ursachen für Obdachlosigkeit und Armut bei Männern und Frauen unterschiedlich sind, wird in dem Bericht deutlich. Während Männer bedürftig sind, weil sie durch die soziale Isolation aufgrund ihrer Krankheit, Versehrtheit oder von Kriminalität nicht auf die Arbeit und Versorgung durch Frauen zurückgreifen können, suchen Frauen Schutz (ebd.: 130). Frauen, die als *Sweba* vertrieben wurden, stellten hier noch eine kleinere, untergeordnete Gruppe dar. Das änderte sich erst in den Folgejahren. Ouedraogo erwähnt einen Regierungsbericht vom Februar 1995, nach welchem das „centre DELWENDE de Tanghin“ 352 Frauen beherbergte, die als „sorcieres ou ‚mangeuses d’âmes““ beschuldigt worden waren (vgl. Ouedraogo 2002: 10).

Während kritisiert wurde, dass Foucaults Konzepte von Gouvernementalität und Biopolitik in der Rezeption oft aus dem spezifischen historischen Untersuchungszusammenhang herausgelöst wurden, aus welchen heraus Foucault sie entwickelte, nämlich Wahnsinn, Delinquenz und Sexualität (vgl. Lemke 2008: 16) Rassismus und Eugenik (vgl. Foucault 2001: 302f.), soll hier darauf hingewiesen werden, dass der Forschungsgegenstand der Vertreibungen als *Sweba* in Obervolta/Burkina Faso auf diskursiver Ebene mit eben diesen Themen Wahnsinn, Delinquenz und Sexualität in Verbindung gebracht wird. Eine umfassende Analyse der Entwicklung dieser Themen in Obervolta/Burkina Faso in Verbindung mit Foucaults Konzepten bleibt ein Forschungsdesiderat. Wichtig für den Kontext der Zentren in Ouagadougou ist, dass Foucault darauf hingewiesen hat, dass Vagabundage und Betteln im 19. Jahrhundert im zentralen Fokus der Polizei und damit des Sicherheitsdispositivs standen (vgl. Foucault 1973: 90–92; Foucault 1994: 96–98; Foucault 2006: 143, 161f., 468). Betteln und Obdachlosigkeit sind eben jene Themen, die einerseits für den Großteil der als *Sweba* vertriebenen Frauen zur sozialen Realität werden als auch die Tätigkeitsfelder, für welche die Auffangzentren eingerichtet wurden.

Die Zentren blieben Teil des Sicherheitsdispositivs: BewohnerInnen wurden in der Regierungszeit Sankaras interniert, danach war der Aufenthalt im Zentrum freiwillig und die

Versorgung und internen Abläufe von den BewohnerInnen bauten von da an auf Selbstorganisation (ebd.: Fischer/Bope 1990: 125f.). Die als *Sweba* vertriebenen Frauen scheinen 1990 noch eine Minderheit innerhalb des Zentrums Delwendé auszumachen und der Missionsauftrag des Zentrums wird nur am Rand erwähnt:

„Im Centre entstand trotz unterschiedlicher Herkunft eine starke solidarische Bindung zwischen den Frauen. [...] Es war uns aber kaum möglich festzustellen, ob und inwieweit auch die ‚Mangeuses d’âmes‘ im ‚Centre des Mouvement ATD‘ tatsächlich aufgenommen sind, oder ob sie gefürchtete Außenseiterinnen bleiben, ob christliche Einflüsse ihnen neben einer gewissen Sicherheit der Existenz auch soziale Kontakte gewähren oder die Solidarität aller Ausgestoßenen diese Probleme unwesentlich werden läßt.“ (ebd.: 130).

Ab wann sich der Schwerpunkt der Arbeit Delwendés von Bedürftigen allgemein auf Frauen, die als *Sweba* beschuldigt wurden, veränderte, lässt sich auf den Zeitraum zwischen 1990 und 1994 eingrenzen. Tatsache ist, dass auch im Untersuchungszeitraum 2008/2009 noch Frauen in Delwendé lebten, die nicht als *Sweba* vertrieben worden waren. Erst 1994 wurde das Zentrum in Paspanga wiedereröffnet und aufgrund der Nachfrage für die dauerhafte Unterbringung von als *Sweba* vertriebenen Frauen bestimmt (vgl. Ouedraogo 2002: 15). Die Reaktion der Regierung Obervoltas/Burkina Fasos auf Vertreibungen als *Sweba* ist damit modern: Es wird registriert und Wissen in Form von Daten über die Frauen gesammelt, aus welchen Statistiken erstellt werden können.⁴⁶ Leben wird erhalten und verwaltet (vgl. Fischer/Bope 1990; Ouedraogo 2002), nicht diszipliniert.

Für die Anwendung der Konzepte Foucaults ist es relevant, dass es sich bei Obervolta/Burkina Faso um einen postkolonialen, ab den 1990er Jahren neoliberalen Staat handelt. Zwar ist die koloniale Vergangenheit Burkina Fasos nicht Thema der vorliegenden Arbeit, da sowohl das *Sweba*-Phänomen als auch die Zentren erst nach der Unabhängigkeit entstanden. Doch die Strukturen, welche für das Phänomen relevant sind, die katholische Mission, Sicherheitsdispositive und Gouvernamentalität, gab es schon vor der Unabhängigkeit. Das trägt wiederum zu wesentlichen Konsequenzen bei, auf die hier nur kurz eingegangen werden kann. Sicherheitsdispositive, Gouvernamentalität und Biopolitik wurden durch Kolonialismus eingeführt (vgl. Kargougou 1995: 345f.; Marx 2004: 166f.; Rüter 2017: 145–149). Aus dieser Perspektive bereitete Biopolitik die Grundlage für unterschiedliche Formen von Rassismus. Im Zuge des Kolonialismus etablierten sich neue patriarchale Strukturen und Institutionen, wie katholische und evangelische Missionen (vgl. Langewiesche 2003: 168), aber auch der Kolonialstaat selbst. Indem diese eine Reihe von Institutionen, von der Kindererziehung zur

⁴⁶ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Sozialfürsorge und Schulbildung einführen (vgl. Marx 2004: 97), wurde das Familienoberhaupt zum Teil als patriarchale Instanz zurückgedrängt und ließ an seine Stelle erst die Kolonialherrschaft und dann den unabhängigen Staat Obervolta/Burkina Faso rücken. Die teilweise erfolgte Etablierung von BürgerInnenrechten (dem Recht auf einen Zugang zur Gesundheitsversorgung, Bildung und Arbeit) erfolgte durch Gouvernamentalität. Postkoloniale Regierungen sehen sich mit dem Konflikt konfrontiert, dass diese Prinzipien durch Kolonialismus eingeführt und gegen die eigenen, bereits bestehenden Prinzipien und Rechte durchgesetzt wurden, indem letztere abgewertet, verändernd beeinflusst und festgeschrieben wurden oder auch abgeschafft werden sollten (vgl. Marx 2004: 167). Davon betroffen waren Konzepte von Gesellschaft, Familie, die Rolle von Religion, Männlichkeit und Rechte von Frauen und Kindern, um nur einige wenige zu nennen (vgl. Ziegler 1993: 296f.; Dore-Audibert 1995: 413f.; Ranger 2000: 254–8; Marx 2004: 167; Rüter 2017: 148f.). Zusätzlich hat die Kolonialherrschaft staatliche Institutionen eingeführt, um die Kolonialiserten zu beherrschen und nicht nur nie alle Modalitäten umgesetzt, besonders wenn es um BürgerInnenrechte ging (vgl. Kargougou 1995: 343, 346; Marx 2004: 166f.), sondern auch AfrikanerInnen eine vollständige politische Teilhabe verwehrt (vgl. Marx 2004: 166; Giblin 2005 zit. nach Rüter 2017: 145). Das patriarchale Familienoberhaupt wurde nicht wie in Teilen Europas und einigen westlichen Ländern (wenngleich erst in neuester Zeit) zur Gänze vom Staat zurückgedrängt (vgl. Donzelot 1980: 10f.; 53f.) und postkoloniale Regierungen wie die Obervoltas/Burkina Fasos müssen sowohl mit modernem Recht als auch dem regieren, was als sogenanntem Gewohnheitsrecht oder „traditionellem“ Recht in der Kolonialzeit etabliert wurde (vgl. Sepp 1991: 58; Hochet 2014: 13). Für Obervolta/Burkina Faso ist eine der daraus resultierenden Konsequenzen das Fehlen von Regierungsmacht und Sicherheit für Frauen in ländlichen Gegenden (vgl. URL 17; Hochet 2014: 5–11) und ein Legitimationsdiskurs, der (vermeintlich) präkolonialen, „Traditionen“ anführt (vgl. Ranger 2000: 254–158).⁴⁷ Exekutive und Judikative können ihre Macht nicht oder nicht ausreichend ausüben (vgl. Hochet 2014: 5–11). Für die als *Sweba* aus patriarchalen Dorfgesellschaften vertriebenen Frauen bieten staatliche Strukturen, wie die *Action Sociale*, Gendarmerie und Polizei und Einrichtungen der katholischen Mission, die nicht nur ihrerseits Teile des Sicherheitsdispositivs, sondern auch patriarchale Strukturen sind, nichtsdestotrotz Schutz vor ihrer Herkunftsgesellschaft in urbanen Zentren.⁴⁸ Der unabhängige Staat Obervolta/Burkina Faso und die katholische Kirche stellen (patriarchale) Gegenpole zu den ebenfalls, aber anders patriarchalen Dorfstrukturen der Mossi dar. Der

⁴⁷ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

⁴⁸ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Diskurs, der über die fehlende Regierungsmacht (vgl. URL 13; 15) entsteht, ist wiederum Teil jenes Sicherheitsdiskurses, welcher von NGOs genutzt werden kann, um die Situation von Frauen außerhalb der Städte zu kritisieren.

Gleichzeitig wird die soziale Exklusion von Frauen als *Sweba* durch die Zentren in einen spezifischen Sicherheitskontext gestellt. Denn während der öffentliche Diskurs die Frauen als Mörderinnen kriminalisiert und die Gewalt an ihnen legitimiert oder ignoriert (vgl. URL 2; 13), versuchen die Zentren die Frauen als Opfer zu positionieren, ohne dabei jedoch die TäterInnen ihrerseits zu kriminalisieren (vgl. URL 2; 25). Die Registrierungsdaten in den Zentren vermuten im Gegenteil eine Korrelation zwischen der sozialen Exklusion und der Reproduktion (die Frauen hätten nicht genug oder keine lebenden Kinder, wird argumentiert), womit die Verantwortung für die Vertreibung zumindest teilweise bei den Frauen gesucht wird (vgl. Bonnet 1988: 99; Ouedraogo 2002: 49).⁴⁹ Die Zentren beeinflussen damit den Sicherheitsdiskurs, während die Rolle des Staates ambivalent bleibt, weil er einerseits die Frauen in den Zentren versorgt und ihnen Schutz bietet, auf der anderen Seite jedoch keine oder bei weitem nicht ausreichende Maßnahmen ergreift, weitere Vertreibungen zu verhindern (vgl. URL 24).

In der vorliegenden Arbeit ist der Zugang zum Phänomen von Frauen, die in Burkina Faso als *Sweba* vertrieben werden auf theoretischer Ebene von zwei Ansätzen geprägt. Zum einen soll eine eindeutige Positionierung vorgenommen werden, indem von genderspezifischer Gewalt an Frauen aufgrund einer frauenfeindlichen Ideologie, dem *Sweba*-Stigma, ausgegangen wird und ihre Opferschaft sowie die Praxis, Strukturen und Dynamiken, die sie in die Obdachlosigkeit und Bedürftigkeit bringen, damit im Zentrum stehen. Auf einer zweiten Ebene soll der Gefahr, in afrika-stereotypen Narrativen von mangelnder materieller oder geistiger Entwicklung verhaftet zu bleiben oder aber das Phänomen an einer europaspezifischen „Hexerei“-Geschichte der Frühen Neuzeit zu messen, begegnet werden, indem die Konzepte von Gouvernamentalität und Sicherheitsdispositiv verwendet werden, mit welchen die verwendete Datenbank als Produkt und Reaktion eines modernen, postkolonialen und neoliberalen Staates auf ein modernes Gewaltphänomen verstanden werden kann.

⁴⁹ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

3 Forschungszugang, Daten und Methode

Die Wahl der Methoden für die vorliegende Arbeit wurde an den Möglichkeiten und Erfordernissen aus der Datenbank Erkenntnisse über die Vertreibung von Frauen als *Sweba* zu gewinnen ausgelegt. Daraus ergaben sich drei wesentliche Aspekte, die im Folgenden vorgestellt werden: Die Offenlegung und das Transparentmachen des eigenen Forschungszugangs und Forschungsinteresses (vgl. Althoff et al. 2017: 60), die kritische Reflexion des Entstehungskontexts und des daraus resultierenden Aufbaus der Datenbank, auf welchen bereits im letzten Kapitel eingegangen wurde, sowie der Daten selbst und die Analyse und Auswertung der Datenbank.

Der Entschluss, über die Vertreibung von Frauen als *Sweba* in Burkina Faso zu schreiben, fiel im Herbst 2008 während eines einjährigen Freiwilligendienstes bei dem Frauenrechtsverein Woo-Laa (vgl. URL 3)⁵⁰ in Ouagadougou. Meine Arbeit für den Verein bestand darin, eine Datenbank über die Vertreibung der Frauen zu erstellen. Diese Datenbank bildet die Basis für die vorliegende Arbeit. Von August 2008 bis September 2009 pflegte ich die Daten der zwei größten Auffangzentren in Burkina Faso, Delwendé und Cour de Solidarité du Secteur Douze de Paspanga (Paspanga) in eine Datenbank ein, organisierte die Vervollständigung der Karteien in Paspanga und führte Interviews mit Angehörigen, leitenden Schwestern kleinerer Zentren auf dem Land, Bürgermeister*innen von betroffenen Kleinstädten und Sozialarbeiter*innen.⁵¹ Daneben arbeitete ich an Sensibilisierungskampagnen auf dem Land und Projektanträgen für die Finanzierung von Ausbildungskursen für die Frauen in den Auffangzentren mit und assistierte Vereinslehrern bei Alphabetisierungskursen für Frauen in Delwendé. Während des Einpflegens der Daten war ich täglich mehrere Stunden in den Zentren anwesend.

Die ausgewerteten Daten wurden im Zuge der Registrierung der Frauen erhoben, die in den Zentren Delwendé⁵² und Paspanga,⁵³ in Ouagadougou zwischen 1965 und August 2009 Schutz

⁵⁰ Von August 2008 bis August 2009 war ich mit dem Erstellen der Datenbank des Vereins Woo-Laa beauftragt. Ich habe die Erlaubnis die aufgearbeiteten Daten für meine Masterarbeit zu verwenden.

⁵¹ Diese Interviews fanden nicht Eingang in die Datenbank. In der Datenbank enthalten sind ausschließlich die Registrierungskarteien der Zentren Delwendé und Paspanga. Die Herkunftsorte der Frauen wurden von mir anschließend auf die richtige Zuordnung zu Departements und Provinzen überprüft und gegebenenfalls ergänzt.

⁵² Der Orden der Weißen Schwestern (*Sœurs Blanches*) gibt 1965 als Gründungsjahr für das Zentrum an (vgl. URL 2). Die Verwaltung des Zentrums wurde 1983 an die katholische Mission übergeben (vgl. URL 5).

⁵³ Paspanga wurde 1985 vom *Ministère de L'Essor et de la Solidarité Nationale*, dem damaligen *Ministère de l'Action Sociale et de la Solidarité Nationale* gegründet und hatte, wie oben bereits erwähnt, die Aufgabe gegen Betteln und Obdachlosigkeit zu kämpfen, indem Bettler*innen ein täglicher Aufenthalt ermöglicht wurde (vgl. Ouedraogo 2002:15).

gesucht hatten.⁵⁴ Sie enthalten Informationen zu 745 Frauen.⁵⁵ Delwendé wird vom katholischen Orden der Missionsschwestern unserer Lieben Frau von Afrika (*Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, SMNDA) (URL 6; URL 7), die auch als *Sœurs Blanches* (Weiße Schwestern) bekannt sind, geleitet und finanziert.⁵⁶ Paspanga untersteht direkt dem Sozialministerium, *Ministère de l'Action Sociale et de la Solidarité Nationale*, MASSN (Ministerium für soziale Aktion und nationale Solidarität) (URL 8). Beide Zentren sammeln die Daten als Teil ihrer administrativen Aufgaben. Die verwendete Datenbank wurde im Auftrag des Frauenrechtsvereins Woo-Laa auf Basis dieser Daten 2008/2009 von mir erstellt. Frauen, die in anderen Zentren aufgenommen wurden, die von ihren Familien versorgt wurden oder keine Form von Fürsorge erhielten, sich woanders niederließen oder starben, konnten infolgedessen in dieser Datenbank nicht erfasst werden.⁵⁷ Die Daten geben Informationen wieder, die von SozialarbeiterInnen und Missionsbeauftragten registriert worden waren. Damit stellen die SozialarbeiterInnen, die Missionsschwestern und die Verwaltungsbehörden, besonders die *Action Sociale*, staatliche AkteurInnen, dar. Die Erfassung der Information war ein Auftrag der *Action Sociale*. Meine Arbeit in den Zentren, die Erfassung und das Einpflegen der Daten, geschah auf Veranlassung des Vereins Woo-Laa.

3.1 Positionen zu den Frauen: Woo-Laa, Delwendé und Paspanga

Mein Zugang zum Thema und mein Erkenntnisprozess während der Analyse der Daten sind durch die Position des Vereins Woo-Laa geprägt.⁵⁸ Die soziale Exklusion von Frauen aus ihren Dörfern, weil sie für das Unglück oder den Tod anderer verantwortlich gemacht werden, ist als Verweigerung der Rechte von Frauen abzulehnen (URL 3). Die Position Woo-Laas führte dazu,

⁵⁴ In den Kleinstädten Pabré und Bokin waren im Juli 2009 sechs bzw. zwanzig Frauen untergebracht. Beide Zentren wurden von der katholischen Mission geleitet, die ihre Daten ebenfalls der *Action Sociale* übermitteln und ihr unterstehen. Gleichfalls liegen Berichte über drei weitere katholische Zentren in Pissila (vgl. Scheuer 2012: 13f.), Baam mit acht Frauen (vgl. Sonnen/Schmitz 2000: 72f.) und Kaya (Palaver et al. 2011: 75) vor. Da ich jedoch keinen Zugang zu ihren Daten hatte, sind sie nicht Teil der Analyse.

⁵⁵ Für das Zentrum Paspanga liegen Daten zu 156 Frauen vor. 19 von ihnen wurden jedoch nur mit ihrem Namen registriert, weswegen in der Auswertung der Daten die Gesamtzahl der Frauen aus Paspanga 138 beträgt. Für Delwendé liegen Daten zu 589 Frauen vor. Die Angaben in Delwendé variieren stark in ihrer Vollständigkeit. 530 von ihnen weisen ein Aufnahmedatum auf. Hintergrundgeschichten lassen sich bei 161 Frauen in Delwendé finden. 337 Frauen haben lediglich einen Vermerk. Von 78 Frauen wurden keine Angaben zur Provinz und von 116 Frauen keine zum Departement, aus dem sie vertrieben wurden, gemacht oder die Angaben ließen sich nicht bestätigen (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.).

⁵⁶ Wie im vorangegangenen Kapitel erwähnt, engagierte sich in den 1990er Jahren die Organisation *ATD Quart Monde* ebenfalls in Delwendé, welches 1989 seinen Namen erhielt (vgl. URL 21).

⁵⁷ Im Sommer 2009 besuchte ich im Zuge meiner Arbeit für Woo-Laa obdachlose Frauen am Stadtrand von Ouagadougou, von denen eine als *Sweya* vertrieben worden war und anonym bleiben wollte.

⁵⁸ Thürmer-Rohr weist darauf hin, dass es keine neutrale feministische Forschungsposition gibt, die eigene Position jedoch offengelegt werden kann (vgl. Thürmer-Rohr 2017: 96).

dass diejenigen, die für die Vertreibung der Frauen verantwortlich waren, den Kontakt mit dem Verein ablehnten und somit in der Datenbank keine Daten über diese Gruppe erfasst werden konnten. Woo-Laa distanzierte sich in Diskussionen von der Frage danach ob es „*sorcellerie*“ oder „*sorcières*“, „*mangeuses d'âmes*“ tatsächlich gebe und betonte, dass unabhängig vom Glauben oder der jeweiligen religiösen Überzeugung aller Beteiligten, die beschuldigten Frauen ihre Rechte⁵⁹ nicht verlieren dürfen (ebd.). Dabei nahm der Verein in seiner Vermittlungsposition bedingungslos Partei für die Frauen ein. Für die vorliegende Arbeit baut der Forschungszugang methodologisch auf einem wesentlichen Prinzip feministischer Forschung auf: Der Parteilichkeit (vgl. Althoff et al. 2017: 135). Wobei von Ansätzen Abstand genommen wird, nach welchen ForscherInnen allein aufgrund ihrer geschlechtlichen, ethnischen, religiösen oder gesellschaftlichen Identität von der Qualifikation zur Beforschung eines Themas grundsätzlich ausgenommen oder für dieselbe besonders geeignet seien (ebd.).

Der Verein versorgt nicht selbst die Frauen in den Auffangzentren und befindet sich auch in einem anderen Stadtteil. Er arbeitet mit den Verwaltungen der Zentren zusammen, mit dem Ziel die Lebensbedingungen der Frauen langfristig zu verbessern.⁶⁰ Die Zentren wiederum haben ihre eigenen Positionen und Schwerpunkte.⁶¹ Das staatliche Zentrum Paspanga untersteht der *Action Sociale* und bezeichnet die Frauen, nicht in den Karteien, aber im täglichen Umgang, als *pensionnaires* (Pensionsbezieherinnen/-bewohnerinnen). Zwar beziehen die Frauen nicht im eigentlichen Sinn eine staatliche Pension, jedoch erhalten sie eine Unterkunft, medizinische Versorgung, eine Mahlzeit am Tag und ein geringes Taschengeld, das die meisten entweder

⁵⁹ „Rechte“ blieb dabei undefiniert. In der Regel bezog sich der Verein auf die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (A/RES/217, UN-Doc. 217/A-(III)) (vgl. URL 9).

⁶⁰ Dazu gehören Alphabetisierungskurse auf Mooré, die Finanzierung von Schulungen zur Seifenherstellung oder Hühnerzucht o.ä., aber auch medizinische Maßnahmen wie Augenarztbesuche. Im Zentrum steht und stand die Unterstützung der Frauen, und in wenigen, möglichen Fällen ihrer Kinder durch direkte finanzielle Zuwendung und dem Anlegen einer Datenbank, um langfristige Lösungen zu finden, die den Frauen ein Leben außerhalb der Zentren und innerhalb der Gesellschaft ermöglichen.

⁶¹ In Delwendé etwa treffen die beherbergten Frauen selbst über Vertreterinnen die Entscheidungen ob und in welcher Form an sie herantragene Projekte von NGOs angenommen werden sollen. Da diese Beratungs- und Entscheidungsprozesse oft mehrere Wochen in Anspruch nehmen und auch negativ ausfallen können, wenden sich NGOs mit ihren Projekten eher an Paspanga als an Delwendé. In Paspanga werden solche Entscheidungen unter Absprache mit Vertreterinnen der Frauen, jedoch auch von Verantwortlichen der *Action Sociale* getroffen. Ein zweiter Grund für die Präferenz von NGOs für das Zentrum in Paspanga ist seine Größe. Projekte, die allen Frauen eines Zentrums zugutekommen sollen, sind für Paspanga leichter zu finanzieren, weil es nur knapp ein Viertel der Frauen in Delwendé beherbergt. Die Leitung von Delwendé gestattete Woo-Laa die Digitalisierung der Karteien nur unter der Voraussetzung, dass mit den Frauen selbst nicht über ihre Vertreibungserfahrung gesprochen wurde.

dafür verwenden zusätzlich zur Mahlzeit ein paar Erdnüsse zu kaufen, oder Rohbaumwolle, die sie reinigen, kämmen, per Hand zu Garn spinnen und weiterverkaufen können.⁶²

Delwendé geht zwar mit den staatlichen Positionen konform, hat jedoch den Schwerpunkt in Fürsorge und Mission.⁶³ Von den dort arbeitenden Schwestern und einem Sozialarbeiter werden die Frauen wertschätzend als *les mamans* oder *les vieilles* (die Mamas oder die Alten) bezeichnet. Beide Zentren stehen damit nach wie vor in einem Näheverhältnis zu Armenhäusern, was sich aus der Entstehung der Zentren, wie im vorangegangenen Kapitel (2.4) gezeigt wurde, erklärt und worauf an späterer Stelle noch einmal genauer eingegangen werden wird. Die unterschiedlichen Zugänge und Positionen zeigen sich in der Art der Datenführung sowie in der Erstellung der Datenbank durch Woo-Laa. Da sowohl meine Arbeit für Woo-Laa als auch der Entstehungskontext der Datenbank an der Schnittstelle zwischen staatlicher und kirchlicher Fürsorge sowie zivilgesellschaftlichem Engagement unter Einfluss internationaler Entwicklungspolitik stand, liegt auch der Fokus dieser Arbeit auf der Wissensproduktion durch staatliche und halbstaatliche Träger innerhalb eines postkolonialen und, seit den 1990ern, neoliberalen modernen Staates in Form der Datenbank.

3.2 Über die Datenbank

Anders als Arbeiten, die vor allem mit qualitativen Interviews der Vertriebenen (vgl. Ouedraogo 2002),⁶⁴ der Angehörigen und Vertreibenden (vgl. Quaretta 2017) arbeiten und damit unter Umständen der Position der TäterInnen ähnlich viel Gewicht geben, wie der der Opfer, werden hier die qualitativen und quantitativen Daten ausgewertet, die von der katholischen Mission und der *Action Sociale* im Laufe von mehr als vier Jahrzehnten erhoben

⁶² Zur Erntezeit können die jüngeren unter ihnen auf Baumwollfeldern außerhalb der Stadt etwas Geld verdienen. Aufgrund der Stigmatisierung finden die Frauen auch in der Hauptstadt schwer einen Absatz für ihre Produkte. Betteln ermöglicht zusätzliche Einnahmen.

⁶³ Die tägliche (Selbst-)Versorgung der Frauen und das Gebet stehen im Mittelpunkt. Das Sammeln von Daten hat eine untergeordnete Rolle. Zudem sollen alle Faktoren, vermieden werden, die zu Unruhe und finanziellen Mehrkosten für die tägliche Versorgung von über 400 Frauen führen können. Sie erhalten eine Mahlzeit am Tag, medizinische Versorgung in dringenden Fällen, eine psychologische Betreuung gibt es für einige wenige Frauen einmal pro Woche. Weitestgehend ähneln sich die Unterbringungsbedingungen in beiden Zentren. Beide Zentren sind überbelegt und auch deswegen immer wieder mit Spannungen zwischen den Frauen konfrontiert.

⁶⁴ Die Probleme, mit welchen sich Ouedraogo konfrontiert sah, bezogen sich zum einen darauf, dass sich Frauen durch die zahlreichen bereits geführten Interviews ohne erfolgte Verbesserung ihrer Lebenssituation auf den Status von „Zootieren“ reduziert fühlten und nicht bereit waren, weitere Interviews zu geben. Misstrauen und Verdruss von Seiten der Frauen, begegneten ihr häufig. Zum anderen versuchten die Frauen, welche sich trotzdem zu Interviews bereit erklärten, ihre Geschichten strategisch zu verändern, Nutzen aus der Interviewsituation zu ziehen und die Forscherin für Unterstützungen zu gewinnen (vgl. Ouedraogo 2002: 17). Die Interviews widersprachen den Geschichten in den Karteien. Ebenso wenig wie Woo-Laa gelang es Ouedraogo Kontakt zu Dorfchefs oder zu denjenigen herzustellen, welche mit dem „Aufspüren“ von *Sweba* ihr Geld verdienen (ebd.: 18).

wurden und die ausschließlich durch die Aussagen der Opfer entstanden. Dabei ist anzumerken, dass diese Art von Registrierungsarchiv, wie sie in den Zentren in Ouagadougou geführt wird, auch in anderen Ländern existiert. Sowohl in der Demokratischen Republik Kongo als auch in Ghana werden in den jeweiligen Einrichtungen der Salesianer bzw. staatlicher Zentren wegen „*sorcellerie*“/„*witchcraft*“ vertriebene Frauen und Kindern aufgenommen und versorgt (vgl. Adinkrah 2015: 17; Quaretta 2017). Interessant ist hier, dass sie jedoch entweder nicht für Forschungen herangezogen werden (vgl. Quaretta 2017) oder aber die wissenschaftliche Bearbeitung keinem außerstaatlichen oder internationalen Kontext zugänglich gemacht wird.⁶⁵

Die Datenbank besteht aus den eingepflegten Datensätzen der papierenen Registrierungskarteien (*fiches individuelles*) der Zentren Delwendé (1965–2009) und Paspanga (1994–2009)⁶⁶ und umfasst Informationen zu 745 Frauen, die im Zeitraum von 1965 bis September 2009 in den Zentren aufgenommen wurden. Damit ist sie ein Produkt moderner Verwaltung und Staatlichkeit. Die Karteien wurden und werden ausschließlich auf Französisch geführt, wodurch ein mehrschichtiger Übersetzungsprozess stattfindet. Zum einen sprachen die betroffenen Frauen in der Regel kein Französisch, sondern Mooré. Zum anderen fanden sich in einigen Datensätzen (besonders in Paspanga) Erläuterungen und Deutungen der ritualbezogenen Begriffe auf Mooré und der geschilderten Ereignisse für französischsprachige VerwaltungsbeamtenInnen, welchen die ihnen womöglich fremden Vorgänge der Vertreibung knapp erklärt werden mussten.⁶⁷

Die Karteien der Zentren und damit die Datenbank stellen eine besondere Form von Archiv dar, in welchem durch staatliche und halbstaatliche Träger Wissen über ein soziales Phänomen und Bevölkerung geschaffen, dokumentiert und zugänglich gemacht wird. Im Original liegen die Registrierungskarteien in Form von Karteikarten und Papierbögen in Aktenschränken der Zentrumbüros. Sie werden zum Teil, vor allem von Zentren in Kleinstädten, an die *Action Sociale* übermittelt, welche über eine größere und umfassendere Datenbank verfügt. Da der Zugang zu diesen Daten jedoch beschränkt ist, hat Woo-Laa eine eigene Datenbank veranlasst. Das Wissen, das hier gesammelt wurde, wird geschützt und die Weitergabe kontrolliert. Auch in Paspanga und Delwendé war der Zugang zu den Daten für Woo-Laa nur über langjährige

⁶⁵ In Burkina Faso hat der Verein Woo-Laa um Einsicht in zwei wissenschaftliche Arbeiten bei der *Action Sociale* gebeten, die angeblich auf Basis der in allen Zentren erstellten Daten verfasst worden sind. Die Erlaubnis zur Einsicht wurde jedoch nicht erteilt.

⁶⁶ An dieser Stelle sei festgehalten, dass aus der Zeit 1985–1987, der Regierungszeit Thomas Sankaras, unter der Betteln verboten war, keine Daten aus Paspanga vorliegen. Zum einen wird damit eine Zäsur auch von institutioneller Seite deutlich. Gleichzeitig wäre es für zukünftige Arbeiten zum Sicherheitsdispositiv und der Entwicklung der Zentren von Interesse diese Daten gegebenenfalls zu sichten und auszuwerten.

⁶⁷ Vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

persönliche Zusammenarbeit und Unterstützung möglich. Damit zeigt sich die Datenbank als ein besonderer Zugang zum Phänomen der Vertreibungen als *Sweba*.

Die Daten geben einen Blick auf die Situation von Frauen in Obervolta/Burkina Faso frei, und enthüllen diesen Blick als einen verwaltenden Blick auf Bevölkerung, welcher die Probleme, mit denen die Frauen konfrontiert sind, in ein bestimmtes Licht rückt. Ein Licht, in welchem Konzepte von „Tradition“ und sozialen Regeln ebenso für eine postkoloniale Verwaltung verhandelt werden müssen, wie soziale Praktiken und rurale Strukturen, in welchen die staatliche Macht wenig Einfluss hat. Die Frauen treten in den Daten als Opfer oder Bedürftige auf. Weder ihre Geschichten noch die Bedürftigkeit der Frauen wird in Frage gestellt. Gleichzeitig wird über die Annahme, dass eine zu geringe Anzahl an Kindern, der Ehestatus sowie die Anzahl an Co-Frauen zur Vertreibung geführt haben, der Grund für das Phänomen in der Reproduktion und Sexualität verortet. Die Datenbank zeigt die Offenheit und Grenzen der Zentrumstrukturen: Auch Frauen, die nicht als *Sweba* vertrieben wurden, werden aufgenommen, Religionszugehörigkeit und Konversion stellen ebenfalls kein Kriterium für die Aufnahme dar. Der Aufenthalt ist freiwillig. Sie können die Zentren verlassen⁶⁸ und wiederkommen. Gleichzeitig wird eine Beteiligung an den anfallenden Arbeiten erwartet.

Der jeweilige Blick auf das Phänomen und die Schwerpunkte der Dokumentation haben sich je nach Zeitpunkt und registrierender Person leicht verändert. Die Kategorien waren mit bestimmten Annahmen und Ansprüchen versehen, in erster Linie der Versorgung und Verwaltung der Frauen. Später erst wurden Kategorien über die Anzahl lebender und verstorbener Kinder oder auch Co-Frauen hinzugefügt.⁶⁹ Über ihr soziales Umfeld und die VertreiberInnen wurde fast nichts dokumentiert. Die Daten enthalten, was die Frauen den Zentren mitteilen wollten und konnten. Niedergeschrieben wiederum haben die SozialarbeiterInnen und Missionsschwestern ihre für die Verwaltung bestimmte Übersetzung und Auswahl der mitgeteilten Informationen. Der Fokus auf das den Frauen zugefügte Unrecht kommt nicht von der Verwaltung der Zentren, sondern vom Verein Woo-Laa, welcher die Datenbank um die Informationen zu den Kindern der Frauen in Paspanga erweiterte. Die Datenbank hat als Archiv ihre Grenzen und besonderen Eigenschaften, die Einfluss auf die Auswertung und Analyse der Daten haben. Ihre Kategorien sind nicht zurückführbar und eröffnen, aber begrenzen auch das mögliche Wissen. Immer wieder lassen sich irgendwann keine Aussagen mehr treffen. Dies gilt für sämtliche Kategorien. Letztere sind

⁶⁸ Die Tore zu den Zentren werden nur über Nacht geschlossen.

⁶⁹ Diese Kategorien tauchen ab den 2000er Jahren auf. Ab demselben Zeitraum weisen die Daten insgesamt einen höheren Grad an Vollständigkeit auf.

verallgemeinernd, nicht definiert, zum Teil lückenhaft registriert, teils schematisch, unterschiedlich gut ausformuliert; einige haben sich im Laufe der Zeit in ihrer Bedeutung verschoben.

Es wäre möglich aufgrund der Analyse der Datenbank den Schluss zu ziehen, dass alle Anhaltspunkte, die Aufschluss über die Gründe und Ursachen der Vertreibung der Frauen geben könnten, schließlich ins Leere laufen. Doch dieser Schluss ist voreilig. Vielmehr lässt die Datenbank pauschale und monokausale Erklärungsansätze nicht zu. Die Vielzahl der Fälle zeigt, dass nicht etwa ein einziger Faktor immer bei allen Betroffenen auftritt und allein wirkmächtig ist. Stattdessen lassen sich verschiedene, sich verändernde Faktoren in jeweils einer bestimmten, unterschiedlich großen Menge von Fällen feststellen, die jedoch selten für alle gleichermaßen relevant sind. Gleichzeitig zeigt sich als Gemeinsamkeit, dass frauenfeindliche Strukturen und Dynamiken die individuellen Fälle, die Entscheidungen und Konsequenzen der Betroffenen prägten, die wiederum zur Gewalt an Frauen und in den meisten Fällen zur Obdachlosigkeit führten. Die Summe der Fälle zeigt, dass Frauen in zahlreichen Konstellationen Gleichwertigkeit abgesprochen wurde, was sie von gesellschaftlicher Seite schutzlos gegenüber Gewalt machte. Damit aus der Frauenfeindlichkeit ein wirkmächtiges *Sweba*-Phänomen entstehen konnte, bedurfte es wiederum spezifischer Bedingungen und Entwicklungen.

Aus der Datenbank wurden zu den bereits bestehenden Kategorien weiteren Kriterien für die Analyse und Interpretation der Daten abgeleitet. Die Daten aus den Zentren erfüllten zwei Zwecke. Zum einen die Registrierung und Verwaltung der Frauen in den Zentren durch die staatlichen oder privaten Fürsorgeeinrichtungen. Und zum anderen das Erstellen von Wissen über das Phänomen der Vertreibung, das Sammeln und Registrieren im Sinne der Gouvernamentalität eines modernen Staates.

3.3 Die Daten

Die Daten wiesen zwei unterschiedliche Kategorienbereiche auf. Neben den für die jeweilige Verwaltung relevanten Kategorien (Name, Alter, Name des Ehemannes und der Eltern, Religion, ethnische Zugehörigkeit, Gesundheitsstatus) sowie zeitlicher und räumlicher Informationen (wann die Frauen in den Zentren ankamen und aus welchen Dörfern innerhalb welcher Departements und Provinzen sie vor der Vertreibung gelebt hatten bzw. von wo sie vertrieben wurden) wurden in den Daten der beiden Zentren Kategorien abgefragt, denen ein

möglicher Zusammenhang zur Vertreibung zugesprochen wurde (Anzahl lebender und verstorbener Kinder, Ehestatus, Anzahl an Co-Frauen). Da die Angaben nicht zu jeder registrierten Frau vollständig waren, variiert die jeweilige Gesamtzahl an Personen pro Auswertung. Aus diesem Grund wurden die Datensätze aus beiden Zentren immer zuerst getrennt voneinander ausgewertet, um sie anschließend in ihren Abweichungen und Übereinstimmungen abzugleichen und als gegenseitige Vergleichswerte zu nutzen. Die Hintergrundgeschichten wurden codiert und mit den quantitativen Daten in Bezug gesetzt. Von den 745 registrierten Personen beider Zentren sind in 334 Fällen Angaben zur Geschichte der jeweiligen Frau gemacht worden. Für 303 Frauen in Delwendé liegen lediglich Stichworte bzw. Kategorien vor, die sich auf eine Formel begrenzen lassen: „Accusée suite à un décès“⁷⁰ oft mit dem Zusatz „avec [...] autres.“⁷¹

Die Kategorien der Datenbank wurden auf Korrelationen abgeglichen und etwaige Zusammenhänge über Georeferenzen geprüft und in Karten und Graphiken kontextualisiert. Dabei wurde ein Schwerpunkt auf jenen Teil der Daten gelegt, der die Informationen über die Vertreibung der Frauen betrifft. In welchem Gebäude die Frauen untergebracht wurden, spielte für die vorliegende Arbeit keine Rolle und wurde nicht ausgewertet. Ebenso wurden etwaige Namen und Adressen der Kinder sowie Namen der Ehemänner und Eltern oder Sterbedaten der Frauen nicht ausgewertet. Zentral war hingegen, wann die Frauen die Zentren erreichten, aus welchen Dörfern sie stammten und wann sie ungefähr geboren worden waren. Die Arbeit baut damit auf der theoriegeleiteten Erhebung anderer ForscherInnen oder Beauftragten auf, welche die Kategorien einführten, ohne dass der genaue theoretische Hintergrund bekannt wäre. Der Fokus der hier vorgestellten Methode liegt auf der Auswertung der Daten, im Besonderen wie Kategorien gebildet wurden und mit welchem Hintergrund Fragen an die Frauen gestellt wurden und welche Informationen die Zentren als dokumentationswürdig einstufen. Die übergeordnete Frage lautete, „Wie werden Frauen zu *Sweba*?“.

Grundsätzlich sind die Daten aus Paspanga in Bezug auf die im Laufe der Jahre vergrößerte Kategorienzahl vollständiger als jene aus Delwendé. So liegt für Paspanga fast immer ein zumindest approximativer Eintrag für das Geburtsdatum vor. In Delwendé wurde das Geburtsdatum erst ab 2001 registriert und das zunächst auch nur bei einzelnen Frauen. Die früheste Angabe eines Ankunftsdatums liegt für Delwendé mit 1974 vor. Warum die ersten acht Jahre die Ankunftsdaten nicht registriert wurden, ist unbekannt. Möglicherweise wurden die

⁷⁰ „Beschuldigt in Folge eines Todesfalls“ [Übersetzung der Autorin].

⁷¹ „mit [...] anderen.“ [Übersetzung der Autorin].

Karteien erst nachträglich erstellt oder gingen verloren. Das früheste Ankunftsdatum kann mit 1965 datiert werden, dem Gründungsjahr Delwendés, da sich für eine Frau der Verweis findet, sie sei „au tout début venu de la maison“⁷². Unter „Religion“ wurde vermerkt, dass sie am 23.05.1970 getauft wurde, in Delwendé, und zuvor möglicherweise muslimisch, wahrscheinlicher jedoch „traditionell“⁷³ war. Zudem lässt sich kein Hinweis darauf finden, dass sie als *Sweya* vertrieben wurde. Für Paspanga ist das früheste Ankunftsdatum Januar 1994. Die frühesten Sterbefälle sind auf 1996 datiert.

Das Geburtsdorf sowie das Herkunftsdorf in den jeweiligen Departements und Provinzen liegt für beide Zentren in fast allen Fällen vor. Nur für Paspanga finden sich auch die Namen des Vaters und der Mutter bzw. ob der Vater verstorben ist. Der Name des Ehemannes ist in Paspanga immer angegeben, in Delwendé erst ab 2001. Die Kategorie „Ehestatus“ („mariés“), Anzahl an Co-Frauen und Witwenschaft, ist ebenfalls für Paspanga vollständig, für Delwendé nicht immer. Die Kategorie wurde jedoch bereits vor 2001 erhoben. Für Delwendé gibt es zum Großteil Angaben über die Anzahl lebender und verstorbener Kinder, für Paspanga sind sie vollständig, inklusive ihrer Namen. Zum Teil wurden hier auch Aufenthaltsorte der Kinder registriert v.a., wenn sie in der Elfenbeinküste lebten oder der Wohnort der Mutter unbekannt war. Unter „Notizen“ („notes“) findet sich in beiden Zentren das Sterbedatum oder wann die Frau das Zentrum wieder verließ, manchmal finden sich auch Hinweise auf besondere Behinderungen oder auch Besuche von Verwandten. Unter „andere familiäre Kontakte“ („autres contacts familiales“) wurde in Paspanga vermerkt, ob Familienangehörige zu Besuch kommen, eventuell deren Verbleib, manchmal Telefonnummern. In Delwendé hat diese Kategorie zunächst nicht existiert. Im Zuge der Datenbankerstellung und Vereinheitlichung durch Woo-Laa wurden diese Angaben in Delwendé, falls unter anderen Kategorien vermerkt, in diese neue Kategorie übertragen.

Die Kategorie „Religion“ wurde unterschiedlich registriert. In Delwendé, wurde ein Fokus auf die mögliche Missionierung der Frauen gelegt, weswegen die Kategorien „christlich“ („chrétienne“), „protestantisch“ („protestante“), „evangelisch“ (evangelique“), „katholisch“ („catholique“), „muslimisch“ („musulmane“), „traditionell“ („traditionnelle“) und „Besucherin

⁷² Vgl. N.O.D. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „ganz am Anfang von zu Hause gekommen“ [Übersetzung der Autorin].

⁷³ „Traditionell“ ist eine Kategorie, die aus der Datenbank stammt und weder definiert noch erklärt wurde. Ebenso wird Religion, christlich, katholisch, evangelisch, protestantisch und muslimisch nicht genauer unterschieden oder definiert. Auf die oft komplexere soziale Realität, die sich hinter diesen Kategorien verbirgt, kann deswegen in dieser Arbeit nicht eingegangen werden. Da evangelisch und protestantisch ebenso zufällig verwendet wurden wie christlich, lassen diese Kategorien keine eindeutigen Schlüsse zu. Auf die Kategorie Religion wird in den Kapiteln 4.4.1 bis 4.4.2 genauer eingegangen werden.

des Taufunterrichts“ („cathecumène“) auftauchen. Häufig wurde vermerkt inwiefern und nach welcher Konfession die Frauen getauft waren und ob sie sich taufen lassen wollten. In Paspanga hingegen spielten Konversionen keine Rolle, jedoch wurden hier Frauen, die sich keiner Religion zugehörig fühlten vermerkt. In Delwendé gab es diese Kategorie nicht. Konversionsinteressen wurden nicht ausgewertet. In keinem der Zentren wurden die Kategorien definiert.

Der Gesundheitszustand („état de santé“) stellte in Paspanga keine eigene Kategorie dar, sondern stand unter „Notizen“. Hier wurden gesundheitliche Angaben in Hinblick darauf vermerkt, ob die Arbeitsfähigkeit der Frauen eingeschränkt war. Dazu gehörten ebenso behandlungsbedürftige Verletzungen, Spuren von Misshandlungen bei der Ankunft der Frau, körperliche Behinderungen, verheilte Krankheiten wie Lepra, Schwäche aufgrund hohen Alters und psychische Krankheiten („malade mentale“) oder „Unverschämtheit“ und die Weigerung sich an den anfallenden Arbeiten im Zentrum zu beteiligen. Das eigene Alter war den meisten Frauen nicht bekannt, daher beruhen die Angaben, wenn vorhanden, auf Schätzungen der SozialarbeiterInnen und weisen die Frauen als zwischen 50 und 60jährig aus, wenngleich auch deutliche jüngere Frauen in den Zentren lebten.

Die Ethnizität wurde bei allen Frauen mit Mossi angegeben, mit Ausnahme von zwei Frauen. Diese wurden als Gourmanche bzw. Pheul registriert. Letztere stammte aus Niger. In Delwendé wurde Ethnizität nicht immer dokumentiert. Damit wird deutlich, dass die vertriebenen Frauen mit wenigen Ausnahmen den gleichen kulturellen Hintergrund besaßen. In den betroffenen Provinzen wird Mooré von mehr als zwei Dritteln der Bevölkerung als Erstsprache gesprochen (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 92). Das *Sweba*-Konzept findet jedoch nur in den oben genannten Gebieten in Burkina Faso eine Anwendung, die zur Vertreibung von Frauen führt. Von ähnlichen Fällen unter Mooré-SprecherInnen aus der Elfenbeinküste, Frankreich oder USA ist nichts bekannt.

Die knapp gehaltenen Hintergrundgeschichten („histoires“) unterschieden sich zwischen den beiden Zentren. Sie stellten die Basis für die qualitative Auswertung der Datenbank dar. Da die vertriebenen Frauen in der Regel kein Französisch sprachen, handelte es sich grundsätzlich um Übersetzungen durch die SozialarbeiterInnen und Missionsschwestern. In Delwendé sind sie kürzer gehalten, in vielen Fällen bestanden sie lediglich aus einem kurzen Vermerk. Ritualbegriffe wurden in der Regel nicht erklärt. In Paspanga, dem staatlichen Zentrum, fanden sich elaboriertere Ausführungen der Ereignisse, welche die Frauen in ihre Situation brachten, oft in der ersten Person geschrieben. Manche Frauen baten in ihnen um Aufnahme und

Versorgung im Zentrum. Zahlreiche Berichte fassten einen knappen Abriss der Ereignisse zusammen, die zur Vertreibung und Obdachlosigkeit der Frauen führte. Aus den Geschichten ließen sich Informationen darüber ziehen, wieviele Frauen zeitgleich vertrieben wurden, ob die Familie oder das soziale Umfeld beteiligt waren. Gleichzeitig sind die Geschichten nicht immer eindeutig. In diesen Fällen werden sie direkt zitiert und aus Gründen der Anonymität werden Pseudonyme für die Frauen verwendet und Ortsnamen nicht genannt. Für die Auswertung interessant war die Frage der Reaktionen der Frauen. Wie setzten sie sich zur Wehr? Wer unterstützte sie, wer nicht? Wie verhielten sich Autoritäten (Dorfchefs, Familienoberhäupter, Polizei)? Nicht alle Hintergrundgeschichten gaben Aufschluss über die Hintergründe oder den Verlauf der Vertreibung.

3.4 Analyse und Auswertung der Datenbank

Eine Stärke der Datenbank liegt darin, dass sie sowohl qualitative wie auch quantitative Daten enthält. So war es möglich im Sinne der Triangulation für bestimmte Kategorien diese auf unterschiedliche Weise zu beleuchten (vgl. Kelle/Erzberger 2004: 300). Kelle und Erzberger haben darauf hingewiesen, dass der Begriff der Triangulation der qualitativen und quantitativen Methoden drei verschiedene Bedeutungen haben kann: Erstens kann er sich auf die verschiedenen Methoden beziehen, die dasselbe soziale Phänomen untersuchen. Zweitens kann damit die Untersuchung unterschiedlicher Aspekte desselben Phänomens gemeint sein. Und drittens können mit Triangulation unterschiedliche Phänomene erfasst werden (ebd.: 303). Für die Datenbank gelten alle drei Bedeutungen. Denn offiziell haben die Frauen denselben Hintergrund, also stellen sie dasselbe soziale Phänomen dar, für welches die Zentren zuständig sind. In der Analyse zeigt sich jedoch, dass es sich hier um zumindest zwei verschiedene Phänomene handelte: Frauen, die als *Sweba* vertrieben wurden und solche, die nicht mit dem Stigma konfrontiert wurden. Da sie jedoch von staatlicher Seite auf dieselbe Weise behandelt werden, nämlich in Hinblick auf Obdachlosigkeit und Armut (Betteln), handelt es sich aus staatlicher Perspektive wiederum um ein gemeinsames Phänomen, weil ihm auf gleiche Weise begegnet wird. Und schließlich sind auch innerhalb dieser zwei Kategorien von Frauenschicksalen nicht alle gleich und es werden durch die Auswertung unterschiedliche Aspekte derselben Phänomene deutlich.

Zudem unterlag dieses methodische Vorgehen bestimmten Einschränkungen, da die Datenbank nicht in Hinblick auf eine konkrete Forschung mit aufeinander abgestimmter qualitativer wie quantitativer Datenerhebung entstanden ist. Die mögliche quantitative Überprüfbarkeit

qualitativer Daten war nicht immer intendiert und somit auch nicht gegeben. So liegt zu quantitativen Erhebungen wie etwa der Religion oder Ethnizität in der Regel keine qualitative Entsprechung vor. Ebenso mangelt es den Daten an Begriffsdefinitionen. In Hinblick auf die qualitativen Daten, ist die Datenbank zwar breit angelegt, weil zahlreiche Themen in den Hintergrundgeschichten angesprochen werden, aber da es sich nicht um erschöpfende Interviews handelt, sondern im besten Fall um kurze, interviewbasierte Berichte, geht sie nicht in die Tiefe. Deswegen kann hier auch nicht der Frage nachgegangen werden, welche Erklärungen und Interpretationen die Frauen selbst zu ihrer Vertreibung oder dem *Sweba*-Konzept entwickelten, obwohl diese vereinzelt und stark reduziert in den Hintergrundgeschichten auftauchen. Trotzdem lassen sich aufgrund der qualitativen Daten gewisse Hypothesen aufstellen, die anhand der quantitativen Daten geprüft werden können.

Für die Auswertung wurden die Daten zunächst bereinigt und anhand der Fragen, wann und wo die Vertreibungen stattgefunden haben, ausgewertet und mit Grafiken und Karten veranschaulicht. Anschließend wurde den theoretischen Ansätzen, die sich in der Datenbank aufgrund der Kategorien feststellen ließen, nachgegangen und die Daten wurden dahingehend ausgewertet inwiefern Witwenschaft und die Anzahl lebender oder verstorbener Kinder eine ausschlaggebende Häufigkeit aufwiesen und in Korrelation zur Vertreibung standen. Ebenso quantitativ ausgewertet wurde der Faktor Religion, Ethnizität und Gesundheitszustand in Hinblick darauf, ob die Frauen aufgrund mangelnder Arbeitsfähigkeit vertrieben worden sein könnten und ob ihre ethnische oder religiöse Zugehörigkeit Auffälligkeiten aufwiesen. Nur Religion und Polygamie/Co-Frauen stellten davon Kategorien dar, die auch in Bevölkerungsstatistiken erhoben wurden (vgl. URL 4). Ethnizität wurde in der Regel durch Erst- oder Muttersprache erhoben (ebd.), in den Karteien der Zentren wurde jedoch der Begriff Ethnie („ethnie“) verwendet. Dies lässt darauf schließen, dass diese Kategorien nicht rein der üblichen staatlichen Erfassung der Frauen dienen, sondern konkreten Annahmen von Ursachen ihrer Vertreibung entsprachen, die möglicherweise von VertreterInnen der *Action Sociale* eingeführt wurden.

Die leitende Frage für die Auswertung der Datenbank⁷⁴ war, wie Frauen zu *Sweba* werden. Für die Auswertung war die qualitative Inhaltsanalyse nach Philipp Mayring (2004) maßgeblich. Die Stärke der qualitativen Inhaltsanalyse liegt darin, dass sie „die Systematik (strenge

⁷⁴ Die Interviews, die ich während meiner Arbeit für Woo-Laa in einer Kleinstadt führte, wurden nicht gleichwertig mit der Datenbank für die vorliegende Arbeit als Daten herangezogen. Lediglich Aussagen der InterviewpartnerInnen, die sich untereinander deckten, und unter Berücksichtigung der Informationen der Datenbank als wahrscheinlich gelten können, sind in die Auswertung eingeflossen, ebenso wie Beobachtungen während der Arbeit als zusätzliche Hintergrundinformationen.

Regelgeleitetheit, Kommunikationseinbettung, Gütekriterien [...] der Inhaltsanalyse für qualitative Analyseschritte bei[behält], ohne vorschnelle Quantifizierungen vorzunehmen“ (Mayring 2004: 469). Angewendet wurden dabei die induktive Kategorienbildung, die explizierende Inhaltsanalyse sowie die strukturierende Inhaltsanalyse (ebd.). Bei der induktiven Kategorienbildung werden Verfahrensweisen der zusammenfassenden Inhaltsanalyse dafür genutzt, aus dem Material schrittweise Kategorien abzuleiten: Das Material wird so reduziert, dass die wesentlichen Inhalte erhalten bleiben. Ausgehend von der Fragestellung wie Frauen zu *Sweba* werden, wurden Kategorien, Selektionskriterien und das Abstraktionsniveau definiert und festgelegt (ebd.). Zum einen wurden Kategorien induktiv aufgrund der in den Geschichten auftauchenden Themen und Motive entwickelt (ebd.: 472), und zum anderen deduktiv aufgrund theoriegestützter Vorüberlegungen. Im Laufe der Analyse wurden diese Kriterien immer wieder geprüft, eventuell überarbeitet und zum Schluss gegebenenfalls quantitativ ausgewertet.

Da es sich bei den Hintergrundgeschichten bereits um kurze Texte handelt, wie an späterer Stelle gezeigt wird, wurde auf die zusammenfassende Inhaltsanalyse verzichtet und ein Schwerpunkt auf die induktive Kategorienbildung und die strukturierende Inhaltsanalyse gelegt (ebd.: 472f.). Zum Teil überschneiden sich die induktiven und die von der Theorie hergeleiteten Kategorien. Durch mehrstufiges Auswerten und Überarbeiten der Kategorien konnte verschiedenen Fragen nachgegangen und auch Teilaspekte ausgewertet und auf mögliche Zusammenhänge geprüft werden. In der explizierenden Inhaltsanalyse wird zusätzliches Material herangezogen, um unklare Textbestandteile verständlich zu machen (ebd.: 473). Da dies nicht für alle Aspekte, der in der Datenbank enthaltenen Informationen möglich war, wurde durch die strukturierende Inhaltsanalyse und die daraus entwickelten Codes und Kategorien und durch den theoretischen Zugang konkreten Fragen nachgegangen. Für spezifische Themen, etwa in Bezug auf den historischen politischen und ökonomischen Kontext oder in Hinblick auf die Bedeutung von Religion, Landbesitz und Erbrecht, kam die Kontextanalyse zum Tragen (ebd.). Daraus entstand ein dichtes Gitter an Informationen, Aspekten und Faktoren der Vertreibung von Frauen in Burkina Faso, welches Einblicke in spezifische Formen von Gewalt im Kontext der *Sweba*-Beschuldigungen ermöglichte.

Eine zentrale Kategorie, die sich anhand der Hintergrundgeschichten ergab, war jene ob eine Frau überhaupt als *Sweya* beschuldigt und demzufolge vertrieben worden war oder nicht. Die Kategorie *Sweya* wurde durch mehrere Codes bestimmt und anhand von drei Kriterien festgestellt. Es handelte sich um einen *Sweba*-Fall wenn (1) ein äußerer Anlass (Todesfall, Unglück) Auslöser war für die Beschuldigung und Vertreibung der Frau, auf welchen sie keinen

Einfluss hatte. In diesen Fällen wurde die Frau in der Regel als Schuldige („coupable“), bezeichnet. (2) Wenn eines der zur Bestimmung der Schuldigen gedachten Rituale („Séko“, „Siongo“, „breuvage“, „charlatan“) durchgeführt wurde. Das zweite Kriterium ist kein Muss-Kriterium. (3) Wenn einer oder mehrere der folgenden Begriffe bzw. Codes in den Berichten auftauchten: „Sorcellerie“/„sorcière“ („Hexerei“/„Hexe“), „mangeuse d’âmes“ („Seelenesserin“), „coupable“ (Schuldige/r), „Séko“ (Matte aus geflochtenem Stroh),⁷⁵ „Siongo“ (Bezeichnung für den Leichnam, der zur Erkennung der Schuldigen durch das Dorf getragen wird), „poison“ (Gift, in der Regel ist damit das sogenannte „Wahrheitsserum“ gemeint, das die Verdächtigen trinken müssen und bei dem es sich um ein Gift handelt)/„boisson de vérité“ („Wahrheitsserum“)/„breuvage“ (Trank), „charlatan“/„féticheur“ („Scharlatan“), „accusée suite à un décès“ (nach einem Todesfall beschuldigt). Dabei wird deutlich, dass Frauen als *Sweba* vertrieben werden konnten, auch ohne, dass die Anschuldigungen durch eines der Rituale oder das Urteil eines „Scharlatans“ hätte bestätigt werden müssen. Demnach ist die Praxis des Vertreibens von Frauen als *Sweba* weder an Rituale noch an spezifische Abläufe gebunden, auch wenn diese eine Rolle spielen können. Frauen, in deren Geschichten keine der drei oben genannten Kriterien auftauchten, wurden nicht als *Sweba* beschuldigt und trotzdem obdachlos. Weitere häufige Kategorien waren: Gruppenbeschuldigungen, weitere Vertreibungen, Beschuldigung seitens des Dorfes/der Familie des Mannes/der Familie der Frau, neue Ehe/Leviratsehe, Familie der Frau als erste Anlaufstelle, körperliche Gewalt/-androhung, Unterstützung erhalten von Familie des Mannes/der Frau/staatlicher Seite.

Zur Überprüfung der Hypothesen wurden verschiedene Kategorien als Indikatoren ausgewertet. Materielle Ansätze wie etwa, dass Felder der Frauen und ihre Ertragsnutzung ein relevanter Faktor bei der Vertreibung seien, da diese als Erbe an die Familie fielen, galt es zu untersuchen. Hierzu wurden die drei Kategorien Felder/Besitz, Erstbeschuldigung aus der Familie des Mannes und neu eingegangene Ehen/Leviratsehe qualitativ und quantitativ ausgewertet. Dem gegenüber standen die Fälle, in denen eine materielle Bereicherung der sogenannten „Scharlatane“ im Vordergrund gestanden haben könnte. Indikatoren hierfür waren die Nennung eines „Scharlatans“, Rituale zur Bestimmung der Schuld an einem Todesfall, die immer

⁷⁵ Ilboudo gibt an, dass darin nur jung und unverheiratet verstorbene Männer und Frauen ungewaschen eingewickelt werden (vgl. Ilboudo 1990: 122). In den Hintergrundgeschichten taucht „Séko“ nur im Kontext von verstorbenen Kindern auf, die rituell durch das Dorf getragen werden, um mit ihrer Hilfe die Verantwortlichen aufzuspüren (vgl. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

finanziert werden müssen,⁷⁶ und Beschuldigungen von mehreren Personen, was zu einem höheren Profit der die Rituale durchführenden Person führte.

Aufgrund der induktiven Kategorienbildung ergab sich die Frage wie die Frauen auf die Vertreibung reagierten. Welche Strategien wandten sie an? Von wem erhielten sie Hilfe? Wie reagierte ihr soziales Umfeld durch die Beschuldigung auf sie? Wie verhielten sich DorfbewohnerInnen, Familienangehörige, Dorfchefs, Richter, Polizei/Gendarmerie und staatliche Sozialstrukturen? Ab wann griffen die staatlichen Fürsorgestrukturen?

Indem im folgenden Kapitel herausgearbeitet werden soll, dass hinter den Ereignissen mit ihrer Vielzahl an Faktoren, von denen die Datenbank berichtet, als gemeinsame Basis frauenfeindliche Lebenswelten stehen, die zu Obdachlosigkeit und Mittellosigkeit führen, soll gezeigt werden, dass das Stigma *Sweba* ebenso wie „sorcrière“/„mangeuse d'âmes“ Gewalt an Frauen verschleiert und die bürgerlichen Rechte der Frauen gleichzeitig ignoriert werden. Für die Wirkmächtigkeit des *Sweba*-Konzepts war jedoch noch eine Reihe weiterer Faktoren relevant. Da die Zentren Wissen nicht nur für eine nationalstaatliche Verwaltung als steuernde Maßnahmen sammeln, sondern auch für Nichtregierungsorganisationen und internationale Geldgeber, kann das Labeln der Frauen als „Hexen“ zusätzlich dafür eingesetzt werden, Gelder zu lukrieren wie auch die mangelnde Sicherheit von Frauen im ländlichen Raum als Teil des Sicherheitsdispositivs zu kritisieren.

⁷⁶ 10.000 FCFA erhält ein „Scharlatan“ bzw. „Wahrsager“ pro für schuldig befundene Person. An dieser Stelle beziehe ich mich auf die Aussagen von kirchlichen so wie administrativen VertreterInnen und einem Sozialarbeiter aus zwei Kleinstädten in den Provinzen Kadiogo und Passoré.

4 Was ist das *Sweba*-Phänomen?

Die Frage, wie Frauen zu *Sweba* wurden, impliziert die Frage, was das *Sweba*-Phänomen ausmacht. Ausgehend von einem multikausalen Ansatz sollen hier verschiedene Faktoren auf ihre Relevanz hin untersucht werden. Dabei wird sich zeigen, dass die wesentliche Grundlage für die Entstehung des *Sweba*-Konzepts eine kulturimmanente frauenfeindliche Ideologie der Mossi im ländlichen Raum ist. Indem auf Bräuche und eine „traditionelle“ Religion der Mossi verwiesen wird, wird Gewalt an Frauen in verschiedenen Praktiken legitimiert. Die Entstehung des Konzepts kann als ein Ausdruck des gesamtgesellschaftlichen Anstiegs frauenfeindlicher Praktiken in Burkina Faso im Untersuchungszeitraum gesehen werden. Doch damit sich die Praxis der Vertreibung von Frauen als *Sweba* als Phänomen größeren Ausmaßes etablieren konnte, waren unterschiedliche Faktoren auf politischer, ökonomischer, struktureller, gesellschaftlicher und lokaler Ebene notwendig. In welcher Form diese Faktoren in unterschiedlichem Ausmaß zum Tragen kamen, wird im Folgenden ausgeführt.

Wie bereits in der Einleitung dargestellt, handelt es sich bei Vertreibungen als *Sweba* in Burkina Faso nicht um „Hexerei“ im Sinne der europäischen „Hexen“-Vertreibungen, da das Phänomen in Burkina Faso nicht von staatlichen Institutionen ausgeht und auch das *Sweba*-Konzept keine Gemeinsamkeiten mit dem europäischen „Hexensabbat“-Konzept aufweist. Das zweite Hauptargument ist, dass es beim Phänomen der Vertreibungen als *Sweba* um daraus resultierende weibliche Obdachlosigkeit und Armut geht. Das Zentrum Delwendé war, wie bereits erwähnt, ursprünglich für die Aufnahme von Bedürftigen und später, unter Thomas Sankara, für BettlerInnen zuständig. Zahlreiche der vertriebenen Frauen hatten bereits von Delwendé gehört und erwähnen den Ruf Delwendés als Armenhaus („centre/cour/maison des pauvres/maison ou on a pitié des pauvres, ou on prend soin de toi/cour des vieilles femmes“)⁷⁷, der vor allem Ende der 1980er und Anfang der 1990er Jahre verbreitet war. Im urbanen Kontext taucht gleichzeitig Delwendés Ruf als „Irrenhaus“ („centre dénomé la cour des foux“) auf.⁷⁸ Damit bestätigt der Diskurs ebenfalls Delwendés Rolle als Teil des Sicherheitsdispositivs, in welchem von Armut und Obdachlosigkeit Betroffene Schutz suchten.

Anstatt der verallgemeinernden Begrifflichkeiten aus der „Hexen“-Forschung, verwende ich den emischen Begriff *Sweba*-Phänomen, um eine spezifische Form der Stigmatisierung zu

⁷⁷ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Armenzentrum/-hof/-haus/Haus, wo man Mitleid mit den Armen hat, wo man sich um dich kümmert/Hof der alten Frauen“ [Übersetzung der Autorin].

⁷⁸ Vgl. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

bezeichnen. Beim *Sweba*-Phänomen handelt es sich um eine Form genderspezifischer Gewalt, die zu Obdachlosigkeit und Armut von Frauen führt und sie der Fürsorge bedürftig macht. Und drittens, handelt es sich bei Vertreibungen als *Sweba* um keine Form einer tradierten, seit vorkolonialer Zeit betriebenen kulturellen Praxis. Ein Hinweis dafür wurde bereits im zweiten Kapitel auf Basis der Forschungsliteratur besprochen. Noch in den 1920ern und 1930ern werden auf der Diskursebene eher Männer problematisiert und mit „sorciers“ sind in erster Linie „Wahrsager“ gemeint (vgl. Dim Delobsom 1934; Randau 1934: 17f.). Die Rituale, die später zur Überführung von *Sweba* dienen sollen, gehören noch zu anderen Kontexten (ebd.). Das *Sweba*-Konzept mit seiner explizit frauenfeindlichen Komponente tritt erst nach der Unabhängigkeit in den 1960er Jahren auf (vgl. Pagéard 1969). Ein weiterer Beleg für die Modernität von Vertreibungen als *Sweba* lässt sich in der Datenbank in ihrem historischen Kontext finden.

4.1 Die zeitliche und räumliche Dimension der Vertreibungen

Das *Sweba*-Phänomen, dessen Konzept nach der Unabhängigkeit entstanden ist und dessen Folgen in der Praxis in den 1970er Jahren sichtbar wurden, wird durch die Datenbank von 1965–2009 dokumentiert. Für diesen Zeitraum lassen sich politische und ökonomische Faktoren feststellen, welche die sozialen Strukturen auf den Dörfern veränderten und den Kontext, in welchem das *Sweba*-Phänomen wirkmächtig wurde, beeinflussten. Das Phänomen der Vertreibungen von Frauen als *Sweba* stieg in einer Zeit an, in welcher ein ländlicher Strukturwandel stattfand und Autoritäten im Dorf an Macht einbüßten. In den 1980er Jahren und während der Revolution blieben verwitwete und alleinlebende Frauen auf dem Land zum Teil noch von *Sweba*-Anschuldigungen unbehelligt, wenngleich die Vertreibungszahlen von Jahr zu Jahr zunahmen. Erst nach 1987, unter der Regierung Blaise Compaorés (1987–2014), nahmen die Vertreibungen ein höheres Ausmaß an.⁷⁹ Entscheidend für die Entwicklung der Vertreibungen zu einem Phänomen größeren Ausmaßes ab den 1990er Jahren, war die durch die sozialistische Revolution unter Thomas Sankara (1983–1987) geschaffene Machtverschiebung zu Gunsten jüngerer Männer und zu Ungunsten der Dorfcheads sowie die unter Compaoré anhaltende Rechtsunsicherheit im ländlichen Raum. Diese strukturellen Veränderungen als ein Faktor schufen Bedingungen, die Vertreibungen in hohem Maße möglich machten. Daten der untersuchten Zentren Delwendé (1965 gegründet) und Paspanga

⁷⁹ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

(1994 eingerichtet) umfassen den Zeitraum von 1965 bis August 2009.⁸⁰ Von 666 Frauen liegen Ankunftsdaten vor.

Wie sich zeigen wird, gingen die Vertreibungen in erster Linie von zwei Zentren aus, die sich in den 1990ern von der Provinz Kourwéogo auf die Provinz Passoré verlagerten. Aus diesen Zentren der Vertreibung stammen, wie im Folgenden dargestellt wird, zwei Drittel der Frauen in den Auffangzentren Delwendé und Paspanga. Zeitgleich mit dem Verschieben der Vertreibungszentren lässt sich in den Hintergrundgeschichten das Aufkommen eines oder mehrerer „Wahrsager“ in den betreffenden Provinzen feststellen, die ein ökonomisches Interesse an den Vertreibungen haben und deren Erwähnungen im Zuge der Verwaltungsänderung wieder aus den Berichten verschwinden.⁸¹ Da staatliche Macht, besonders die Exekutive, im ländlichen Raum bis heute nahezu keine Autorität besitzt, konnten im Zuge dieser massiven gesellschaftlichen Veränderungen Strukturen aufgebrochen werden, ohne dass dabei die Systeme sozialer Absicherung von Frauen gewahrt werden konnte (vgl. URL 17; Hochet 2014: 5–11). Die Aktivitäten des oder der „Wahrsager(s)“ stellen einen weiteren sozialen und ökonomischen Faktor dar, welcher auf lokaler Ebene für den Anstieg an Vertreibungen in einem bestimmten Zeitraum und Ort ausschlaggebend war. Das bis dahin etablierte Konzept *Sweba* diente der anerkannten Legitimation der Gewalt an Frauen.

4.1.1 Die Entwicklung der Vertreibung vor dem historischen Hintergrund

Die Vertreibung von Frauen als *Sweya* stellt keine „Tradition“ dar, sondern ist ein modernes Phänomen, das zwar in den 1960ern bereits existierte (vgl. Pagéard 1969), aber nur in einem sehr geringen Ausmaß (vgl. Abb. 1.). Erst im Zuge der Unabhängigkeit gab es eine staatliche Sozialfürsorge (vgl. Dore-Audibert 1995: 419; 425). Die erste Einrichtung, welche die vertriebenen Frauen auffangen und versorgen konnte, war eine katholische (vgl. URL 2). Im Jahr 1965, fünf Jahre nach der Unabhängigkeit, wurde das spätere Armenhaus Delwendé, in Ouagadougou von der Stadtverwaltung eröffnet. Zweck dieses Zentrums war die Versorgung von Armen und Bedürftigen. Die ersten dokumentierten Ankünfte stammen aus den 1970er Jahren, der Regierungszeit Aboubakar Sangoulé Lamizanas (1916–2005), dem ersten muslimischen Staatsoberhaupt Obervoltas (vgl. Abb. 1.).⁸² Bis Mitte der 1970er Jahre sind sehr

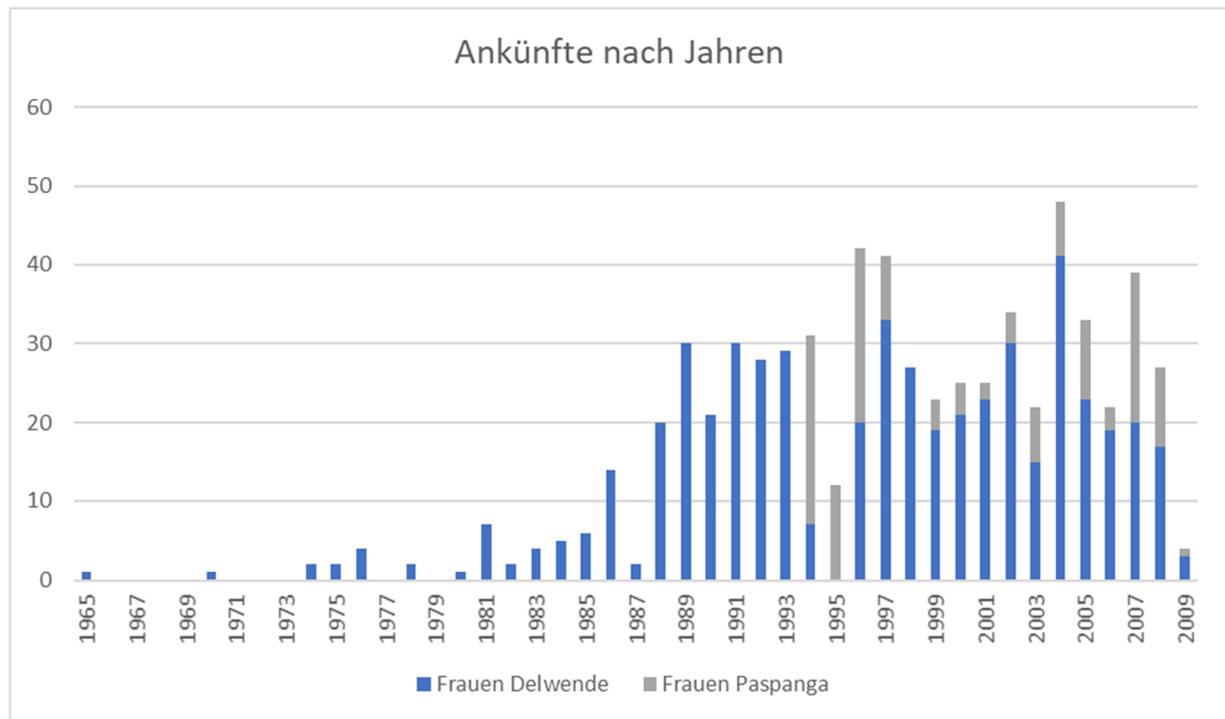
⁸⁰ Für das Anfangsjahr liegt keine Monatsangabe vor, die Registrierung der Datenbank endet am 01.09.2009.

⁸¹ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

⁸² Vgl. N.O.D. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

wenige Einträge vorhanden. Hier ist anzumerken, dass die Hungersnot in Burkina Faso in den 1970ern, ausgelöst durch die langanhaltende Dürre in der Sahelzone von 1968–1974, von welcher der gesamte Sahelraum betroffen war (vgl. Marx 2004: 301f.), damit nachweislich keinen Einfluss auf die Vertreibung von Frauen als *Sweba* hatte.⁸³ Das Phänomen trat in diesem Zeitraum kaum in Erscheinung.

Abb. 1. Ankünfte nach Jahren



Obervolta erlebte bis in die 1980er Jahre mehrere Militärdiktaturen (vgl. Ouedraogo 2004: 215); in diesem Jahrzehnt gelangte jährlich eine wechselnde Anzahl Frauen in das Zentrum. 1983 kam der sozialistische Revolutionsführer Thomas Sankara durch einen Militärputsch an die Macht und benannte Obervolta 1984 um in Burkina Faso.⁸⁴ Unter seiner sozialistischen Militärdiktatur stiegen die Vertreibungszahlen an (vgl. Abb.1.). Sankara setzte sich, neben umfassenden Entwicklungsprogrammen für die Landwirtschaft und der Verstaatlichung des Landbesitzes, dessen Nutzung zuvor in den jeweiligen Regionen von den dortigen Autoritäten verwaltet wurde, für Frauenrechte ein (vgl. Sankara 2007: 335) und verbot nicht nur Prostitution (vgl. Brooke 1987; Bodenstein 2013: 109) sondern auch Betteln (vgl. Ouedraogo 2002: 15),

⁸³ In der „Hexen“-Forschung wird die als Kleine Eiszeit bezeichnete langanhaltende Klimaverschlechterung, die in der Folge zu Ernteausfällen, Preissteigerung, Hunger und hohen Sterberaten führte, als ein Grund genannt warum das Feindbild der „Hexe“ in Zentraleuropa so eine große gesellschaftliche Dynamik erreichen konnte (vgl. Rummel/Voltmer 2012: 87). Das Konzept *Sweya* wird anders als beim frühneuzeitlichen „Hexerei“-Konzept nicht mit „Wetterzauber“ in Verbindung gebracht und hat auch in den 1990er und 2000er Jahren nicht annähernd so große Ausmaße erreicht.

⁸⁴ „Land der aufrechten Menschen“. Mit „Burkinabè“ werden die BürgerInnen des Landes bezeichnet.

womit nicht zuletzt Armut kriminalisiert wurde. Die Bemühungen seiner Regierung, eine verbesserte rechtliche Situation für Frauen durchzusetzen, stieß jedoch auf Widerstand u.a. auch seitens vieler Frauen (vgl. Ziegler 1993: 296).

Einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Veränderung von Machtstrukturen im ländlichen Raum, hatte die Verstaatlichung von Land und die Einführung von Revolutionskomitees, durch welche lokale Autoritäten an Macht einbüßen sollten. Die Regierung Sankara führte zahlreiche Rechtsreformen ein, die nur teilweise umgesetzt wurden und vor allem in Bezug auf Landnutzungsrechte zu Rechtsunsicherheiten führten.⁸⁵ Seit seiner Machtübernahme ließ sich ein konstanter Anstieg an vertriebenen Frauen feststellen, der sich 1986 schlagartig vervielfachte bevor die Ankünfte 1987 mit Sankaras Ermordung einbrachen. In dem konstanten Anstieg zeigen sich unter anderem die Folgen davon, dass die Autoritäten und Strukturen im ländlichen Raum in Frage gestellt wurden. 1983 errichtete das Nationale Revolutionskomitee, *Comité national de la révolution* (CNR), in jedem Viertel, Sektor und Dorf des Landes Komitees zur Verteidigung der Revolution, *Comités de défense de la révolution* (CDR) (vgl. Hochet 2014: 9). Die sozialistischen Entwicklungspläne wurden am vierten August 1984 mit der Land- und Bodenreorganisation, *Réorganisation agraire et foncier* (RAF),⁸⁶ ausgerufen, die das Land verstaatlichte und eine lokale Instanz ins Leben rief, die Dorfkommisionen der Landverwaltung, *Commission villageoise de gestion de terroir* (CVGT). Die Kommissionen waren nun dafür zuständig Land zuzuteilen, ihre Nutzung zu überprüfen und Landnutzungskonflikte zu regeln (ebd.).⁸⁷ Damit wurden nicht nur die *chefs de terre*, die zuvor die Landnutzung regelten, offiziell ihrer Macht enthoben, auch die Strukturen der Konfliktlösung und Entscheidungsfindung im Dorf, die bis dahin kollektiv und unter Einbeziehung der Dorfältesten, Dorfchefs und Haushaltsvorstände geführt wurden, brachen auf und wurden in Frage gestellt (vgl. Somé 2001: 278). Vor allem jüngere Männer konnten nun

⁸⁵ Seit der Kolonialzeit hatten sich *Tribunaux Coutumiers* etabliert, welche in den kolonialen Instanzenweg integrierte Gerichte darstellten, die nach „traditionellen“ Gesichtspunkten Recht sprachen (vgl. Delouvroy 1987: 236 zit. nach Sepp 1991: 58). Nach der Unabhängigkeit wurden sie bis 1985 beibehalten. Durch diesen Rechtsdualismus hatte sich bereits eine große Unsicherheit entwickelt was die Zuständigkeit der Gerichte anbelangte (vgl. Delouvroy 1987: 239 zit. nach Sepp 1991: 59). 1983 kamen zu den zwei Rechtsprechungsformen nun noch die Revolutionären Volksgerichte (*Tribunaux Populaires de la Révolution*, TPR) hinzu. 1985 wurden zusätzlich noch revolutionäre Konziliar-, Bezirks- und Berufungsgerichte geschaffen und die *Tribunaux Coutumiers* aufgelöst (ebd.). Die revolutionären Gerichte befassten sich faktisch nur mit kleineren wirtschaftlichen Vergehen, doch die Unsicherheit bei der Zuständigkeit blieb bestehen (vgl. Sepp 1991: 60).

⁸⁶ Ord. 84/050, du 4 août 1984 portant réorganisation agraire et foncière (Sawadogo/Meyer 1987: 19, zit. nach Sepp 1991: 67).

⁸⁷ Dieter Sepp merkt dazu an, dass der CNR eine „wahre Flut von Gesetzen und Verordnungen“ produzierte, die „zu der Vermutung Anlaß gibt, daß hier einerseits mangelnde Sorgfalt bei der Ausarbeitung von Rechtsnormen wiederholt Korrekturen erfordert, andererseits aber durch die Produktion undurchführbarer Bestimmungen Aktivität der Regierung vorgetäuscht werden soll.“ (Sepp 1991: 61).

mit parteipolitischer Unterstützung ihre individuellen Interessen durchsetzen (vgl. Hochet 2014: 13). Am Land, innerhalb der sogenannten *chefferie*, aber auch innerhalb der bessergestellten Stadtbevölkerung stießen die Revolutionspläne auf Unmut (vgl. Kittl 1997: 6; Marx 2004: 287f.). Von Seiten der „traditionellen“ Machthaber stieß die Agrarreform sogar auf derart machtvollen Widerstand, dass eine Durchführung der Gesetzesbestimmungen verhindert wurde (vgl. Sepp 1991: 67).⁸⁸

Die Maßnahmen der Revolution ließen sich im Detail nicht immer umsetzen. Die formell entmachteten Dorfchefs und auch die *chefs de terre* (vgl. Rohatynskyj 1988: 532) konnten sich weiterhin ihren Einfluss sichern, indem sie ihre Söhne oder andere Familienmitglieder in die CDR wählen ließen, womit der Einfluss der „traditionellen“ Autoritäten erhalten blieb (vgl. Jaffre 2007: 202, 211; Labazee 1987: 15; Otayek 1989a: 24 zit. nach Bodenstein 2013: 79). „No evidence, however, was found of the persistence of tributary payments to the Naaba nor any other direct form of economic advantage associated with either status.”⁸⁹(Rohatynskyj 1988: 532). Auch die RAF blieb hinter ihren Ansprüchen zurück und ließ sich in der Praxis kaum durchführen (vgl. Bodenstein 2013: 101). Ursprünglich sollte die RAF unter anderem Bodenrechte für benachteiligte Gruppen, wie Frauen, junge Menschen und MigrantInnen ermöglichen (vgl. ebd. 100). Doch in der Praxis war ihr die Verantwortung für die Verwaltung der Böden zu heikel und aus Angst, zu Konflikten zwischen den verschiedenen sozialen und ethnischen Gruppen beizutragen, übernahm sie sie nicht (vgl. Labazee 1986: 116 zit. nach Bodenstein 2013: 101). Während das Aufbrechen der „traditionellen“ Machtstrukturen auf dem Land unter Sankara noch hinter den Ansprüchen der Regierung zurückstand, sollten sich die Folgen dieser Maßnahme nach der „rectification“ Compaorés bemerkbar machen.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass zwar zunehmend mehr Frauen zwischen 1983 und 1986 vertrieben wurden (vgl. Abb. 1.). Doch gleichzeitig scheinen die 1980er Jahre auch ein Zeitraum gewesen zu sein, in welchem verwitwete und alleinlebende Frauen der Mossi auf dem Land noch weitgehend unbehelligt gelassen wurden. Vierzehn Fälle von Frauen, deren Ehemann verstarb oder die als *Sweba* beschuldigt wurden und trotzdem noch mehrere Jahre mit ihren Kindern, Neffen oder alleine leben und Land unabhängig bebauen konnten, ohne eine Leviratehe eingegangen zu sein, fallen in die 1980er Jahre.⁹⁰ Ihre Vertreibungen fanden erst

⁸⁸ Bis heute sei das betreffende Gesetz nicht publiziert und auf legalem Wege öffentlich nicht einsehbar (vgl. Sepp 1991: 67).

⁸⁹ „Naaba“ wird mit „Chef“ übersetzt (vgl. Izard 1976: 74).

⁹⁰ Vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Eine von ihnen wurde bereits 1979 Witwe (vgl. K.L.M. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki); drei Frauen lebten jeweils von 1991 bis 1997, 1999 bis 2008 und von 2000 bis 2007 verwitwet oder

in den 1990er und 2000er Jahren statt, als sich die Praxis, Frauen als *Sweba* zu entrechten, etabliert hatte und diese ging in fast allen Fällen von der Dorfbevölkerung aus.⁹¹ Dieser Umstand weist darauf hin, dass das *Sweba*-Phänomen erst nach der Ära Sankara in größerem Maße wirkmächtig wurde.

Anhand der Auswertung der Ankünfte nach Jahren (Abb. 1.) wird deutlich, dass das Jahr 1987 einen Wendepunkt darstellte. Von 1988 an verdoppelten sich die Ankünfte schlagartig und fielen ab 1989 mit Ausnahme von 1995 nicht mehr unter den Wert von 1986. Erst nach Sankaras Ermordung 1987 und der Machtübernahme durch Compaoré (*1951) mit seiner Politik der Wirtschaftsliberalisierung und Strukturanpassungsmaßnahmen erreichten die Vertreibungen der Frauen, die als *Sweba* beschuldigt wurden, ab 1988 ein größeres Ausmaß (vgl. Abb. 1.). Die Vertreibungen gingen einher mit Veränderungen der Machtverhältnisse auf dem Land in Bezug auf Landnutzungsrechte sowie einer Verschiebung der religiösen Verteilung der Bevölkerung auf dem Land (vgl. Commissariat de l’Afrique occidentale française 1922: 14; Ministère de l’économie et des finances 2009: 97; Hochet 2014: 9). Beide Entwicklungen haben die Etablierung des *Sweba*-Konzepts begleitet.

1990 veranlasste Compaoré eine Rückkehr zu einer zivilen Regierung, führte 1991 eine neue Verfassung ein und nahm die Beziehungen zur ehemaligen Kolonialmacht Frankreich wieder auf, während er einen politischen und ökonomischen Wandel einleitete: Weg von Sankaras sozialistischer Reformpolitik hin zu einer neoliberalen Wirtschaft (vgl. Madore 2016: 7).⁹² Gleichzeitig stärkte er konservative Werte und patriarchale Strukturen, indem er die meisten von Sankaras Reformen rückgängig machte (vgl. Harsch 1998: 628f.; Marx 2004: 288). Mit Beginn der Liberalisierung und Strukturanpassungsmaßnahmen unter Blaise Compaoré erreichten die Vertreibungen von Frauen ihr volles Ausmaß. Trotz der von der Verfassung vom 2. Juni 1991 garantierten Parteilichkeit, pluralistischen Demokratie, Gewaltenteilung und Anerkennung der Rechte und Pflichten der BürgerInnen, hat sich die Wirklichkeit der Menschenrechte in Burkina Faso jedoch verschlechtert (vgl. Ouedraogo 2004: 211f.). Wichtig ist hier festzuhalten, dass Compaoré die Verstaatlichung des Landes nicht rückgängig machte und damit für Konfliktpotential sorgte.

verlassen bei ihren Familien ehe sie vertrieben wurden (vgl. S.O.; L.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki).

⁹¹ Ebd.

⁹² Ernest Harsch gibt an, dass Compaoré seine Regierung als “rectification”, der direkten Weiterführung von Sankaras Reformpolitik bezeichnete, obwohl die Weltbank ab den 1990er Jahren in Burkina Faso Strukturanpassungsmaßnahmen finanzierte, was nicht im Sinne der sozialistischen Revolution unter Sankara gewesen wäre (vgl. Harsch 1998: 627f.).

Die Entwicklung der Ankünfte in Delwendé zwischen 1986 und 1989 muss in diesem Kontext gelesen werden. 1988 wurden die CDR aufgelöst und Revolutionskomitees, *Comités révolutionnaire* (CR), eingeführt (vgl. Hochet 2014: 9). Unter der demokratischen Verfassung führte Compaoré 1991 auf lokaler Ebene eine neue Instanz ein, den Dorfverwaltungsdelegierten, *Délégué administratif villageois* (DAV), welcher die Delegierten der CDR und CR ersetzte. 1995 wurde die Position des Delegierten in die des Verwaltungsfunktionärs geändert (ebd.). Insgesamt fanden im Zeitraum von 1983–1996 drei Agrarreformen statt, welche die rechtliche Situation der Landnutzung für die Dorfbevölkerung einschneidend veränderte und diese lange Zeit im Unklaren hielt. Im Zuge der Verstaatlichung 1984 wurde das Land nationaler Staatsbesitz, *Domaine foncier national* (DFN), womit jede Form von privatem Bodenbesitz aufgelöst, Nutzungsrechte generalisiert und auch sogenannte Gewohnheitsrechte in Bezug auf Land aufgehoben wurden. 1991 wurde von der *Front populaire* beschlossen, dass der DFN weiterhin im Staatsbesitz blieb, jedoch bestimmte Böden Privateigentum werden konnten (ebd.). Ab 1996 wurde schließlich durch das Gesetz 014/96/ADP vom 23. Mai 1996 und das Dekret 97-054/PRES/PM/MEF vom 6. Februar 1997 der DFN als Besitz des Staates bestätigt, aber auch die Möglichkeiten präzisiert, wie durch Eintragung und Landbesitztitel bestimmte Böden in Privatbesitz gelangen könnten (ebd.). Dadurch wurde die Möglichkeit für Gebietskörperschaften auf Anfrage geschaffen.

Zunächst stellten diese Reformen keine Bedrohung für die Subsistenzlandwirtschaft dar, weil gleichzeitig das Recht zugestanden wurde, die Böden nach bisheriger Praxis weiter zu bebauen (ebd.). Allerdings kam die Landbevölkerung auch nach der Reform von 1991 nicht oder nur selten in den Nutzen der Landtitel und damit der rechtlichen Absicherung ihrer Felder. Gründe dafür waren unter anderem die Verfahren und Kosten, die für einen Landtitel notwendig waren. Zudem konnte in Landnutzungsstreitigkeiten, wenn die Parteien keine Titel besaßen, keine rechtliche Grundlage weder für den Besitz noch die Nutzungsrechte nachgewiesen werden. Die Gerichte konnten lediglich über körperliche Gewalt oder Zerstörung von Besitz urteilen und ein Einverständnis beider Parteien anordnen. Die Verwaltung in den Departements war ebenfalls nicht in der Lage die Landnutzungsstreitigkeiten nach dem *Code civil* zu klären (ebd.: 10).

In den 2000er Jahren erfolgten mehrere weitere Reformen, doch erst 2009 wurde durch die Reform der Bodenordnung, *régime foncier rurale*, als gewohnheitsrechtlich geltender Landbesitz gesetzlich anerkannt. In diesem Zeitraum wurden, aufgrund der mangelnden staatlichen Präsenz im ländlichen Raum, Landnutzung und die dabei entstehenden Konflikte in

erster Linie innerhalb der Familie und mit Hilfe lokaler Institutionen gelöst (ebd.: 5; 11). Im Streitfall um Landnutzung wurden Rituale von „traditionellen“ Autoritäten durchgeführt, deren Ausgang als göttliches Urteil gewertet wurde (ebd. 13). Dabei zeigte sich, dass, unabhängig von der inneren Dynamik und Vielfalt verschiedener Institutionen im ländlichen Raum, seit dem angeordneten Aufbrechen lokaler Strukturen unter Sankara, eine Tendenz zur Individualisierung von Landnutzung auch innerhalb des Haushalts und der Lösung der damit verbundenen Konflikte zu finden war (ebd.: 11). Besonders die jüngeren Männer sprachen sich zunehmend dafür aus, dass die Landnutzung nicht mehr an die Lineage gebunden sein soll und Landkauf, -verkauf, -übertragung und -verleihung nicht mehr im Beisein mehrerer Autoritäten aus dem Dorf und der Vorstände der betreffenden Familien sowie ZeugInnen und entsprechender Rituale erfolgen, sondern zwischen Individuen abgeschlossen werden konnte (ebd.). Im Falle von Konflikten, in welchen unter Umständen eine Vielzahl von lokalen Instanzen angerufen werden konnte, letztlich jedoch entschied, welche Partei die stärkeren Verbündeten für sich gewinnen konnte, fand ebenfalls eine Dynamik statt, welche die letzte Instanz der „Gottesurteile“ in Form von Ritualen verweigerte und vorzog die Konflikte von der staatlichen Verwaltung klären zu lassen, wodurch sich die lokalen Autoritäten in ihrer Einflussnahme übergangen sahen (ebd.: 13).

Diese Dynamiken im Zeitraum von 1984 bis 2009, von der formalen Entmachtung der lokalen Autoritäten in Bezug auf Landnutzungsfragen bis zum Ende des Untersuchungszeitraums, an welchem mit der Einführung des *régime foncier rurale* die lokalen Autoritäten auf gesetzlicher Ebene wieder eingebunden wurden, weisen auf ein Aufbrechen lokaler und sozialer Strukturen in ländlichen Gemeinden hin, durch die sich vor allem jüngere Männer von den älteren Autoritäten loslösten und aufbegehrten. Diese Dynamiken gingen einher mit einem Anstieg der Vertreibung von Frauen als *Sweba*.

1994 errichtete die Regierung unter Compaoré das zweite Zentrum Paspanga, da wegen der zunehmenden Ankünfte von als *Sweba* vertriebenen Frauen Delwendés Überfüllung nicht mehr tragbar war. (vgl. Ouedraogo 2002: 15). Insgesamt stiegen die Ankünfte 1994 im Vergleich zum Vorjahr an (vgl. Abb. 1.). 1996, im Jahr der dritten Landrechtsreform und der Neugründung der Provinz Kourwéogo, erreichten die Vertreibungszahlen in den Zentren einen neuen Höchstwert von 42 Frauen, der auch im Folgejahr vergleichbar hoch blieb. Obwohl die Zahlen 1998 wieder sanken und bis 2008 mehrere Schwankungen erlebten, mit dem Höchstwert von 48 Ankünften 2004, blieben sie bei mindestens 22 Ankünften pro Jahr (ebd.). Der starke

Anstieg an Vertreibungen und die politischen, ökonomischen und sozialen Umwälzungen seit 1987 stellen eine eindeutige Korrelation dar.

Die Vertreibung von Frauen als *Sweba* wurde, wie gezeigt wurde, erst unter der Regierung Compaorés ab 1988/89 zu einem sozialen Phänomen größeren Ausmaßes. Damit wird deutlich, dass es sich bei der Vertreibung von Frauen als *Sweba* in dieser Größenordnung nicht um ein „traditionelles“, sondern um ein modernes Phänomen handelt, welches sich innerhalb eines modernen Staates nach der Unabhängigkeit entwickelte und sich im Zuge der politischen und ökonomischen Umwälzungen von einer sozialistischen zu einer neoliberalen Landwirtschaft mit unsicheren rechtlichen Rahmenbedingungen für die Landbevölkerung verstärkte. Vor diesem Hintergrund hatte eine ansteigende frauenfeindliche Ideologie nun zunehmend reale Konsequenzen, die lokal mit weiteren strukturellen und ökonomischen Faktoren korrelierte.

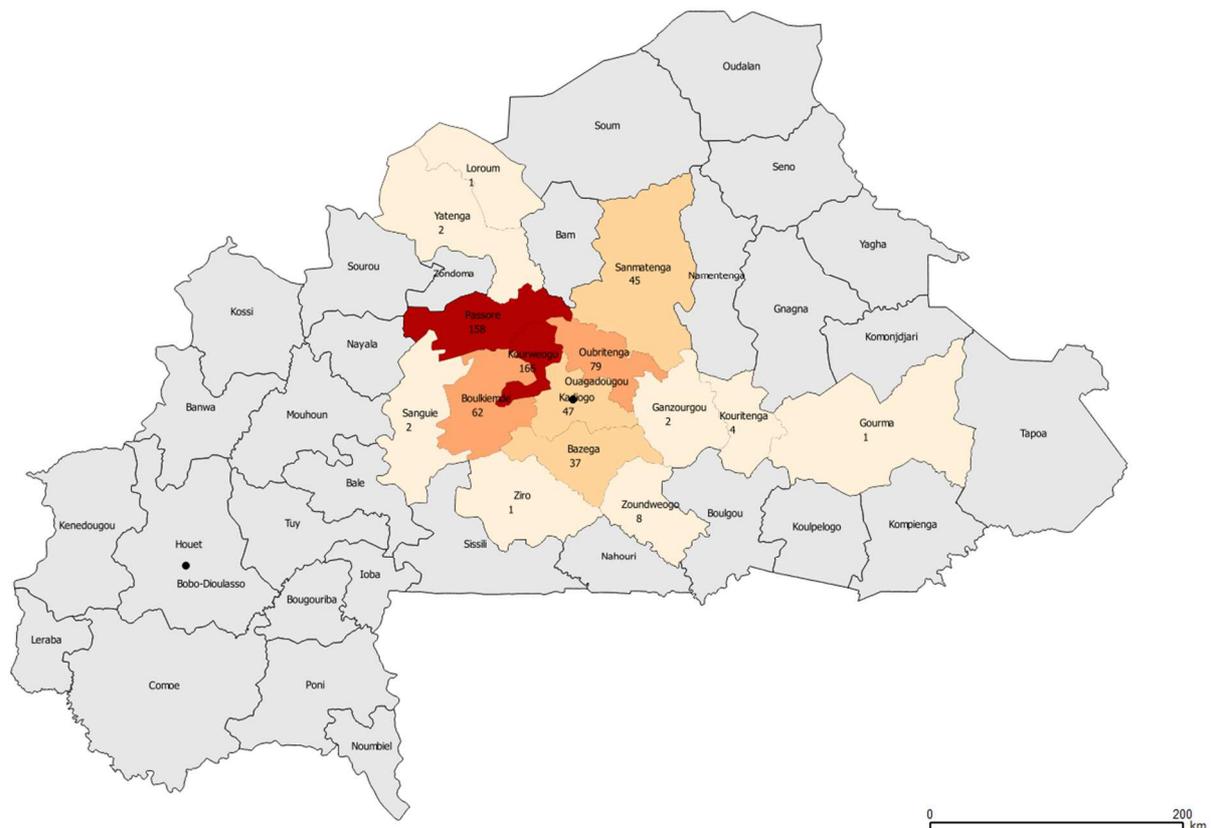
4.1.2 Die Herkunft der Frauen – Zwei Zentren der Vertreibung

Das Phänomen der Vertreibungen als *Sweba* ist kein landesweites Phänomen, sondern lässt sich im Zentrum des Landes, nordwestlich der Hauptstadt Ouagadougou, lokalisieren. Die Auswertung der administrativen Einheiten, Provinzen und Departements zeigt, dass sich die Vertreibungen regional eingrenzen lassen und zwei „Zentren der Vertreibung“ in den Provinzen Kourwéogo und Passoré ausgemacht werden konnten (vgl. Abb. 2.).

Burkina Faso ist administrativ in dreizehn Regionen, 45 Provinzen und 340 Departements eingeteilt. In der Datenbank wurden die Provinzen, Departements und Dörfer der Frauen erfasst. Von insgesamt 45 sind laut der Daten 15 aneinander anschließende Provinzen vom Phänomen der Vertreibung betroffen: Kourwéogo, Passoré, Oubritenga, Boulkiemdé, Kadiogo, Sanmatenga, Bazéga, Zoundwéogo, Kouritenga, Yatenga, Ganzourgou, Gourma, Lorum, Sanguié und Ziró.⁹³ Für die Auswertung der Provinzen lagen Einträge zu 615 Frauen vor (Delwendé 478, Paspanga 137). Die Auswertung nach Regionen zeigt die Verteilung innerhalb Burkina Fasos. Dabei weisen die Provinzen Gourma, Ziró, Lorum, Yatenga, Zoundwéogo, Ganzourgou und Kouritenga die mit Abstand geringsten Zahlen mit meist ein bis zwei, vier oder maximal acht Frauen in einem Zeitraum von 1965 bis 2009 auf.

⁹³ Diese liegen in den Regionen Centre (Kadiogo), Plateau Central (Ganzourgou, Kourwéogo, Oubritenga), Nord (Lorum, Passoré, Yatenga, Zoundoma), Centre-Nord (Bam, Namentenga, Sanmatenga), Centre-Est (Kouritenga, Boulgou, Koulpélogo), Centre-Sud (Bazèga, Zoundwéogo, Nahouri) und Centre-Ouest (Boulkiemdé, Sanguié, Sissili, Ziro).

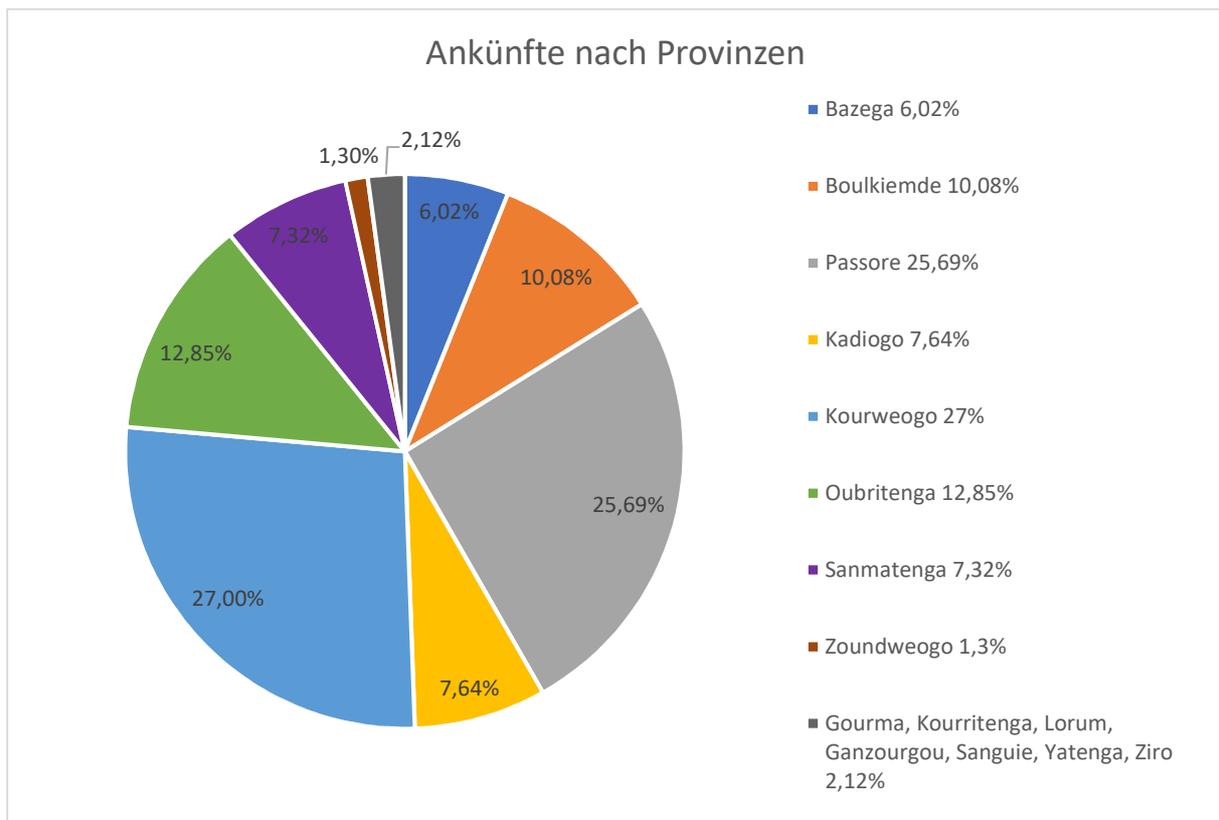
Abb. 2. Anzahl an Frauen je Provinz in Burkina Faso



Deutlich höher liegen die Zahlen bei den Provinzen Bazéga (37), Sanmatenga (45) und Kadiogo (47). Die Provinzen Boulkiemdé (62) und Oubritenga (79) sind noch einmal häufiger vertreten. Die mit Abstand höchsten Zahlen und damit eine erste Eingrenzung lässt sich in den Provinzen Passoré (158) und Kourwéogo (166) ausmachen. Aus den übrigen Provinzen liegen keine Daten vor. Beide Provinzen zusammen stellen mehr als die Hälfte aller vertriebenen Frauen (vgl. Abb. 3.). Die Frauen stammen demzufolge mehrheitlich nicht aus der unmittelbaren Umgebung der Hauptstadt Ouagadougou in der Provinz Kadiogo mit nur 7,64 Prozent (vgl. Abb. 3.). Vielmehr liegt das Zentrum der Vertreibung nord-östlich der Hauptstadt, in Passoré (25,69 Prozent) und Kourwéogo (27 Prozent)⁹⁴ (vgl. Abb. 2. und 3.).

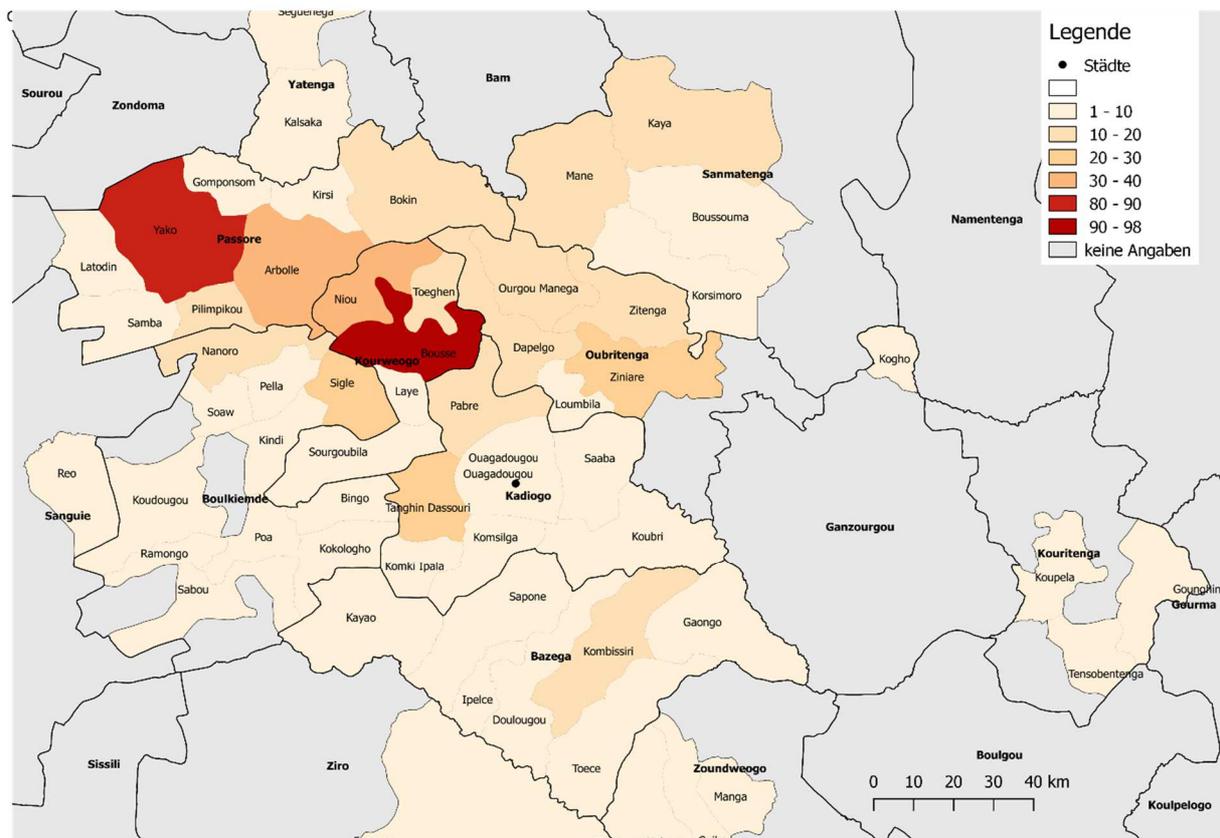
⁹⁴ Die Provinz Kourwéogo wurde erst 1996 eingerichtet und umfasste Gemeinden, die zuvor zu Oubritenga gehört hatten. Da die lokale Zugehörigkeit der Dörfer zu den Gemeinden unabhängig von der administrativen sein kann, ist beispielsweise das Département Laye in Bezug auf Riten und was die Landnutzung angeht vom in der Provinz Boulkiemdé liegenden Lallé im Département Siglé abhängig (vgl. URL 10).

Abb. 3. Ankünfte nach Provinzen



Auf der Departementebene lassen sich noch genauere Aussagen treffen. Innerhalb der Provinzen, mit den höchsten Vertreibungszahlen, Kourwéogo und Passoré, lassen sich zwei Departements, zwei „Zentren der Vertreibung“, lokalisieren: Yako und Boussé (vgl. Abb. 4.). Aus diesen Departements stammt der Großteil mit 81 (Yako) und 98 (Boussé) der Frauen (ebd.). Zu den Departements liegen Daten von 601 Frauen vor (Delwendé 470, Paspanga 131) und betreffen 59 Departements. Die beiden zwischen Yako und Boussé liegenden Departements Arbollé und Niou weisen mit 35 und 39 Frauen die nächst höchsten Einträge auf (ebd.). Der äußerste Westen Passorés hat keinen einzigen Eintrag und zeigt damit, dass die Vertreibungen lokal sehr unterschiedlich stark bzw. in direkter Nachbarschaft sogar gar nicht auftreten können.

Abb. 4. Zentren der Vertreibung nach Departements innerhalb der Provinzen



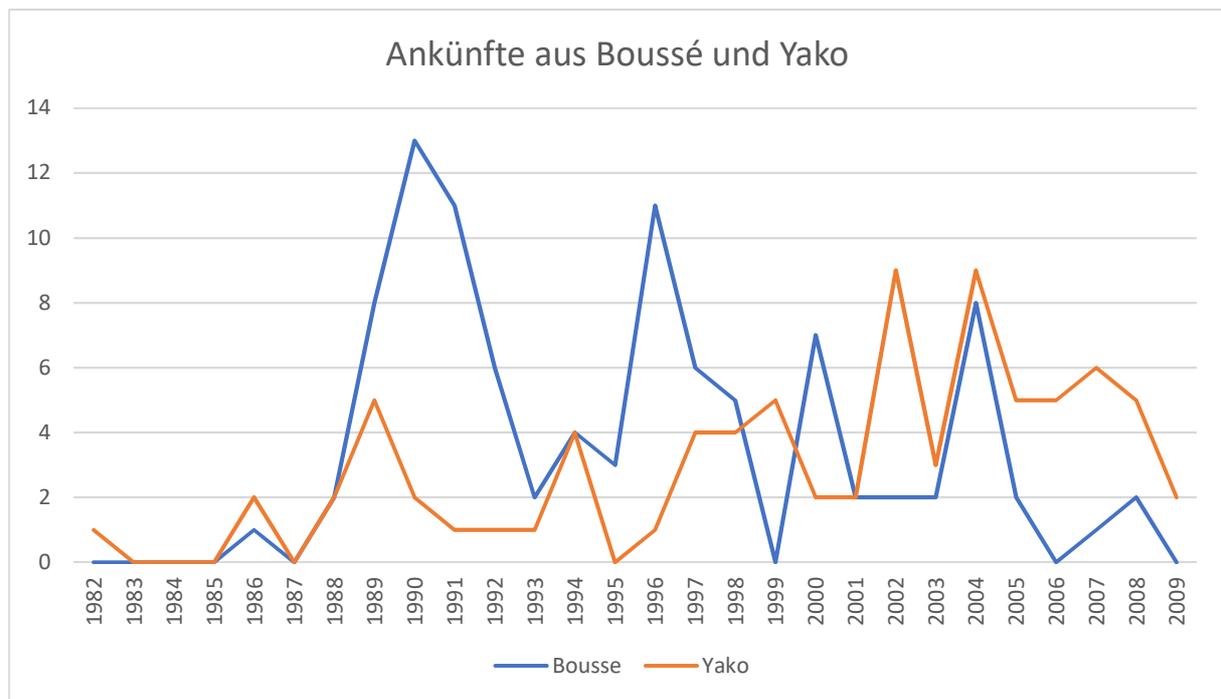
Departements der Provinzen Ziró, Ganzourgou, Kouritenga, Sanguié oder Yatenga weisen nur vereinzelte Fälle von Vertreibungen auf. Die Provinz Boulkiemdé, die nach der ersten Auswertung mit 10,08 Prozent noch den viertgrößten Anteil aufwies, zeigt sich nun differenzierter (vgl. Abb. 3.). Lediglich drei Departements, Siglé (21), Nanoro (13) und Koudougou (10) weisen Vertreibungen auf, von denen die mit Abstand höchsten aus Siglé stammen, das direkt an Boussé, einem Zentrum der Vertreibung, angrenzt (vgl. Abb. 4.). Oubritenga, obwohl von der Fläche her kleiner, zeigt sich jetzt nicht nur durch die Anzahl, 12,85 Prozent sondern auch von der Verteilung innerhalb der Departements als wesentlich stärker betroffen als Boulkiemdé (vgl. Abb. 3. und 4.). Anhand der Auswertung nach administrativen Verwaltungseinheiten stellt sich die Frage was die Provinzen und Departements mit einer hohen Vertriebenenanzahl von jenen unterscheidet, die eine geringere aufweisen.

Die Provinzen Kourwéogo, Passoré und auch Oubritenga gehören zu jenen mit höherer Bevölkerungsdichte in Burkina Faso.⁹⁵ Die Vertreibungszahlen sind also keine bloße Widerspiegelung der Bevölkerungsdichte in den jeweiligen Provinzen. Bei der genaueren

⁹⁵ Passoré lag mit 81.2 unter der Dichte Oubritengas mit 84.0. Sowohl Passoré als auch Kourwéogo mit 86.6 waren weniger dicht bevölkert als Boulkiemdé mit 118.2 EinwohnerInnen pro Quadratkilometer im Jahr 2006 (vgl. URL 11).

Betrachtung der „Zentren der Vertreibung“, den Departements Yako und Boussé, wird deutlich, dass es zwischen ihnen nur geringfügig ähnliche Entwicklungen gab und 1996 eine Verschiebung des Zentrums der Vertreibung statt fand, die zeitlich zusammenfällt mit der dritten Landrechtsreform und der Zuteilung Boussés von Oubritenga in die neue Verwaltungsprovinz Kourwéogo 1996 (vgl. Abb. 5).⁹⁶

Abb. 5. Ankünfte aus den Departements Boussé und Yako



Zwischen 1982 und 1988 kamen lediglich fünf Frauen aus Yako und drei aus Boussé (ebd.). Wie bereits erwähnt, stiegen die Vertreibungen ab 1988 im Zuge des Regimewechsels in beiden Departements an, jedoch in Boussé in bei weitem stärkerem Ausmaß: Bis 1998 wies es, mit einem Höchstwert von dreizehn vertriebenen Frauen 1990, die höchsten Werte auf. Ab 1996, der Neuzuteilung Boussés nach Kourwéogo, sanken die Vertreibungszahlen und ab 2002 fand eine geographische Verschiebung des Vertreibungszentrums von Boussé nach Yako statt, die bis 2009 bestehen blieb.

Die Auswertung der Hintergrundgeschichten zeigt, dass mit der Neuaufteilung der Verwaltungsprovinzen und -departements ein neuer Faktor hinzukam: Die Figur des „Scharlatans“.⁹⁷ In jeweils sechs Geschichten vertriebener Frauen aus den Jahren 1989–1992

⁹⁶ Vgl. Décret No. 96-149/Pres. 1996. Portant promulgation de la Loi No 9/96/ADP du 24 avril 1996. Ouagadougou.

⁹⁷ Die Begriffe „charlatan“, „magicien“, „sorcier“ werden in der Datenbank nicht erklärt. Es ist davon auszugehen, dass es sich um die bereits erwähnte Figur des „Wahrsagers“, *devin/bagha*, handelt. Von Sozialarbeitern und Missionsschwestern wurde mir bestätigt, dass ein *marabout* 10.000 FCFA für jede als *Sweya* überführte Frau erhält. Ouedraogo weist ebenfalls daraufhin, dass die „Fetischeure“ für die Rituale zur

(Delwendé) und 1994–1996 (Paspanga) tauchte/n ein oder mehrere „charlatans“, „sorcier“ und „magicien“ auf, die konsultiert wurden und die Schuld der Frauen mittels Ritual feststellten.⁹⁸ In allen zwölf Fällen stammten die Frauen aus den Departements Dapelogo, Niou, Toeghen, Ziniaré und in sieben Fällen aus Boussé. Bis zur Gründung Kourwéogos unterstanden diese Departements derselben Verwaltung in der Provinz Oubritenga.⁹⁹ Ab 1996 gehörten nur noch Dapelogo und Ziniaré zu Oubritenga; Niou, Toeghen und Boussé gingen an Kourwéogo. Ab 1996 gab es auch keine Berichte mehr von „Scharlatanen“, „Magiern“ oder anderen Personen die für das Erkennen von *Sweba* bezahlt wurden. Die Aufteilung der Verwaltungsprovinz Oubritenga, das Ende der Berichte über „Scharlatane“ und die Verschiebung des Vertreibungszentrums von Boussé (Kourwéogo) nach Yako (Passoré) ab 1996 fallen zusammen (vgl. Abb. 5.) und lassen damit einen Zusammenhang vermuten.

Ab 1995 gibt es Berichte über einen „Scharlatan“, der eine Reise durch die Dörfer machte und seine Dienste anbot, um böse Geister unter den Frauen aufzuspüren. Über die Rolle des Scharlatans informiert auch der Bericht einer Frau namens Tipoko Hélène I.¹⁰⁰ 1996 wurden an ihrem Wohnort sechs Frauen beschuldigt und um Zweifel auszuräumen, zu einem „Scharlatan“ in einem anderen Dorf gebracht. Jede Frau brachte ein Huhn mit, das geköpft wurde. Tipokos Huhn war das einzige, welches nicht auf dem Rücken landete, der Beweis für den „Scharlatan“, dass sie eine *Sweya* war und die EinwohnerInnen ihres Heimatdorfes vertrieben sie. Drei weitere der vom „Scharlatan“ beschuldigten Frauen, stammten aus demselben Dorf nahe Boussé; sie wurden im Abstand von einem bis drei Jahren vertrieben, eine von ihnen, Kiendrbeogo S., gemeinsam mit vier weiteren Frauen. In ihrer Darstellung ist von mehreren „Scharlatanen“ die Rede.¹⁰¹ In einem anderen Bericht gab eine Frau an, dass es sich bei dem in ihren Fall involvierten „Scharlatan“ um ihren Ziehsohn handelte. Ein wichtiger Hinweis für die Zusammenhänge zwischen umtriebigen „Scharlatanen“ und Verwaltung findet sich in der Geschichte Téné R. T.:

„Elle a perdu son mari et lors d'une réunion de famille, elle fut désignée par une vieille comme étant cou[p]able du décès de son mari. Le chef du village la défend de consulter un

„Entdeckung“ von *Sweba* bezahlt werden müssen (vgl. Ouedraogo 2002: 43). Der Begriff *marabout* wird ebenso breit verwendet wie „Scharlatan“, „Magier“ oder „Hexer“. All diese Termini erlauben keine eindeutigen Rückschlüsse auf muslimische, christliche, synkretistische oder andere Formen von Religion, Glaube oder Ideologie.

⁹⁸ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

⁹⁹ Vgl. Décret No. 96-149/Pres. 1996. Portant promulgation de la Loi No 9/96/ADP du 24 avril 1996. Ouagadougou.

¹⁰⁰ Vgl. I.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Alle, der hier genannten Namen der Frauen sind Pseudonyme.

¹⁰¹ Vgl. Z.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

charlatan. C'est lui qui a envoyé la vielle qui l' [a] accusée. Elle s'en va voir un charlatan qui lui demande la somme de 5000 [F]CFA pour dire qu'elle n'est pas sorcière. Elle fuit à Ouaga[dougou] au Centre qu'elle avait déjà entendu parler.“¹⁰²

Téné selbst war, wie viele der Frauen, von ihrer eigenen Unschuld und der Rechtschaffenheit sowohl des Dorfchefs wie auch des „Scharlatans“ überzeugt. Doch die vermeintliche Hilfeleistung des Dorfchefs erwies sich als ein Dienst für den „Scharlatan“. Anstatt sich für seine eigenen Gemeindemitglieder einzusetzen und sie zu schützen, arbeitete der Dorfchef zusammen mit dem „Scharlatan“, der mit der Vertreibung von und damit der Gewalt an Frauen Geld verdiente.¹⁰³ Ab 1996 scheinen dieses und ähnliche Netzwerke im neuen Kourwéogo um Boussé zumindest schwächer geworden, wenn nicht sogar verschwunden zu sein. Die Reisen und Aktivitäten des „Scharlatans“ oder der „Scharlatane“ konnten offenbar nur unter der alten Verwaltung Oubritengas dazu führen, aus dem späteren Departement Boussé ein Zentrum der Vertreibung zu machen. Für diese zwölf Fälle von Vertreibungen wird deutlich, dass die Rolle von lokalen Autoritäten wie Dorfchefs, aber vor allem das ökonomische Interesse von „Wahrsagern“ von entscheidender Bedeutung für das Schicksal von Frauen sein konnten. Anfang der 1990er Jahre hatten mehrere einflussreiche Parteien auf lokaler Ebene in den Provinzen Oubritenga sowie Kourwéogo einen in erster Linie finanziellen Nutzen davon, Frauen zu vertreiben und konnten ihn im Kontext der in ihrer Autorität geschwächten Institutionen und aufbrechenden Sozialstrukturen nutzen. Die entsprechende bis dahin etablierte Ideologie, das frauenfeindliche *Sweba*-Konzept, lieferte die Legitimation und Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten. Der ökonomische Faktor konnte auf lokaler Ebene eine zentrale Rolle für den Anstieg an Vertreibungen spielen, denn das *Sweba*-Konzept konnte als wirtschaftliche Einnahmequelle von sogenannten „Wahrsagern“ oder auch anderen Personen genutzt werden, indem Frauen vertrieben wurden.

Es zeigt sich, dass politische, wirtschaftliche und strukturelle Faktoren auf lokaler Ebene ineinander griffen und das Ausmaß an Vertreibungen als *Sweba* lokal stark beeinflussen konnten. Ausgehend vom wirtschaftlichen Gewinn an einer Vertreibung, stellt sich die nächste Frage, ob eine mögliche Erbschaft besonders im Kontext unsicherer Landbesitz- und

¹⁰² Vgl. O.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Sie hat ihren Mann verloren und während einer Familienversammlung wurde sie von einer alten Frau für den Tod ihres Mannes für schuldig erklärt. Der Dorfchef verteidigt sie, sie solle einen Scharlatan zu Rate ziehen. Er ist es, der die alte Frau geschickt hat, die sie beschuldigt hat. Sie besucht einen Scharlatan, der von ihr die Summe von 5000 [F]CFA verlangt, damit er behauptet, dass sie keine Hexe sei. Sie flieht nach Ouaga[dougou] ins Zentrum, von dem sie schon hat reden hören.“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁰³ Unklar bleibt das Motiv der „alten Frau“, die Téné R.T. beschuldigt hat.

Landnutzungsverhältnisse eine Erklärung für das Vertreibungsdrängen aus den Familien heraus darstellt.

4.2 Landnutzung und Erbschaft als mögliche Vertreibungsgründe

Die starke ökonomische Abhängigkeit von Frauen der Mossi von ihren Ehemännern und seiner Familie wird nicht zuletzt durch die Frage der Landnutzung deutlich. Pagéard wies 1969 darauf hin, dass nach Artikel 78 des Gewohnheitsrechts (*droit coutumier*) des Kreises von Ouahigouya (1950) unter den Pflichten des Ehemannes auch aufgeführt ist, der Ehefrau ein persönliches Feld bereitzustellen (vgl. Pagéard 1969: 256). Das persönliche Feld einer Frau ist von ihr nicht vererbbar und es bleibt dem *chef de terre*, ihrem Ehemann oder dem Haushaltsvorstand stets vorbehalten, es zurückzunehmen oder auszutauschen (vgl. Pagéard 1969: 256f.). Damit haben Frauen der Mossi nach dem als „traditionell“ geltenden Recht kein permanentes Landrecht (vgl. Kevane/Gray 1999: 7f.). Theoretisch sei es möglich, dass ein Mann seiner Witwe in Form eines mündlichen oder schriftlichen Testaments Land überlässt (vgl. Pagéard 1969: 254). Laut Kevane und Gray gibt es keinen Beleg dafür, dass Frauen ihrerseits, vor allem Witwen, Land an ihre Erben weitergeben (vgl. Kevane/Gray 1999: 21). Pagéard führte außerdem an, dass dieses Feld oder auch Felder angesichts der extremen Arbeitsbelastung der Frauen kaum von ihnen bewirtschaftet werden können, weil ihnen schlichtweg die Zeit dazu fehlt. Erst ab einem höheren Alter, mit ca. 40 Jahren, erhalte die Frau von ihrem Mann die Erlaubnis sich ganz ihrem Feld zu widmen, von dem sie sich nun nicht nur ernähren und ihre Steuern zahlen sollte, sondern u.U. auch zu beträchtlichen Ersparnissen gelangen könnte. Das sei jedoch nur möglich, wenn eine Landkonzession und ein lebenslanges Nutzungsrecht vorliegen. Obwohl diese Praxis, den Frauen die Möglichkeit ihrer Feldnutzung zu geben, in der Gegend um Ouagadougou üblich sei, schlussfolgerte Pagéard, dass sie den Frauen letztlich kaum nütze. Darüber hinaus sei weder ihr persönliches Feld vererbbar noch ihre Hütte, da selbst die nach ihrem Tod, oder ihrer Vertreibung, frei gewordene Hütte direkt an die nächste Frau ihres Mannes gegeben würde (ebd.). Damit lässt eine Frau durch die Vertreibung Felder bzw. eine Hütte zurück, über welche der Haushaltsvorstand frei verfügen kann. Sie selbst hatte nie ein Bestimmungsrecht über den ihr formal zugesprochenen „Besitz“, sondern blieb vom Mann abhängig.

1955, noch während der französischen Kolonialverwaltung, wurden die als Gewohnheitsrecht geltenden Landrechte anerkannt (vgl. Hochet 2014: 8).¹⁰⁴ Die von Pagéard beschriebene Praxis

¹⁰⁴ Vgl. Dekret Nummer 55-580 vom 20 Mai 1955 über die Staats- und Landesneuordnung im AOF und AEF (vgl. Ouattara/Traoré 2005. zit. nach Hochet 2014: 8).

kann nur bis 1984 durchgehend rechtlich Bestand gehabt haben, weil das Land dann verstaatlicht wurde. Bonnet, deren Forschungsergebnisse sich auf den Zeitraum von 1978–1980 beziehen, macht dazu keine Angaben (vgl. Bonnet 1988). Ob Frauen während der Revolutionsjahre unter Sankara ihre Felder uneingeschränkt bewirtschaften konnten, während die *chefs de terre* entmachtet waren und die CVGT die Organisation innehatte, ist unklar.¹⁰⁵ Von 1987 bis 1996 gab es jedoch in der Praxis keine Konzessionen mehr und die zwei Landreformen ab 1991 hatten für die DorfbewohnerInnen kaum Konsequenzen. Zusätzlich betonen Kevane und Gray, dass das Recht der Frauen der Mossi auf eigene Felder illusorisch sei, da die Entscheidungsmacht über die Ertragsnutzung bei ihren Männern liege (vgl. Kevane/Gray 1999: 9). In der Literatur finden sich widersprüchliche und uneindeutige Angaben dazu, ob Frauen Felder besitzen, einen Nutzen aus ihren Feldern ziehen können oder nicht und ob sie nur von ihrem Ehemann oder auch von ihrer Herkunftsfamilie erben können. Anne Weideler spricht sich dafür aus, dass Frauen über eigene Felder verfügen, auf welche ihre Männer keinerlei Einfluss hätten (vgl. Weideler 1973: 14 zit. nach Kevane/Gray 1999: 8). In späteren Texten wird darauf verwiesen, dass die kleinen Felder der Frauen neben ihren Häusern liegen und von ihnen während der Erntezeit ebenso bearbeitet werden wie die Felder ihrer Männer, wobei die Priorität auf den kollektiven Feldern der Großfamilie liege (vgl. Klaffenböck 1995: 96f.; Standler 2000: 86). Marta Rohatynskyj, die 1985–1986 in der Provinz Bam zu Mossi-Haushalten forschte, stellt, ebenso wie Elena Jirovsky, fest, dass Frauen vom Erbe ausgeschlossen sind (vgl. Rohatynskyj 1988: 530, 539, 546; Jirovsky 2014: 47). Eine mögliche Erbschaft durch Besitz der Frauen als Vertreibungsgrund kommt damit nicht in Frage. Pagéard stellt jedoch bereits 1969 die Tendenz fest, dass Ehefrauen, deren Zugehörigkeit stärker an die angeheiratete Familie als an den Ehemann geknüpft war, und nach dessen Tod an einen seiner Brüder oder Söhne verheiratet wurden (Leviratsehe), als Witwen zunehmend nicht mehr als legitimer Teil der Familie des Mannes betrachtet wurden (vgl. Pagéard 1969: 315f.). Im Falle der Vertreibung der Frau, werden die von ihr kultivierten Felder wieder für die Familienmitglieder ihres verstorbenen Mannes nutzbar (ebd.). Entscheidend sind hier ihre Landnutzungsrechte. Denn selbst wenn die Felder den Frauen nach staatlichem Recht nicht gehören, stellen sie für sie eine gesellschaftlich anerkannte Lebensgrundlage dar. Und je nachdem ob sie über den Ertrag selbst bestimmen oder nicht und ob die Witwe als legitimer

¹⁰⁵ Trotzdem standen sie offenbar in dem Ruf das beste Land zu besitzen (vgl. Rohatynskyj 1988: 540). Kevane und Gray merken dazu an: „In practice the power of the chef de terre is limited. Having granted usufruct rights to members of his and other lineages, and having granted usufruct to migrants and conquering groups, he no longer influences land use“ (Kevane/Gray 1999: 7).

Teil der Familie des Mannes angesehen wird, kann der Zugriff auf die Landnutzung trotzdem einen Vertreibungsgrund für die Familie des Mannes darstellen.

In jeweils vier Fällen pro Zentrum tauchen Felder der Frauen oder die landwirtschaftliche Tätigkeit der Vertriebenen auf. In sechs Geschichten betonen die Frauen den Verlust ihres Besitzes, besonders ihrer Felder – zwei von ihnen wurden während der Arbeit auf ihren Feldern überrascht und vertrieben.¹⁰⁶ Wiederum zwei der Frauen, beide Witwen, gaben an, dass sie bereits lange Zeit, eine von ihnen achtzehn Jahre lang (von 1987–2005), alleine gelebt und ihre Felder alleine bearbeitet hatten.¹⁰⁷ In diesen Fällen stellten die Felder ihre Lebensgrundlage dar, über welche die Frauen frei verfügten. In beiden Fällen scheint auf den ersten Blick jemand aus dem Dorf für die Beschuldigung verantwortlich zu sein, weil sie alleine lebten. Sie selbst machten dazu keine Angaben. In beiden Fällen waren die eigenen Kinder im Ausland oder in anderen Dörfern. Lediglich eine Tochter lebte im selben Dorf, konnte sich jedoch als verheiratete Frau, die nun Teil einer anderen Patriline war, nicht erfolgreich für die eigene Mutter einsetzen.¹⁰⁸ Ob nach ihrer Vertreibung ihre Felder an die Familien der verstorbenen Männer gingen, oder die *chefs de terre* sie einer anderen Familie aus dem Dorf zuteilten, bleibt offen.

Insgesamt kam die Anschuldigung und Vertreibung in 98 Fällen aus der Familie des Ehemannes.¹⁰⁹ Das widerspricht Lallemands materialistischem Ansatz, dass die Frauen als Arbeitskräfte von der Familie des Mannes gebraucht und deswegen nicht verstoßen würden (vgl. Lallemand 1977: 172). Der Nutzen der Frauen als Arbeiterinnen hat nachweislich keinen Einfluss darauf, ob sie vertrieben werden oder nicht. Von größerer Relevanz scheint hingegen zu sein, wer die Witwe „erbt“ (vgl. Lallemand 1977: 113f.; Bonnet 1988: 103f.; Kevane/Gray 1999: 8). Auf die Praxis der Leviratsehe wird an späterer Stelle eingegangen werden.

Das, was die Frauen in den 1980ern, 1990ern und 2000er Jahren erlebt haben, entspricht in der Praxis zweifelsohne stärker den von Pagéard in den 1990er Jahren beschriebenen

¹⁰⁶ Vgl. O.S. Datenbank Delwendé; K.S.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Eine der Frauen, Yamba N., bestand zwar darauf ein Ritual durchführen zu lassen, um die Anschuldigung des Dorfes an sie zu überprüfen, doch das wurde ihr verwehrt. Ihr Bruder wollte sie nicht bei sich aufnehmen und ihre Söhne organisierten ihr daraufhin eine Transportmöglichkeit nach Ouagadougou ins Zentrum Delwendé (Vgl. I.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

¹⁰⁷ Vgl. O.Y. Datenbank Paspanga; H.Y.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Eine Frau wurde sogar zweimal von der Familie ihres Mannes beschuldigt (vgl. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Ouedraogo gibt eine ähnliche Verteilung der Herkunft der Anschuldigungen an: Von 70 Frauen in Paspanga wurden 13 von ihren Ehemännern beschuldigt, 14 von der Schwiegerfamilie, 5 von abgewiesenen Freiern und 33 von anderen (vgl. Ouedraogo 2002: 59).

„traditionellen“ rechtlichen Verhältnissen, als dem *régime foncier rurale* Burkina Fasos aus dem Jahr 2009. Erst im Artikel 47 des *régime foncier rurale* von 2009 wurde festgelegt, dass sowohl Vater als auch Mutter Landbesitz an ihre Kinder weitervererben können.¹¹⁰ Da die Datenbank über die Zentren nur bis September 2009 geht, kann hier nicht geklärt werden, inwiefern das *régime foncier rurale* von 2009 einen Einfluss auf die Praxis in den Dörfern hatte. Aus den beschriebenen Fällen der vertriebenen Frauen geht nicht hervor, inwiefern innerhalb der Familie Anstrengungen unternommen wurden, die Besitztitel formal auf eine andere Person zu übertragen. Da die Frauen in der Regel jedoch weder Französisch noch Mooré lesen und schreiben konnten, kann dies bezweifelt werden. Hier könnten sich weitere Forschungen, inwiefern auf lokaler Ebene Erbschaftsregeln umgesetzt wurden, auch unter Berücksichtigung der jeweiligen Religion,¹¹¹ als gewinnbringend erweisen.

Über den Weg der Stigmatisierung als *Sweba* und der darauf zwingend folgenden Vertreibung wurden die Frauen nicht nur obdachlos gemacht, sondern auch ihrer landwirtschaftlichen Lebensgrundlage beraubt. Somit konnte ein weiterer wirtschaftlicher Faktor, gekoppelt an eine benachteiligende strukturelle rechtliche Situation für Frauen, eine Vertreibung begünstigen. Problematisch für sie war, dass ihnen ihre Felder nach staatlichem Recht nicht gehörten, die Nutzungsrechte an ihren Ehestatus und ihre Kinder geknüpft waren und ihre Entrechtung auf einer durch das *Sweba*-Konzept gesellschaftlich legitimierten Basis erfolgte. Damit wurden sie mittel- und obdachlos gemacht.

4.3 Anschuldigungen aus dem Dorf

In 89 Berichten, der Hälfte der beschriebenen Fälle in der Datenbank, wurden die Frauen durch die Dorfgemeinschaft für schuldig erklärt. Inwiefern die Interessen des Dorfes und der Familie des Mannes deckungsgleich waren, lässt sich aufgrund der Aufzeichnungen nicht sagen. Während viele Fälle den Verlauf der Anklage und Beschuldigung aus dem Dorf nicht näher beschrieben, wird in einigen Fällen deutlich, dass die Frauen entweder massiver körperlicher Gewalt ausgesetzt waren und bedroht oder aber sozial isoliert wurde. In beiden Fällen wurde die Situation für die Frauen lebensbedrohlich.

¹¹⁰ Vgl. Loi No 034-2009/AN portant régime foncier rural. Titre III, art. 47, 51–76, titre IV, art. 84, 93 (vgl. URL 12).

¹¹¹ Nach islamischem Recht erben Frauen nur halb so viel wie Männer (vgl. Pagéard 1969: 268f.). Im Unterschied zum islamischen Recht, können Frauen nach „traditionellem“ Recht von ihren Geschwistern erben und bleiben im Besitz ihrer eigenen Landnutzungsrechte, die ihnen von ihren Ehemännern zuerkannt wurden (vgl. Pagéard 1969: 256ff.).

Es stellt sich die Frage, was für ein Interesse DorfbewohnerInnen an den Vertreibungen haben konnten. Die Frauen selbst machten dazu in der Regel keine Angaben und wussten es möglicherweise oft auch nicht. In sehr wenigen Fällen ist von Konflikten zwischen den Familien die Rede, in einem hatte der Ankläger Schulden bei der Beschuldigten.¹¹² In nur drei Fällen hatten die betroffenen Frauen mit den Todesfällen von Kindern zu tun.¹¹³

Ob auch die Dorfgemeinschaft eine Möglichkeit hatte, über die Vertreibung der Frauen an ihr Land zu kommen, bleibt unklar. Hochet betont, dass das Land auch im Besitz der Dorfgemeinde war oder den ältesten Familien gehörte und ihrer Absicherung diene. Landbesitz konnte jedoch auch an Zugezogene, oder ImmigrantInnen zur Nutzung gegen soziale Gegenleistungen, *tutorat foncier*, verliehen werden (vgl. Hochet 2014: 11). Die dabei entstandenen Konflikte wurden, wie bereits erwähnt, wenn lokale Entscheidungsinstanzen eingeschaltet wurden, letztlich dadurch entschieden welche Partei die mächtigeren Verbündeten aufbringen konnte (ebd.: 13). Die Hintergrundgeschichten der Frauen geben zu wenig Auskunft, um genauere Zusammenhänge zwischen Vertreibung und Landnutzungskonflikt innerhalb der Dorfgemeinde feststellen zu können. Hier bleibt ein Forschungsdesiderat, die Dynamiken und Netzwerke innerhalb der Dorfgemeinschaft bei Vertreibungen von Frauen zu untersuchen. Personen, die an der Durchführung von Ritualen beteiligt waren, besonders die „Wahrsager“, verdienten in jedem Fall an den Vertreibungen. Wenn eine Frau nach dem als „traditionell“ geltenden oder staatlichen Recht Anspruch auf Besitz oder Nutzungsrechte hatte, fielen auch diese nach ihrer Vertreibung ihrer Lineage oder der Gemeinde zu. Die Datenbank liefert hier keine genaueren Angaben.

Eine rein materialistische Argumentation kann das Phänomen nicht zur Gänze erklären. Doch selbst in den Fällen, in denen Frauen aus materiellen Gründen vertrieben werden, muss die Vertreibung und Gewalt gesellschaftlich legitimiert werden. Der Legitimationsdiskurs, der um das *Sweba*-Konzept herum existiert, wird zumindest seit Pagéard in der „Tradition“ und religiösen Vorstellungswelt der Mossi verortet (vgl. Pagéard 1969: 125–127).

Die gleichzeitig stattfindende religiöse Verschiebung auf dem Land, von einer mehrheitlich als „traditionell“ geltenden hin zu einer mehrheitlich als muslimisch zählenden Bevölkerung, muss ebenfalls berücksichtigt werden. Für die Provinz Kourwéogo lässt sich nachweisen, dass diese bis in die 1990er Jahre noch mehrheitlich „traditionell“ war, obwohl der Wechsel zu

¹¹² Vgl. A.S.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹¹³ Vgl. L.N.; I.S. Datenbank Paspanga; O.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

muslimischen Strömungen im Land zu dem Zeitpunkt bereits abgeschlossen war. Die vertriebenen Frauen waren mehrheitlich Vertreterinnen des „traditionellen“ Glaubens der Mossi. Religion stellt im Zusammenhang mit den Vertreibungen einen Faktor dar, den es in den folgenden Kapiteln genauer zu untersuchen gilt.

4.4. Die ideologische Einordnung des *Sweba*-Konzepts

In Anbetracht der Entstehung des frauenfeindlichen *Sweba*-Konzepts, welches zur Legitimation von Gewalt an Frauen herangezogen wird, kann die Frage gestellt werden, ob dieses Konzept einer bestimmten Religion zugeordnet werden kann. Zwar sind in der Datenbank in der Regel keine Informationen über die religiöse Zugehörigkeit der vertreibenden Personen, Dorfbevölkerung noch Familie vorhanden, noch lässt sich die konfessionelle Verteilung innerhalb der Dörfer rekonstruieren. Doch kann die religiöse Zugehörigkeit jener vertriebenen Frauen herangezogen werden, zu welchen die Daten vorliegen.

Hier soll gezeigt werden, dass das *Sweba*-Konzept und die dazugehörige Praxis nicht im Islam oder Christentum verortet wird, sondern dass es Ausdruck einer angestiegenen gesellschaftlichen Akzeptanz von Gewalt an Frauen ist, die sich auf gemeinsame „Traditionen“ oder „Bräuche“ beruft.¹¹⁴ Zeitgleich entwickelte sich die Akzeptanz der Gewalt an Frauen im Zuge eines religiösen Wandels. Das *Sweba*-Phänomen wird zwar der „traditionellen“ Religion bzw. den „Bräuchen der Mossi“, also der ethnischen Zugehörigkeit, zugerechnet, ist jedoch keine „Tradition“ im Sinne einer Praxis aus vorkolonialer Zeit.

An dieser Stelle muss vorweg auf die Kategorien von Religion in der Datenbank und die hier verwendeten Begriffe eingegangen werden. Wie oben bereits erwähnt, liegen keine Erläuterung vor und innerhalb von „muslimisch“, „christlich“, „protestantisch/evangelisch“, „katholisch“, „nichts“ und „traditionell“ wird nicht differenziert. Daher kann die Analyse auch nicht weiter als bis zu diesen Kategorien reichen, auch wenn eine derart strikte Trennung weder vorhandenem Synkretismus, unterschiedlichen religiösen Strömungen noch Konversionspraktiken Rechnung trägt (vgl. Langewiesche 2003). Islam und Christentum als vereinheitlichende und verkürzende Konzepte tauchen kaum oder in Abgrenzung auf. Angesichts der Tatsache, dass Religionen ebenso wie Bräuche immer im Wandel begriffen sind und besonders der „Traditions“-Begriff in dieser Arbeit als Teil eines Legitimationsdiskurses

¹¹⁴ Vgl. V.I.S. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009; H.N.O.; K.V.I; P.T.S.; L.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

verstanden wird (vgl. Ranger 2000: 254–158), stellt sich die Frage was mit „traditioneller“ Religion und Brauch in der Datenbank gemeint wird.

Auf Mooré gibt es keine Entsprechung für den Begriff Religion, der Ausdruck „rog-miki“¹¹⁵ kommt ihm jedoch, laut Katrin Langewiesche, am nächsten (vgl. Langewiesche 2003: 96). „Rog-miki“ bezieht sich sowohl auf „Tradition“ wie auf Bräuche und verbindet damit Konzepte von Identität, Religion und allem, was von den Ahnen weitergegeben wurde, wie Rituale, religiöse Feste, Techniken Hirse zuzubereiten, Häuser zu bauen, zu tanzen, Verhaltensregeln gegenüber den Schwiegereltern wie auch die Verteilung politischer Macht (ebd.).

Die soziale Organisation der Mossi zeichnet sich durch seit vorkolonialer Zeit gewachsene Beziehungen zwischen den Mossi als Eroberern und den als autochton geltenden eroberten Gruppen aus, die in einem politisch-religiösen Dualismus Ausdruck findet (ebd.: 97). Die Mossi besaßen die politische Macht, während die religiöse an die jeweiligen lokalen unterworfenen Gruppen ging. Heute ist „autochton“ (*tengbiise*/Kinder der Erde) kein ethnischer oder linguistischer Marker mehr sondern bezeichnet den sozialen Status als „für die Erde in religiösen und wirtschaftlichen Belangen zuständig“ (ebd.: 99f.). Letztlich handelt es sich bei der Autochtonie nicht um historische Fakten. Sie ist eine politische Konstruktion, durch welche verschiedene Gruppen Rechte einfordern können (vgl. Izard 1988: 109). Diese zwei Gruppen, die in der ethnographischen Literatur in „politische Chefferie“ und „spirituelle Chefferie“ eingeteilt wurden, besitzen beide sowohl politische als auch religiöse Funktionen (vgl. Langewiesche 2003: 103). Die zwei wichtigsten Personen, die für die Erde, bzw. die „spirituelle Chefferie“ zuständig sind, sind der oben bereits erwähnte *chefs de terre* und der ebenfalls bereits eingeführte „Wahrsager“/Priester (ebd.: 100).¹¹⁶

¹¹⁵ Wörtlich: „Was wir bei unserer Geburt vorgefunden haben“ (Langewiesche 2003: 96).

¹¹⁶ Die Person des „Wahrsagers“/Priesters scheint mit Sicherheit als diejenige des „Wahrsagers“ („charlatans“) aus der Datenbank identifizierbar zu sein. Katrin Langewiesche bezeichnet sie als „bugo“ (pl. „bugba“), was sie mit „prêtre-devin“ („Wahrsager“-Priester) übersetzt (Langewiesche 2003: 100). Michel Izard bezieht sich in zahlreichen Arbeiten auf die Person des „bugo“ (pl. „buguba“) ohne sie einer eingehenden Analyse zu unterziehen. Er bezeichnet sie unter anderem als „maître de fertilité“ (Izard 1976: 74) oder „prêtre de fertilité“ (Izard 1971: 152), Gebieter oder Priester der Fruchtbarkeit. Er erhält seine Macht, das „bugudo“, im Zuge einer „crise de possession“ (ebd.), in welcher sie von den „Kinkirsi“, den Geistern ausgewählt werden (vgl. Gérard 1986: 132; Bonnet 1988: 62f.). Die „bugba“ stammen in der Regel aus der Gruppe der „têngbiisi“ (sing. „têngsoba“), Kinder der Erde, der als „autochton“ geltenden Gruppe oder der Schmiede (vgl. Gérard 1986: 132). Laut Izard können „têngbiisi“ keine Dorfchefs werden mit wenigen Ausnahmen. Eine davon betrifft die Möglichkeit, dass ein „bugo“ die Funktion eines Dorfchefs übernimmt, womit sein ideologischer und praktischer Status dem eines Chefs („naabà“) sehr nahekommt. Diese Statuserweiterung gilt nicht für einen „Maître de terre“ („têngsoba“), der die Funktion eines Dorfchefs innehat (vgl. Izard 1971: 156). Die Macht eines Dorfchefs kann ein „bugo“ nicht besitzen (vgl. Izard 1976: 74). Doch sind sie wie die „Maître de terre“ ebenso Würdenträger in Bezug auf die Erde (vgl. Gérard 1986: 132; Bonnet 1988: 62). Bonnet betont, dass die Aufgaben des „bugo“ und die des „Maître de terre“ klar getrennt sind (vgl. Bonnet 1988: 62–67). Langewiesche verweist zudem auf weitere Arbeiten, die sich ausführlich mit der Person des „bugo“ befassen: Die umfassendste von ihnen, von

Das „rog-miki“ besteht aus Vorstellungen und Praktiken, die teils als „Tradition“ der Autochtonen, teils als „Tradition“ der Eroberer gelten und dient der Legitimation und Absicherung der gesellschaftlichen Ordnung sowie individueller Handlungen und Positionen. Von der Geburt zur Initiation über Eheschließung und Tod wird darüber Legitimation hergestellt. Dazu gehören auch die Beziehungen und Abhängigkeiten zwischen Verwandten, streng hierarchische Autorität der Ältesten innerhalb der Familie und die Autorität des Vaters über seine Kinder und Frauen (ebd.: 104). Auf diese register sozialer Regeln wird Bezug genommen, wenn in der Datenbank von „Tradition“ oder Brauch die Rede ist. Doch wie bereits gezeigt wurde, ist das *Sweba*-Phänomen keine alte „Tradition“ oder alter Brauch, sondern eine moderne Praxis.

Ouedraogo begegnet der Problematik des „Traditions“- und Religionsbegriffs, indem sie stattdessen von „Sitten und Bräuchen“ sowie „conception populaire“ und „imaginaire collectif“ spricht, volkstümliche Vorstellungen und kollektive Vorstellungswelt, besonders wenn sie sich auf das *Sweba*-Konzept bezieht (vgl. Ouedraogo 2002: 26; 36; 41). Diese Begriffe haben den Vorteil, dynamischer zu sein und keine strikte Trennung von anderen religiösen Einflüssen vorauszusetzen. Gleichzeitig geht vor allem durch den Begriff „Vorstellung(-swelt)“ der Hinweis auf den repressiven Charakter des inhärenten Legitimationsdiskurses verloren, der sich auf ein machtvolleres, reales Kollektiv bezieht und Gegenstand dieser Arbeit ist.

Im Folgenden (4.4.1–4.4.3) soll zunächst gezeigt werden, dass das *Sweba*-Konzept nicht nur Frauen betrifft, die sich dem „traditionellen“ Glauben zugehörig fühlen, obwohl letztere die Mehrheit darstellen. Die ethnisch-kulturelle Zugehörigkeit als Mossi spielt für die Vertreibung eine größere Rolle als die religiöse. Jene Frauen, welche keinem anderen, als dem „traditionellen“ Glauben und Bräuchen der Mossi angehören, sind den Zahlen nach am stärksten betroffen. Doch vor dem Kontext der Entwicklung der dominanten Religionen in Obervolta/Burkina Faso wird deutlich, dass sich das *Sweba*-Konzept in einer Zeit etablierte, in welcher die religiöse Verteilung von einer mehrheitlich „traditionellen“ zu einer mehrheitlich muslimischen abgelöst wurde. Ein Blick auf die rechtliche Situation von Frauen in Burkina Faso im Untersuchungszeitraum macht zudem deutlich, dass das *Sweba*-Konzept nur einen Ausdruck der verschlechterten rechtlichen Praxis für Frauen darstellt.

Annemarie Schweeger-Hefer (1986), behandelt die Aufgaben und Funktionen des „Kinkirsi-Boghoba-Saba“. Zudem verweist Langewiesche auf eine nicht publizierte Arbeit Walter Pflugers von 1986 mit einer ausführlichen Beschreibung zu den „bugo“. Erwähnung finden sie außerdem bei Izard (1985a, 1993), Pfluger (1988) und in drei Abschlussarbeiten von Ouedraogo, M. (1992), Attané (1992) und Langewiesche (1994) (zit. nach Langewiesche 2003: 100f.). Dim Delobosom bezeichnet den „Wahrsager“ als „bagba“ (vgl. Dim Delobosom 1943), bei Ouedraogo tauchen die Bezeichnungen „baga“ und „kinkirbaga“ auf (vgl. Ouedraogo 2002).

4.4.1 Die Religionszugehörigkeit der Frauen

Wie die Auswertung der regionalen Verteilung ergeben hat, ist die Vertreibung von Frauen als *Sweba* in Burkina Faso ein ländliches Phänomen. In den betroffenen Regionen wurden im Jahr 2006 über 60 Prozent der Bevölkerung als muslimisch gezählt.¹¹⁷ Die Auswertung der Kategorie Religion ergab jedoch nur einen geringen Anteil an muslimischen Frauen in den Zentren (vgl. Abb. 7. und 8.). In Paspanga waren nur fünf aller beherbergten Frauen muslimisch, in Delwendé waren es 25. Von zentraler Bedeutung ist hier, dass die am stärksten vertretene Religion die „traditionelle“ ist, in Delwendé mit 216 vertreten (vgl. Abb. 8.). Paspanga gibt zwar Katholikinnen mit 98 Frauen als stärkste Religion an (vgl. Abb. 7.), doch laut Aussage der Verantwortlichen des Zentrums ließen sich die meisten erst nach der Aufnahme ins Zentrum katholisch oder protestantisch taufen (vgl. Ouedraogo 2002: 53).¹¹⁸ In Delwendé, dessen Hauptaufgabe nicht zuletzt in der katholischen Mission besteht, wurden 68 Katholikinnen, 55 Protestantinnen und 21 Christinnen registriert (vgl. Abb. 8.).¹¹⁹ Hier lag ein Interesse vor, eine klare Trennung der Konfessionen zu vollziehen. Die Angaben zur Konversionsbereitschaft wurden nicht ausgewertet, weil sie für die Forschungsfrage nicht von Belang sind. Es zeigt sich, dass es sich bei der Vertreibung von Frauen als *Sweba* um ein Phänomen handelt, das in besonderem Maße Frauen trifft, die sich in erster Linie der „traditionellen“ Religion zugehörig fühlen. Die Tatsache, dass so wenige Musliminnen betroffen sind, trotz der muslimischen Dominanz in der Region, lässt sich dadurch erklären, dass letztere in den betroffenen Regionen eine stärkere Tendenz aufweisen, sich von als „traditionell“ geltenden Praktiken und Ritualen abzugrenzen (Langewiesche 2003: 300).

¹¹⁷ Mit Ausnahme der Region Centre-Ouest, zu der die Provinzen Boulkiemdé, Sanguié, Sissili und Ziro zählen, dort sind es nur 40% MuslimInnen (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 95).

¹¹⁸ Ouedraogo sieht einen Beleg hierfür in der Tatsache, dass die Frauen fast zur Gänze „traditionelle“ Vornamen besaßen (vgl. Ouedraogo 2002: 53). Zu dem Zeitpunkt, an dem die Datenbank erstellt wurde, hatte die überwiegende Mehrheit der Frauen in den Karteien christliche Taufnamen.

¹¹⁹ Die Kategorie „christlich“ tauchte bei 21 Frauen in Delwendé ohne weitere Präzisierung auf. Sie lässt keine Rückschlüsse darauf zu, ob die Frauen Katholikinnen oder Protestantinnen waren. In Paspanga tauchte die Kategorie „christlich“ nicht auf. (vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

Abb. 6. Religion Paspanga

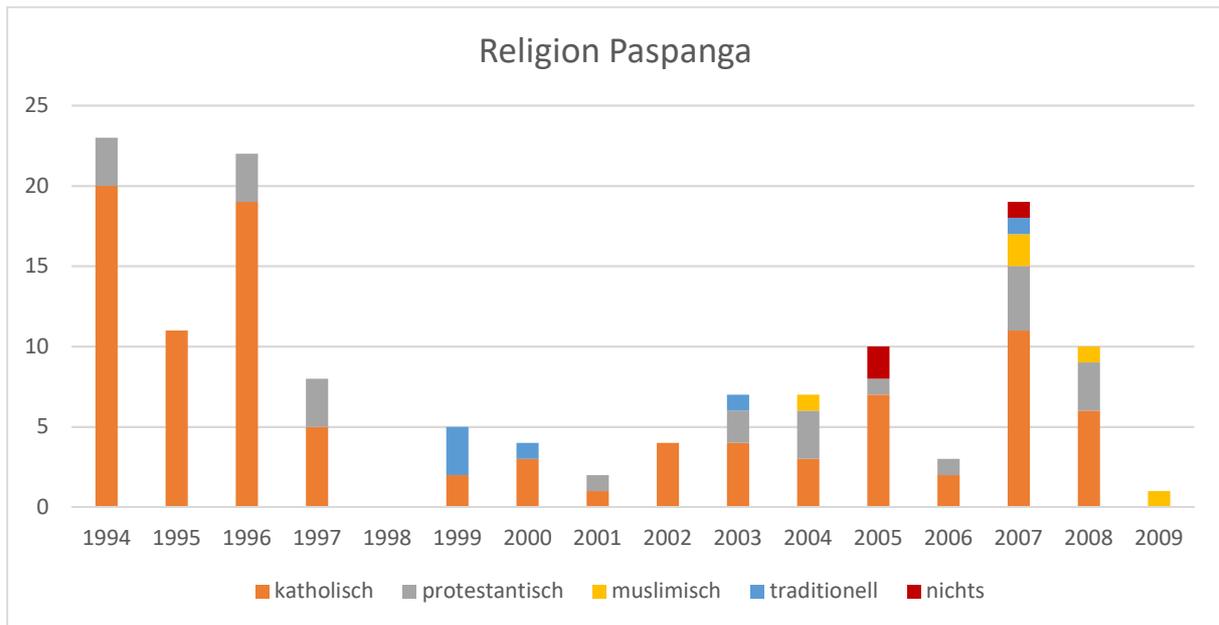
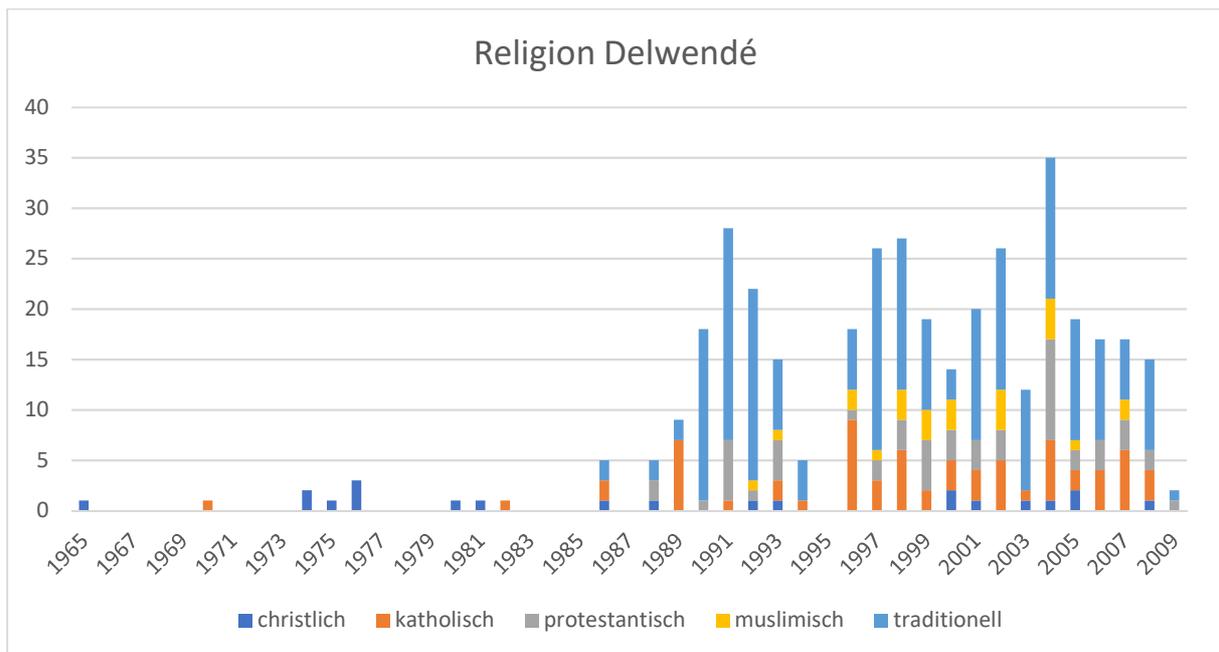


Abb. 7. Religion Delwendé



Zudem waren die meisten Frauen ab 50 Jahre und aufwärts in den betroffenen Gegenden „Animistinnen“ (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 98).¹²⁰

Im Kontext der religiösen Entwicklung in Obervolta/Burkina Faso wird deutlich, dass die Vertreibungen auf Basis eines Konzepts, das sich auf die kulturelle Identität der Mossi bzw.

¹²⁰ In staatlichen Erfassungen wird mit dem Begriff „AnimistInnen“ statt „Traditionelle“ gearbeitet (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009).

„traditionelle“ Religion stützt, in einem Zeitraum relevant wurden, als letztere im Rückgang begriffen war.

4.4.2 Die religiöse Entwicklung Burkina Fasos nach der Unabhängigkeit

Anders als seine Nachbarn Mali oder Niger, die muslimisch dominiert sind, zeichnet sich Burkina Faso durch eine stärkere konfessionelle Vielfalt in einem säkularen Staat aus (vgl. Gomez-Perez/Madore 2013: 122). Seit Beginn des 20. Jahrhunderts und besonders nach der Unabhängigkeit 1960 hat die konfessionelle Verteilung in Obervolta/Burkina Faso eine deutliche Veränderung erlebt. Von einer anfangs mehrheitlich „traditionellen“ Bevölkerung auf dem Land¹²¹ mit einer muslimischen und christlichen Minderheit vor allem in den Städten, hat sich muslimischer Glaube (Sufi, SalafistInnen¹²² und Angehörige der Ahmadiyya¹²³) bis in die 1990er Jahre als bis heute stärkste Religion durchgesetzt.¹²⁴ Auch christliche Kirchen haben eine Verbreitung erfahren jedoch in nicht annähernd so starkem Ausmaß wie muslimische Strömungen.¹²⁵ Dabei sind die Übergänge oft fließend. Viele AnhängerInnen christlicher oder muslimischer Religionen praktizieren gleichzeitig als „traditionell“ geltende Rituale und umgekehrt.

¹²¹ Auf eine Bevölkerung von 3.081.000 im Jahr 1922 kamen 2.443.000 Angehörige der „traditionellen“ Religionen, „fétichistes“, 535.000 MuslimInnen und 3.000 KatholikInnen (vgl. Commissariat de l’Afrique occidentale française. 1922: 14).

¹²² Im Zuge der europäischen Kolonialisierung entstanden reformistische, salafistische Bewegungen, die auch als wahhabitische und fundamentalistische Schulen bezeichnet werden (vgl. Madore 2015: 4).

¹²³ Die Ahmadiyya ist eine mit sunnitischen Gruppen konkurrierende muslimische Organisation aus Pakistan, die seit 1986 in Burkina Faso einen Sitz hat und seit den 2000er Jahren ihre Anhängerschaft durch soziale und humanitäre Aktivitäten, sowie, seit 2002, mit Hilfe einer eigenen Radiostation, ausweitet (vgl. Samson 2011).

¹²⁴ Eine Auswertung des nationalen Trends der Religionsentwicklung von 1960 bis 2006 zeigt, dass sich der prozentuale Anteil an MuslimInnen auf dem Land von 1960 bis 1991 von 26,8% auf 50,8% nahezu verdoppelt hat. Bis 2006 ist er noch einmal um 10% angestiegen auf 60%. In den Städten, in denen der muslimische Glaube stärker verbreitet war als auf dem Land, hat es zwischen 1960 und 1991 einen Anstieg um 7% gegeben von 55% auf 62%, der sich danach bis 2006 nur noch unwesentlich um 0,2% erhöht hat. Im selben Zeitraum ist der Anteil an AnimistInnen auf dem Land von 69,6 % (1960) auf 29,6% (1991) um fast die Hälfte gesunken. Bis 2006 hat er sich ebenfalls noch einmal um 10% auf 19,3% verringert. In den Städten hat sich die Abkehr vom „Animismus“ noch radikaler vollzogen, mit 18,2% 1960 auf lediglich 2,2% 1991. Im Jahr 2006 waren es nur noch 2% (vgl. Ministère de l’économie et des finances 2009: 97).

¹²⁵ KatholikInnen zählten zur Unabhängigkeit 1960 3,5% im ländlichen Raum, ProtestantInnen 0,1%. Im Jahr 1991 wurden sie gemeinsam gezählt und waren mit 18,5% auf fast das sechsfache angestiegen. Im Jahr 2006 hatten die KatholikInnen auf dem Land bereits 15,9% und die ProtestantInnen 3,9% erreicht. Die Zählung von 1996, die nur die Gesamtbevölkerung erfasst und nicht nach Stadt-Land-Gefälle unterteilt hat, zeigt jedoch, dass es zwischen 1991 (mit 20,6% ChristInnen) und 1996 (mit 16,7% KatholikInnen und 3% ProtestantInnen) einen leichten Rückgang an ChristInnen gab. Bis 2006 zeigt sich wieder ein leichter Anstieg mit insgesamt 19% KatholikInnen und 4,2% ProtestantInnen (vgl. Ministère de l’économie et des finances 2009: 96f.).

Die ersten katholischen Missionare kamen gleich zu Beginn der französischen Kolonialzeit Obervoltas.¹²⁶ Ihren Einfluss übten sie in erster Linie mittels Schulbildung aus. ProtestantInnen kamen 1921 in die Kolonie. Aufgrund ihrer angelsächsischen Herkunft lösten sie innerhalb der französischen Verwaltung die Angst aus, eine antifranzösische Haltung unter der Bevölkerung zu verbreiten (vgl. Somé 1993 zit. nach Somé 2001: 302). Ab den 1930er Jahren änderte Frankreich seine lange Zeit vorherrschende Politik der Neutralität gegenüber Religion und unterstützte ausschließlich katholische Initiativen (vgl. Somé 2001: 280).

Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit Obervoltas war der Großteil der Elite des Landes katholisch oder hatte eine katholische Schulbildung erfahren (ebd.: 281). Trotzdem distanzierte sich das unabhängige Obervolta unter seinem ersten Präsidenten Yaméogo schnell von der katholischen Kirche zugunsten eines laizistischen Staates (ebd.).

Der Wechsel von mehrheitlich „traditionellen“ zu muslimischen Glaubensformen unterschiedlicher Ausprägung vollzog sich in den ersten dreißig Jahren nach der Unabhängigkeit in erster Linie auf dem Land. Dies geschah während der Amtszeiten von Aoubakar Sangoulé Lamizana (1966–1980), selbst ein praktizierender Moslem, Thomas Sankara (1984–1987) und Blaise Compaoré (1987–2014), deren politische Strategien sich durch eine Annäherung an muslimische Länder, insbesondere Algerien und Libyen unter Muammar al-Gaddafi, aber auch Staaten im Nahen Osten und Saudi-Arabien, auszeichneten (vgl. Martin 1987: 88; Somé 2001: 277; Huliaras 2001: 13; 21), was von der katholischen Kirche missbilligend verfolgt wurde (ebd.: 277).¹²⁷ Vier Jahre nach der Unabhängigkeit wurde die finanzielle Förderung für katholische Erziehungseinrichtungen auf eine einmalige Pauschalzahlung gekürzt und 1969, unter der Militärregierung Lamizanas, wurden die mittlerweile verschuldeten katholischen Grundschulen schließlich verstaatlicht (ebd.).¹²⁸

Unter der Regierung Sankaras wurden durch die CDR alle reaktionären oder konservativen Strukturen abgelehnt, die nicht im Sinne der Revolution waren. Als „traditionell“ geltende Autoritäten wurden als feudalistisch bekämpft und galten als Feinde der Revolution (Somé 2001: 277f.). Gleichzeitig wurden in den 1980er Jahren eine Reihe muslimischer Vereine und Organisationen in Obervolta/Burkina Faso gegründet (Gomez-Perez/Madore 2013: 124). Ab 1991 setzte mit der neuen Verfassung unter Blaise Compaoré auch ein missionarisches Wetteifern unter christlichen und muslimischen VertreterInnen ein (vgl. Gomez-Perez/Madore

¹²⁶ 1900 begann die katholische Missionierung in Koupéla und Fada N’Gourma. Die Kolonie Obervolta wurde 1919 gegründet (vgl. Duperray 1992: 252).

¹²⁷ Eine panislamische Strömung hatte es bereits ab 1910 in allen französischen Territorien Westafrikas gegeben (vgl. Audouin/Daniel 1978 zit. nach Somé 2001: 277).

¹²⁸ Das Abwenden von der Kirche ließ sich auch in anderen afrikanischen Staaten in Folge der Unabhängigkeit feststellen (vgl. Hastings 1994: 608).

2013: 122).¹²⁹ Im Jahr 2006 waren schließlich 60,5 Prozent der Burkinabè sunnitische MuslimInnen, während sich 19 Prozent als römisch-katholisch bekannten. Dem „traditionellen“ Glauben waren 15,3 Prozent der Bevölkerung zugehörig. ProtestantInnen, worunter auch Evangelikale und Angehörige von Pfingstkirchen gerechnet werden, gehörten 4,2 Prozent der Bevölkerung an, nur 0,4 Prozent waren ohne Bekenntnis (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 93).

Musliminnen waren jedoch, wie gezeigt wurde, von den Vertreibungen kaum betroffen (25 in Delwendé und fünf in Paspanga). Als die Vertreibungen der Frauen als *Sweba* auf dem Land ihre ersten Höhepunkte erreichten, hatte sich die Verschiebung von einer mehrheitlichen „traditionellen“ Landbevölkerung zu einer mehrheitlich muslimischen bereits vollzogen (vgl. Abb. 1. und 8.). Das Phänomen betraf zunächst ausschließlich die katholische, protestantische und „traditionelle“ Minderheit (vgl. Abb. 7. und 8.).

Allerdings galt das nicht im selben Ausmaß für die jüngste Provinz Kourwéogo, die gleichzeitig die höchsten Vertreibungszahlen aufwies (vgl. Abb. 3.). Als Kourwéogo 1996 eingerichtet wurde, war sie im Gegensatz zum nationalen Trend noch immer „traditionell“ dominiert, mit 44,5 Prozent. Tatsächlich hatte hier muslimischer Glauben mit 29,5 Prozent noch nicht die Mehrheit erreicht. KatholikInnen zählten 21,8 Prozent und ProtestantInnen 3,6 Prozent (vgl. URL 10). Es lässt sich vermuten, dass die stärker betroffenen und angrenzenden Provinzen und Departements zum selben Zeitpunkt eine ähnliche konfessionelle Verteilung aufweisen wie Kourwéogo 1996. Boulkiemdé beispielsweise weist angesichts der Größe der Provinz deutlich weniger Vertreibungen auf als Kourwéogo, Passoré und Oubritenga (vgl. Abb. 3. und 4.). Im Jahr 2006 war die zahlenmäßig stärkste Religion in Boulkiemdé die römisch-katholische Kirche mit 37,6 Prozent. In Sanguié, welches nur bei 0,33 Prozent der Frauen als Herkunftsort angegeben wurde, waren sogar 44,4 Prozent der Bevölkerung Mitglieder der katholischen Kirche (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 96). Auch hier zeigt sich wieder, dass das *Sweba*-Phänomen dort verstärkt auftrat, wo die „traditionelle“ Religion der Mossi dominant war.

Die Auswertung der Vertreibungen nach Jahren hat gezeigt, dass die Zahlen erst ab Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre ein signifikantes Ausmaß annahmen (vgl. Abb. 1.). Zu diesem Zeitpunkt war der konfessionelle Wandel von „traditionellen“ Religionen hin zu muslimischen

¹²⁹ Ab 1991 wurden zunehmend Moscheen im Land gebaut und mehrere muslimische Zeitschriften in Ouagadougou gegründet. 2004 entstand das erste private Radio Al Houda, das zum Großteil von der Fondation islamique d'Arabie Saoudite Abdallah Ben Massoud finanziert wird (vgl. Gomez-Perez/Madore 2013: 123).

eines Großteils der Bevölkerung auf dem Land bereits abgeschlossen. Die Vertreibungen als *Sweba* nahmen dann erheblich zu, als die „traditionellen“ Religionen selbst bereits stark zurückgedrängt waren. Sie sind also kein Ausdruck eines Erstarkens „traditionellen“ Glaubens. Von Interesse wäre hier, in weiteren Forschungen die Reaktionen „traditioneller“ Autoritäten auf diese Veränderung zu untersuchen. Die möglicherweise Ordnung schaffenden oder Autorität behauptenden Bedeutungen von Gewalt an Frauen (vgl. Zuckerhut 2010: 287f.) durch VertreterInnen „traditioneller“ Religion in den am stärksten betroffenen Regionen angesichts ihrer religiösen Verdrängung, könnte so genauer untersucht werden.

Damit kann festgehalten werden, dass die Vertreibungen von Frauen der Mossi als *Sweba* vor dem Hintergrund einer landesweiten religiösen Umorientierung vom „traditionellen“ hin zum vor allem muslimischem, aber auch zum christlichem Glauben (vgl. Langewiesche 2003: 163f.) stattfand und dabei besonders Frauen „traditionellen“ Glaubens in einer der letzten mehrheitlich „traditionellen“ Provinzen betroffen waren.¹³⁰

Das *Sweba*-Konzept ist ideologisch in der „traditionellen“ Religion der Mossi verankert (vgl. Pagéard 1969: 100),¹³¹ dies hat jedoch bis Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre nicht dazu geführt, dass tatsächlich eine größere Anzahl von Frauen vertrieben wurde (vgl. Abb. 1.). Damit ist es kein vorkoloniales Konzept. Auch gab es vor der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kaum Vertreibungen. Die gleichzeitig zum Rückgang der Bedeutung „traditioneller“ Religionen stattfindende Islamisierung in Obervolta/Burkina Faso führte nicht dazu, dass verstärkt muslimische Frauen vertrieben wurden (vgl. Abb. 7. und 8.). Über die Religionszugehörigkeit der beschuldigenden Personen liegen in der Regel keine Informationen vor.¹³² Allerdings bestätigt auch die Erfassung der Religionsverteilung in Burkina Faso nach

¹³⁰ Eine Übersicht zur Entwicklung der religiösen Verteilung für den hier untersuchten Zeitraum (1960-2009) wurde von der Verwaltung Burkina Fasos nur nach Stadt-Land Gefälle und nach Regionen zu den Jahren 1960, 1991 und 2006 herausgegeben. Die einzige Ausnahme eines weiteren Dokuments zum Thema besteht aus einer Monographie von 1996 zu der zu dem Zeitpunkt neu gegründeten Provinz Kourwéogo aus den zuvor zu Oubritenga gehörenden Departements (vgl. URL 10).

¹³¹ Pagéard spricht von „Privatrecht“ und „Tradition“ (vgl. Pagéard 1969).

¹³² In lediglich drei Hintergrundgeschichten der Frauen taucht explizit Religion im Kontext der Vertreibung auf. Awa O. und ihre Co-Frau hätten als Witwen an einen der Brüder ihres verstorbenen Mannes verheiratet werden sollen. Die Brüder, Muslime, hatten sich geweigert die Frauen anzunehmen, weil sie keine Musliminnen waren (vgl. A.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Alima S. gab an mit einem Moslem verheiratet gewesen zu sein, gemeinsam mit zwei anderen Frauen. Dieser verstieß sie, nachdem das Kind der dritten Ehefrau im Alter von drei Jahren starb (vgl. A.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Nongdo I.G. berichtete, dass sie die Erstfrau eines Mannes war, der aufgrund seiner polygamen Ehe im Gegensatz zum Rest seiner Familie nicht getauft war. Nachdem N.I.G.s Tochter an einer Krankheit starb, wurde sie dafür verantwortlich gemacht und vertrieben. Der Pater der Mission brachte sie nach Delwendé (vgl. N.I.G. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). In diesen drei Fällen scheint jedoch die Religionszugehörigkeit der beteiligten Personen nicht von primärer Bedeutung für die Vertreibung gewesen zu sein.

dem Bevölkerungsalter, dass unter den über 50jährigen, der Anteil an „AnimistInnen“ am höchsten ist (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 98). Ausschlaggebend für die Vertreibungen erweist sich wiederum die frauenfeindliche Ideologie, die eine Legitimierung von Gewalt an Frauen möglich macht. Diese ist zwar in der „traditionellen“ Religion verankert, trifft jedoch auch Frauen anderer Religionszugehörigkeit, wengleich weniger, was wiederum auf die Relevanz des gemeinsamen kulturellen, ethnischen Hintergrunds als Mossi verweist. Um die für Frauen nachteiligen Aspekte, der hier wirkmächtigen Ideologie genauer einordnen und kontextualisieren zu können, soll ein knapper Überblick über die rechtliche Situation von Frauen in Burkina Faso gegeben werden. Dabei zeigt sich: Frauenfeindliche Praktiken haben im Untersuchungszeitraum zugenommen.

4.4.3 Die rechtliche Situation von Frauen in Burkina Faso

Vor dem Hintergrund der Entstehung des frauenfeindlichen *Sweba*-Konzepts und der Vertreibungspraxis muss festgehalten werden, dass diese nur einen Ausdruck der Zunahme von Praktiken, die Frauen benachteiligen, darstellen. In der Verfassung Burkina Fasos wird zwar die Gleichstellung von Mann und Frau festgelegt, die Praxis ist jedoch eine andere (vgl. Amnesty International 2009: 8). Letztere beinhaltet Genitalverstümmelung von Mädchen (FGM), Zwangsverheiratung/Verkauf von Minderjährigen durch die Familien, Polygamie, häusliche Gewalt und geringen bis gar keinen Zugang zu Schulbildung, sexueller Aufklärung und Verhütungsmethoden (vgl. Amnesty International 2016; URL 17). Genitalverstümmelung von Mädchen oder Frauen ist seit 1996 in Burkina Faso nach Gesetz Nummer 043/96/ADP verboten (vgl. URL 13; URL 14). Gleichzeitig haben die Zahlen der betroffenen Frauen vor allem in den hier relevanten Regionen ebenso wie in Bezug auf die Vertreibung als *Sweba* zugenommen.¹³³ 2015 waren 52 Prozent der Mädchen vor dem 18 Lebensjahr verheiratet und fast die Hälfte davon zu dem Zeitpunkt bereits Mütter (vgl. URL 17). Die Alphabetisierungsrate von jungen Frauen zwischen 15 und 24 Jahren lag zwischen 2008 und 2012 nur bei 33,1 Prozent, bei jungen Männern hingegen bei 46,7 Prozent (vgl. URL 18). Die Verbreitung von Verhütungsmethoden lag für denselben Zeitraum bei 16,2 Prozent (ebd.). Die Frauen in den

¹³³ Von 1989 bis 2003 ist die Anzahl von Frauen, die von Genitalverstümmelung betroffen waren, zwischen 15 und 49 Jahren in Burkina Faso von 71,6% auf 76,6% angewachsen. Während sie in den Städten abgenommen hat, ist sie am Land von 69,5% auf 77% gestiegen. In den Regionen, welche auch vom *Sweba* Phänomen am stärksten betroffen sind, war sie 2003 zum Teil noch höher: Plateau Central (Kourwéogo, Oubritenga, Ganzourgou) 81,5%, Nord (Passoré) 76,8%, Centre (Kadiogo ohne Ouagadougou) 81,3%, Centre-Est (Kouritenga) 87,1%, Centre-Sud (Bazèga, Zoundwéogo) 62,5%, Centre-Ouest (Boulkiemdé, Sanguié, Sissili, Ziro) 44,4%, Centre-Nord (Sanmatenga) 86,9% (vgl. Ministère de l'Action Sociale et de la Solidarité Nationale 2009: 85).

Zentren haben zudem wenig bis gar keine Schulbildung erhalten und sprechen daher auch kein Französisch.¹³⁴

Dabei können die frauenfeindlichen Praktiken sowohl nach religiöser, ethnischer oder auch sozialer Zugehörigkeit (vgl. Grohs 1998: 230f.) als auch nach lokaler Auslegung unterschiedlich stark ausgeprägt sein (vgl. Jirovsky 2014: 45). Die Religionszugehörigkeit, aber auch die lokale Auslegung der jeweiligen Religion, kann dabei ein verstärkender oder verringernder Faktor sein (ebd.). So sieht Abusharaf, dass besonders unter muslimischen Mossi Genitalverstümmelung verbreiteter ist, als unter anderen ethnischen Gruppen (vgl. Abusharaf 2006: 8 zit. nach Jirovsky 2014: 45). Pagéard untersuchte in den 1960er Jahren bereits die Rechte und Pflichten von Frauen nach „traditioneller“ Auffassung der Mossi im Vergleich zu Konzepten muslimischer und christlicher Prägung und kam zu dem Schluss: In muslimischen Gemeinden sind Genitalverstümmelung und Polygamie, im Gegensatz zu christlichen, zulässig (vgl. ebd.: 197f.).¹³⁵ Laut Pagéard ist „der Islam“ in Hinblick auf religiöse Geschlechtergleichheit weniger günstig. Gleichzeitig konnte er auf den patriarchalen Strukturen der „traditionellen“ Religion aufbauen und drängte dabei den kollektiven Charakter der rechtlichen Organisation zugunsten des männlichen Familienoberhauptes zurück (vgl. ebd.: 145f.; 187). „D’une façon générale, le christianisme invite l’homme à plus de justice et de charité à l’égard de la femme.“¹³⁶ (Pagéard 1969:145).

Der Anstieg frauenfeindlicher Praktiken oder gar des *Sweba*-Konzepts kann jedoch nicht pauschal auf die Ausbreitung muslimischen Glaubens zurückgeführt werden. Wenngleich Pagéards Analyse diese Vermutung zulässt. Denn auch in christlichen Teilen der Bevölkerung haben frauenfeindliche Praktiken zugenommen. Während Pagéard noch betont, dass Vertreibungen wegen *Sweba*-Vorwürfen in christlichen Familien undenkbar wären (vgl. Pagéard 1969: 144f.), lässt sich bereits zu Beginn, eindeutig jedoch ab der Hochphase der

¹³⁴ Alphabetisierung war keine in den Daten enthaltene Kategorie. Durch die von Woo-Laa organisierten Alphabetisierungskurse in Delwendé, konnte ich jedoch feststellen, dass nur eine Handvoll Frauen auf Vorwissen aufbauen konnte und der Großteil auch keine Grundrechenarten beherrschte, obwohl das Handeln auf Märkten in ihrem Arbeitsbereich lag.

¹³⁵ In Bezug auf Polygamie erwähnt Pagéard, dass europäisch und christlich erzogene Mädchen mit polygamen Ehen nicht hätten einverstanden sein können, woraufhin die französische Exekutive eine Garantie für sie einrichten wollte, dass ihnen keine Co-Frau aufgezwungen werden könnte. „Traditionell“ bzw. muslimisch erzogene Mädchen nahm er von dieser Einstellung aus, fügt jedoch später hinzu, dass muslimische Mädchen Co-Frauen grundsätzlich akzeptierten. Ein Dekret vom 14. September 1951, soll jedem Mann nach Gewohnheitsstatus das Recht gegeben haben, sich durch den Staatsbeamten bei der Eheschließung eintragen zu lassen, dass er keine weitere Frau heirate, bis die erste Ehe aufgelöst sei. Demzufolge hätte seine Frau das Recht, ihn, wenn er sich nicht daranhielte, wegen Ehebruchs zur Rechenschaft zu ziehen. Pagéard äußert den Eindruck, dieser „repressive“ Text sei im Gebiet der Mossi nie angewendet worden (vgl. Pagéard 1969: 198f.).

¹³⁶ „Auf eine generelle Art und Weise lädt das Christentum den Mann zu mehr Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegenüber der Frau ein.“ [Übersetzung der Autorin].

Vertreibung das Gegenteil feststellen (vgl. Abb. 8.). Auch in anderen Bereichen, wie etwa Polygamie, die für ChristInnen nicht erlaubt ist, lässt sich eine Zunahme feststellen.¹³⁷ Zu Scheidung, die im Christentum nicht zulässig ist, muss gesagt werden, dass sie in Burkina Faso insgesamt eher selten ist.¹³⁸ Der Anstieg an frauenfeindlichen Praktiken kann nicht an der Verbreitung von muslimischen oder christlichen Strömungen festgemacht werden.¹³⁹ Katholische Einrichtungen, wie das Zentrum Delwénde, aber auch Zentren auf dem Land, wie in Pissila, Bam, Kaya und Pabré (vgl. Sonnen/Schmitz 2000: 72f.; Palaver et al. 2011: 75; Scheuer 2012: 13f.), sind bemüht, Frauen unter Wahrung ihrer Rechte vor Gewalt zu schützen. Auch gegenüber anderen Formen von Gewalt, wie weiblicher Genitalverstümmelung und Polygamie, kann die katholische Kirche den Frauen einen gewissen Gegenpol bieten, da sie diese Praktiken formal ablehnt. Wenngleich dies nicht bedeutet, dass sie nicht trotzdem praktiziert werden (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 98). Damit stellt sie ein Gegengewicht für als *Sweba* beschuldigte Frauen dar. Ein Forschungsdesiderat wäre hier zu untersuchen, welche Motivation die Frauen in den Zentren für ihre Konversion angeben. Möglicherweise ist die Distanzierung vom Stigma *Sweya* ein Grund.¹⁴⁰

Das *Sweba*-Konzept kommt aus der „traditionellen“ Religion der Mossi und kann auch unter Einfluss anderer religiöser Strömungen wirkmächtig sein. Es gab Versuche, die rechtliche Situation von Frauen zu verbessern.

Die Revolutionsregierung Sankaras versuchte zwei Maßnahmenkataloge durchzusetzen, welche die Situation von Frauen in Hinblick auf Zwangsehe, Mitgift, Verkauf junger Mädchen

¹³⁷ Von polygam verheirateten Frauen waren 2006 36,8% Animistinnen, 29% Musliminnen, 16% Katholikinnen 14,4% Protestantinnen (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 98).

¹³⁸ Besonders in ländlichen Gebieten waren 2006 nur 0,3% der Frauen und 0,8% der Männer geschieden, unter den registrierten Frauen in den Zentren taucht keine geschiedene Frau auf (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 104).

¹³⁹ Aleksandra Cimpric betont für „Hexerei“-Beschuldigungen von Kindern in afrikanischen Ländern die Bedeutung von christlichen Kirchen, vor allem Pfingstkirchen, in der Verbreitung und Legitimierung von Angst vor „Hexerei“ (vgl. Cimpric 2010: 15). Obwohl keine detaillierten Daten vorliegen, seien „islamische“ Länder weit weniger von dem Phänomen betroffen als christliche (ebd.). Die Erklärung dafür vermutet sie darin, dass die Bibel eher in lokale Sprachen übersetzt wurde. Als Beispiel nimmt sie Mooré in Burkina Faso. Damit seien „authentisch afrikanische Kirchen“ entstanden, wohingegen zum Lesen des Korans erst Arabisch gelernt werden müsse und auch im Koran keine entsprechenden Konzepte zu finden seien (ebd.: 15f.). Zwar betrifft das *Sweba*-Phänomen Frauen und keine Kinder und entspricht auch keinem kirchlich geprägten „Hexerei“-Konzept. Doch Cimprics These muss entgegenghalten werden, dass evangelische oder Pfingstkirchen laut Datenbank keine nennenswerte Rolle für die Gewalt an Frauen als *Sweba* in Burkina Faso spielen. Die katholische Kirche in Burkina Faso ist nach wie vor stark an Rom orientiert und hat es aufgrund ihrer fehlenden Unabhängigkeit bisher nicht geschafft, einen Beitrag zu einer spezifisch afrikanischen Kirche zu leisten (vgl. Somé 2001). Schließlich soll erwähnt werden, dass auch in muslimisch dominierten Ländern wie Saudi-Arabien Verurteilungen wegen „Hexerei“ vorliegen (vgl. URL 27).

¹⁴⁰ Inwiefern innerhalb der Auffangzentren ein sozialer oder auch institutioneller Druck zur Konversion besteht, kann hier nicht untersucht werden, weil dazu keine Daten vorliegen. Das Vorhandensein von Frauen, die nicht zum katholischen Glauben konvertiert sind, verweist darauf, dass kein Konversionszwang bestehen dürfte (vgl. Abb. 7./8.).

und Polygamie sowie Genitalverstümmelung von Frauen verbessern sollten, indem diese Praktiken verboten wurden. Polygame Ehen sowie die „herkömmlichen“ und „religiösen Ehen“ hätten demnach keine juristische Gültigkeit mehr besessen (vgl. Ziegler 1993: 196f.).¹⁴¹ Auch im Hinblick auf Scheidung der Ehe sollte wirtschaftliche und rechtliche Gleichstellung eingeführt werden, ohne dass die Familie der Frau dem Mann eine Entschädigung zahlen musste (ebd.: 299).¹⁴² Doch zur Umsetzung dieser Rechte für Frauen kam es unter Sankara nicht:

„Zur großen Überraschung der Revolutionäre rief jede dieser Strategien den erbitterten Widerstand eines Teils der Frauen hervor! Das Familiengesetz, dessen Erlaß mehrmals angekündigt war, wurde wiederholt überarbeitet. Ein erster Entwurf entwickelte sich aus Diskussionen, die in allen Stadtviertelkomitees sämtlicher Orte und in jedem Komitee der über 7.000 Dörfer geführt wurden. Eine nationale Kodifizierungskommission sammelte alle Vorschläge. Dann ging der zweite Entwurf noch einmal an die Basis zurück und löste erneut Debatten aus! Als die Volksregierung gestürzt wurde, befand sich das Gesetz immer noch im Planungsstadium.“ (vgl. Ziegler 1993: 295f.).

Allem voran die Monogamie stieß als Konzept auf großen Widerstand von Seiten der Frauen, da Polygamie Frauen ermöglichte, die Belastungen von häuslicher Arbeit, Feldarbeit und Schwangerschaften untereinander aufzuteilen (ebd.: 300f.).¹⁴³ Lediglich zu einer Reform des Familienrechts, durch die Monogamie institutionalisiert und das Prinzip der freien Ehe bestätigt wurde, kam es im November 1988 (vgl. Englebert 1998: 140 zit. nach Bodenstein 2013: 109). Faktisch verbesserte sich die Situation von Frauen in den ländlichen Gebieten kaum,¹⁴⁴ nicht zuletzt, weil die Regierung Sankaras die Maßnahmen nicht umsetzen konnte. Gleichzeitig wurde, wie bereits erwähnt, Betteln verboten und die obdach- und mittellos gemachten Frauen wurden damit von staatlicher Seite zusätzlich kriminalisiert (vgl. Ouedraogo 2002: 15).¹⁴⁵ Die formale Entmachtung der Dorfcheads unter Sankara und die Veränderung der Machtstrukturen ermöglichte vor allem jüngeren Männern mehr Handlungsoptionen (vgl. Rohatynskyj 1988:

¹⁴¹ Ebenso Zwangsehen, die durch die Eltern arrangiert wurden, wie auch Leviratsehen sollten verboten werden. Das Mindestalter für die Ehe wurde für Männer auf 20, für Frauen auf 17 Jahre festgelegt. Ehen zwischen Verwandten in auf-, absteigender und derselben Linie wurden verboten wie auch zwischen Halbgeschwistern, Onkeln oder Großonkeln und Nichten oder Großnichten und Vettern und Basen ersten und zweiten Grades. Außerdem sollten Ehen zwischen Verwandten bis zum dritten Grad verboten werden, sofern die Person, die diese Verwandtschaft geschaffen hatte, nicht verstorben war (vgl. Ziegler 1993: 297f.).

¹⁴² Suzanne Lallemand gibt an, dass der Begriff Scheidung (*divorce*) auf Mooré mit „die Frau verstoßen“ (*expulser la femme*) übersetzt wird (vgl. Lallemand 1977: 172f.).

¹⁴³ Martin Bodenstein verweist auf die Arbeit von Richard Banégas „Insoumissions Populaires et Révolution au Burkina Faso“ (1993) und den Artikel „L’encombrant héritage de Thomas Sankara“ (1987) von Pasqual Labazée (1987) mit dem Zusatz, dass auch muslimische Ehemänner Widerstand leisteten, weil sie ihre „traditionellen“ religiösen Praktiken durch die geplanten Verbote gefährdet sahen (vgl. Banégas 1993: 75; Labazée 1987: 15 zit. nach Bodenstein 2013: 108).

¹⁴⁴ Laut Banégas hat sich die Situation der Frauen in ganz Burkina Faso trotz der Maßnahmen der Revolutionsregierung nicht wirklich verändert (vgl. Banégas 1993: 72 zit. nach Bodenstein 2013: 110).

¹⁴⁵ Das Prostitutionsverbot wurde mit Zwang und Repression durchgesetzt (vgl. Bodenstein 2013: 109).

532; Bodenstein 2013: 100), die sich auch nach der Wiedereinführung der alten Strukturen erhielten (vgl. Harsch 1998: 628; Hochet 2014: 13). Für Frauen ergab sich weder unter Sankara der intendierte Nutzen aus den Reformen (mehr Zugang zu Land und mehr Rechte) (vgl. Bodenstein 2013: 100) noch verbesserte sich ihre rechtliche Situation unter Compaoré. Claudia Grohs wollte Ende der 1990er Jahre zu alleinstehenden Frauen auf dem Land und in der Stadt forschen und musste feststellen, dass es auf dem Land nur Witwen gab, die in männlich dominierte Haushalte eingebunden waren, jedoch keine geschiedenen oder unverheirateten Frauen (vgl. Grohs 1998: 213). Nach 1987 verschlechterte sich die rechtliche Situation für Frauen eher, da jüngere Männer nun leichter gegen Leviratsehen aufbegehren und die Dorfchefs sich nicht mehr zu Gunsten der Frauen durchsetzen konnten, wie sich im weiteren Verlauf zeigen wird. Damit schuf die Regierung Sankaras unwissentlich eine Voraussetzung für den Anstieg der Gewalt an Frauen in Form von Vertreibung als *Sweba*.

Vor dem Hintergrund der religiösen Verschiebung hin zu einer muslimischen Dominanz und einem Aufbegehren von Männern gegen Normen, die, wie sich zeigen wird, vor allem die Wiederverheiratung von Witwen betreffen, stellt die vermehrte Anwendung des *Sweba*-Konzepts einen weiteren Anstieg frauenfeindlicher Lebenswelten dar. Religion oder lokale Auslegung derselben kann dabei verstärkend oder vermindern wirken. Für die Vertreibung von Frauen als *Sweba* sind die frauenfeindlichen Praktiken und die Ideologie unter Bezugnahme auf die „traditionelle“ Religion der Mossi grundlegend. Nach der Unabhängigkeit entstand aus diesen die besondere Form des *Sweba*-Konzepts, das Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre eine gesellschaftliche Festigung und strukturelle Rahmenbedingungen erlangt hatte, so dass es in der Praxis wirkmächtig werden und zu Obdachlosigkeit und Armut von Frauen führen konnte. In den einzelnen Hintergrundgeschichten lassen sich weitere Faktoren finden, die Vertreibungen als *Sweba* in hohem Maße begünstigten.

4.5 Frauenfeindliche Lebenswelten: Witwenschaft, Leviratsehe, Kinder und Polygamie

Das *Sweba*-Konzept der Mossi wurde in einem spezifischen Kontext frauenfeindlicher Praktiken und Lebenswelten auf gesellschaftlicher Ebene wirkmächtig. In 98 Fällen ging die Beschuldigung und Vertreibung von der Familie des Ehemannes aus.¹⁴⁶ Im Folgenden sollen Ansätze, welche die Ursache für die Vertreibung als *Sweba* in erster Linie auf die (im Alter

¹⁴⁶ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

fehlende) Reproduktionsfähigkeit von Frauen und den Praktiken Leviratsehe und Polygamie sehen, diskutiert werden. Dabei soll gezeigt werden, dass die Voraussetzung dafür, dass einige der genannten Faktoren verstärkend für eine Vertreibung sein konnten, die Tatsache war, dass ein Wohn- und Bleiberecht für Frauen der Mossi an ihre Ehemänner und gemeinsamen Kinder geknüpft war und sie im Gegensatz zu Männern im Alter keine soziale Absicherung und damit keinen höheren Status erreichen konnten. Damit erklärt sich die Häufigkeit von Witwen unter den Vertriebenen (vgl. Abb. 8.) und auch, warum die abnehmende Praxis der Leviratsehe einen wichtigen Faktor darstellt, während die Anzahl an Kindern und Polygamie in der Praxis weniger relevant sind.

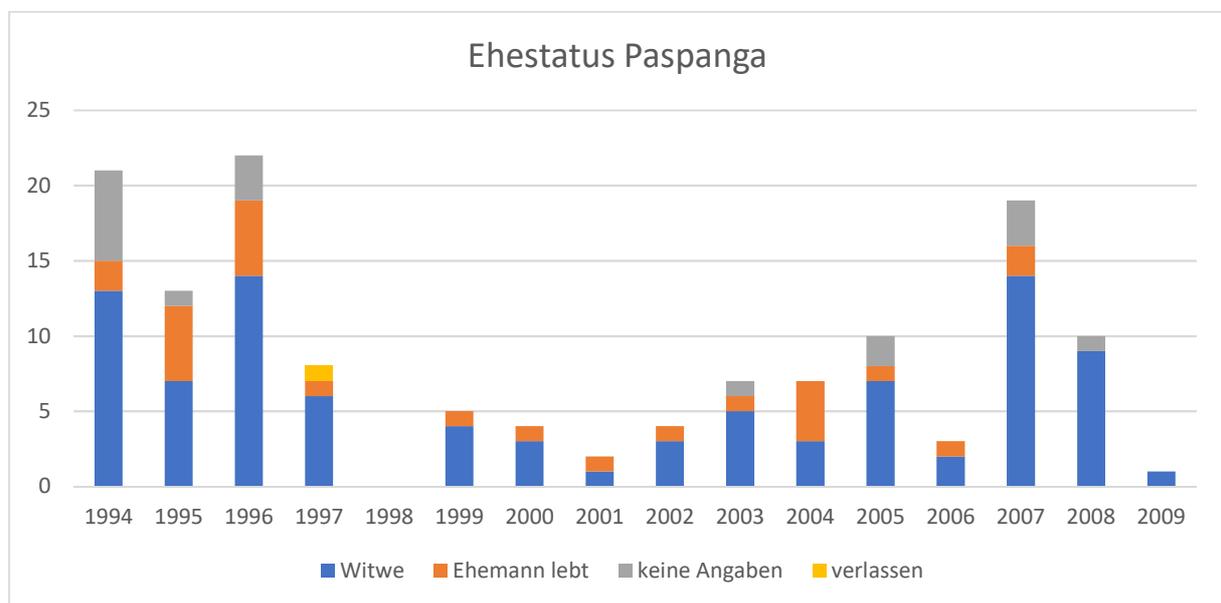
Doris Bonnet vertritt die These, dass die Rolle der Frau, Kinder zu gebären, sie für den Verdacht, eine „mangeuse d'âmes“ zu sein prädestiniert, da „Seelensesserinnen“ die Reproduktion gefährden, während Männer oder männliche „sorciers“ für den Bereich der gesellschaftlichen Produktion zuständig seien (vgl. Bonnet 1988: 99). Die Ursache sei also die auf Geschlecht basierende Arbeitsteilung der Mossi. Ouedraogo ergänzt dazu, dass Frauen den Männern suspekt werden, sobald sie aufhören, Kinder zu gebären und sieht darin eine Frustration von Seiten der Männer, nicht gebären zu können, die sich in einem Komplex äußere, den sie in der Kultur der Mossi verortet (vgl. Ouedraogo 2002: 49). Zusätzlich seien Frauen suspekt, weil sie immer den Status einer Fremden in der Gesellschaft innehätten (ebd.: 48). Während Bonnets These in sich logisch ist, kann sie nicht erklären, warum Männer nicht im selben Ausmaß als „sorciers“ vertrieben werden, beispielsweise nach Ernteaussfällen. Ouedraogos These ist nicht belegbar und kann zudem nicht erklären, warum auch Frauen vertrieben werden, die noch Kinder gebären können und deutlich jünger sind. Zudem ist Xenophobie weder universell noch führt sie zwangsläufig zu Gewalt. Keiner der Ansätze bietet eine Erklärung für den Anstieg der Vertreibungspraxis.

Bei Lallemand hingegen findet sich ein wichtiger Hinweis auf den Grund für die fragile Position von Frauen auch in der Ehe: „[...]Seul l'époux permet la relative intégration des femmes de l'extérieur, et justifie le pam roogo, 'l'attribution de la case' et le pam zindi rogoî, 'le droit à s'installer sur la terre de la concession' qui leur est consenti.“ (Lallemand 1977: 179).¹⁴⁷ Frauen der Mossi benötigen einen Ehemann, der ihnen ein Bleiberecht auf dem Land der Familie und eine Hütte zuspricht. Dieser Umstand ist von zentraler Bedeutung, da die vertriebenen Frauen, besonders wenn sie Witwen waren, bereits aufgrund der Witwenschaft theoretisch keinen

¹⁴⁷ [...]Nur der Ehemann ermöglicht die relative Integration der Frau von außerhalb und legitimiert das pam roogo, ‚die Zuweisung der Hütte‘ und das pam zindi rogoî, das ‚Rechts sich auf dem Boden der Konzession niederzulassen‘, die ihr gewährt wurden.“ [Übersetzung der Autorin].

Anspruch auf Obdach mehr hatten und ihre Obdachlosigkeit bereits in ihrem Ehestatus angelegt war. Mit Ausnahme der Jahre 2001 und 2004, waren mehr als die Hälfte aller beherbergten Frauen in Paspanga Witwen (92). 26 haben angegeben, dass ihre Ehemänner noch lebten. Zum Vergleich waren in Jahr 2006 9,8 Prozent der Frauen auf dem Land verwitwet (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009: 103). Nach welcher Konfession die Frauen verheiratet waren, wurde in den Daten nicht erhoben. In Delwendé waren 156 Frauen verwitwet, sieben davon bereits zum zweiten Mal, genauso viele Frauen (156) wurden vertrieben während ihr Ehemann noch lebte.¹⁴⁸

Abb. 8. Ehestatus Paspanga



Ohne Ehemann hatten die verwitweten Frauen demnach ihr gesellschaftlich anerkanntes Wohn- und Bleibeanspruch bereits eingebüßt. Auch Grohs betont, dass Witwenschaft Frauen in einer patrilinear, patrilokal, streng hierarchisch und gerontokratisch organisierten Gesellschaft, wie der der Mossi, in welcher Frauen über ihr Leben und das ihrer Kinder nicht allein entscheiden, in prekäre Positionen bringen kann (vgl. Grohs 1998). Aus diesem Grund wird, für den Fall, dass der Ehemann stirbt, laut Lallemand, oft die Wiederverheiratung der Witwen an einen jüngeren Schwager (Leviratsehe) akzeptiert (Lallemand 1977: 180). Hinzu kommt ein zweiter Faktor, nämlich dass Frauen im Alter bei den Mossi keine den Männern vergleichbare Autorität erreichen können:

„Post-productive women live out their old age by the grace of the communally recognized value of their accumulated ties with those men who benefitted from their labour. The life-long

¹⁴⁸ Vgl. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

extraction of labour from women is paralleled by the efficient exploitation of their biological capacity to bear children.”(Rohatynskyj 1988: 548).

Frauen sind also im Alter auf Söhne oder andere männliche Verwandte und ihren Schutz angewiesen. „Reproductive gerontocracy and the levirate act to the advantage of women.” (Rohatynskyj 1988: 547). Leviratsehe und männliche Kinder oder andere männliche Verwandte bedeuten eine soziale Absicherung und Schutz für Frauen der Mossi. Ob diese beiden Faktoren zu Gunsten der Frauen vorhanden waren, konnte in den untersuchten Fällen in Bezug auf die Vertreibung als *Sweba* verstärkende oder abschwächende Auswirkungen haben.

Die Rolle der Kinder kann dabei komplex sein. Die Kinder gehören der Abstammungsgruppe des Vaters an und diese hat ein Interesse am Monopol über die Frau solange sie jung genug ist, um Kinder bekommen zu können (vgl. Grohs 1998: 214). Wenn der Ehemann stirbt wird die Frau daher idealerweise innerhalb seiner Abstammungsgruppe wiederverheiratet. Dadurch behält die Frau ihre Landnutzungsrechte in der Familie ihres Mannes, die sie in ihrer Herkunftsfamilie nicht hat, und garantiert auch ihren Kindern Anspruch auf Familienland (ebd.). Der Ehemann ist verantwortlich für die Ausbildung der Kinder (ebd.). Doch männliche Kinder können auch die Verantwortung und Schutz-Rolle für die Mutter übernehmen. In 37 Fällen wiesen die Frauen auf den Umstand hin, dass ihre Kinder verstorben waren, im Ausland oder so weit weg lebten, dass sie ihre Mutter nicht unterstützen konnten.¹⁴⁹ Von ihnen machten sich mehrere Frauen auf die Suche nach ihren Söhnen.¹⁵⁰ Denn diesen wurde seitens der Dorfgemeinschaft zugestanden, die Rolle des Haushaltsvorstands einzunehmen und für eine gewisse Zeit für die verwitwete, unverheiratete Mutter zu sorgen.¹⁵¹ Söhne, die ihre Mütter in eines der Zentren brachten, lebten in der Regel in der Stadt. Einige waren zu jung, um die Mutter aufzunehmen.¹⁵² Töchter und weibliche Verwandte, die nach der Ehe zur Familie ihres Ehemannes gehören, können der Mutter kein Obdach geben – darauf wiesen die Frauen selbst immer wieder hin.¹⁵³ Ouedraogo verweist außerdem auf eine Vorstellung der Mossi, die den Tod eigener Kinder in die Nähe von *Sweba*-Beschuldigungen rückt:¹⁵⁴ „Existence d’une

¹⁴⁹ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁵⁰ Vgl. K.L.; H.Y.K.; B.J. Datenbank Paspanga; S.K.I.; B.C.Y.; V.O.B.; N.W.; V.W. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁵¹ Aminata S.s Sohn war Händler und als er bei einem Raubüberfall von Banditen getötet wurde, blieb sie verwitwet und mittellos. Die verbliebenen Verwandten im Hof ihres Mannes verstießen sie daraufhin als *Sweya* (vgl. A.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

¹⁵² In 65 Fällen brachten die Angehörigen der Frau sie in eines der Zentren (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

¹⁵³ Vgl. S.K.M.; T.S.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009; K.D. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁵⁴ Ouedraogo behauptet, dass die Anzahl der Kinder in Korrelation mit der Vertreibung der Frauen stehe, weil sie davon ausgeht, dass Frauen, die viele Kinder haben, auch dementsprechend viele verloren haben (vgl.

conception qui dit que dans les confréries de sorcellerie il faut donner ses proches“¹⁵⁵ (Ouedraogo 2002: 55). Auch die Tatsache, dass die Anzahl lebender und verstorbener Kinder in den Zentren erhoben wurde, verweist darauf, dass hier ein Zusammenhang mit der Vertreibung vermutet wurde. Doch die Auswertung zeigte keine Korrelationen.¹⁵⁶ Lediglich 32 Frauen hatten zum Zeitpunkt ihrer Vertreibung keine lebenden Kinder.¹⁵⁷ Die größte Gruppe ist jene mit mehreren, oft erwachsenen Kindern.¹⁵⁸ Der Tod der eigenen Kinder scheint weniger ausschlaggebend, als die Tatsache, dass Todesfälle im Dorf relativ häufig waren. Auch wenn der Tod der eigenen Kinder kein relevanter Faktor für eine Vertreibung darstellt, wird aus den Geschichten doch deutlich, dass Frauen, die ihren Männern keine Kinder gebären, Gefahr laufen, ihr Wohn- und Bleiberecht abgesprochen zu bekommen.¹⁵⁹

Die Leviratehe wurde bereits in Kapitel 4.2 in Bezug auf die Landnutzung erwähnt. Sie hat die Funktion, Frauen ein Wohn-, Bleibe- und Landnutzungsrecht in der Familie des verstorbenen Mannes zu erhalten. Gleichzeitig kann eine Frau, die innerhalb der Patriline neu verheiratet wird, weiterhin Kinder für die Patriline bekommen. Laut Bonnet ist der wichtigste Grund für die Vertreibungen die Frage, wer die Frau des verstorbenen Mannes heiratet (vgl. Bonnet 1988: 103). Sie stellt fest, dass die Ankläger der Witwe in der Regel Neffen waren, die verhindern wollten, dass durch eine Leviratehe die eigene Mutter eine Co-Frau erhält (vgl. Bonnet 1988: 103f.). Die Familie des Mannes solidarisierte sich üblicherweise mit dem Ankläger oder der Anklägerin (vgl. Lallemand 1977: 113f.). Allerdings muss festgehalten werden, dass die Funktion der Leviratehe nicht die Versorgung der Frauen zum Ziel hat. Wie Fischer und Bope gezeigt haben, benötigen im Gegenteil Männer die Arbeitsleistung von Frauen, um versorgt zu werden (vgl. Fischer/Bope 1990: 126). Vielmehr geht es um ihren Zugang zu Land und Landnutzungsrechten sowie um die Erbrechte ihrer Kinder (Lallemand 1977: 179f.). Da die Leviratehe eine Vielzahl von Personen innerhalb der Patriline betraf, war für die vertriebenen Frauen nicht immer ersichtlich, wer die treibende Kraft hinter der Vertreibung war und welchem Zweck sie diente. Viele von ihnen konnten daher keinen Grund für ihre Vertreibung angeben. Vor dem Hintergrund, dass in Burkina Faso ein Konfliktherd zwischen Jüngeren und

Ouedraogo 2002: 55). Ihre Argumentation ist nicht ganz schlüssig. Die Auswertung der lebenden und der verstorbenen Kinder der Frauen beider Zentren hat ergeben, dass hier keine Korrelation vorliegt (vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

¹⁵⁵ „Existenz einer Vorstellung, die besagt, dass man in den Hexereibruderschaften Personen aus dem eigenen Umfeld opfern muss“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁵⁶ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁵⁷ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁵⁸ Von 606 Angaben hatten 234 Frauen zwischen drei und vier Kinder und 94 hatten kein verstorbene Kind (ebd.).

¹⁵⁹ Vgl. H.I. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Älteren in Bezug auf Landnutzung für die 1980/1990er Jahre belegt ist (vgl. Somé 2001: 278; Hochet 2014: 13), der dadurch gekennzeichnet war, dass sich junge Männer nicht mehr an die hierarchisch von älteren Männern kontrollierten Entscheidungsprozesse halten wollten (ebd.), fällt auf, dass sich auch in dieser Zeit Männer der Leviratehe entziehen und somit zur Vertreibung der Frau beitragen.

In insgesamt 39 Fällen berichteten die Witwen davon, dass sie ein weiteres Mal heirateten, eine neue Ehe eingehen wollten, oder zumindest das Thema einer Wiederverheiratung aufkam.¹⁶⁰ 19 Frauen wurden an einen Bruder oder Sohn ihres verstorbenen Ehemannes im Zuge der Leviratehe verheiratet.¹⁶¹ Einige der Fälle zeigen, dass die neuen Ehemänner Vorwände suchten, um die ungewollte Ehefrau wieder loszuwerden.¹⁶² In drei Fällen erreichten sie ihr Ziel, indem sie die Ehefrau verließen.¹⁶³ Für die betroffenen Frauen war dieser Widerstand ihrer Schwäger-Ehemänner gegen die Familienoberhäupter verhängnisvoll. Pougyendé P. O. wurde kurzerhand vom Bruder ihres verstorbenen Ehemannes, den sie heiraten sollte, beschuldigt, ihren Mann getötet zu haben und daraufhin vertrieben.¹⁶⁴ Für Martine T. zog sich der Prozess länger hin. Für sie wurde entschieden, dass sie nach dem Tod ihres Mannes seinem älteren Bruder gegeben werden sollte. Nachdem sie ihm ein Jahr später noch kein Kind geboren hatte, machte er ihr klar, dass sie deswegen auch keinen Platz mehr bei ihm habe. Nachdem er ihr Verhalten missbilligt hatte und sie schließlich mit dem Tod bedrohte, verließ sie ihn.¹⁶⁵

Für eine mögliche Wiederverheiratung und den damit wieder erlangten Sicherheitsstatus konnte das Alter der Frauen eine Rolle spielen (vgl. Ouedraogo 2002: 51f.). Zu alte Frauen, die keine Kinder mehr bekommen konnten, schienen einen schlechteren Stand zu haben, zumindest ist dieser Vorwurf von Seiten der Männer, wie sich gezeigt hat, in einigen Fällen als legitimer Grund angegeben worden, den Frauen das Bleiberecht zu verwehren.¹⁶⁶ Doch auch ohne diesen Grund anzuführen, entzogen sich Ehemänner oft ihrer Rolle. Sie ließen ihre neu geehelichten Frauen im Stich, indem sie verschwanden, die Dächer ihrer Häuser nicht instand hielten und sie

¹⁶⁰ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Die Frauen schienen in vielen Fällen kein Mitspracherecht bei der Partnerwahl für die neue Eheschließung innerhalb des Levirats zu besitzen (vgl. Kevane/Gray 1999: 8). Pagéard führt an, dass gerade in der Region um Ouagadougou die Witwe das Recht hatte, unter den Brüdern des verstorbenen Mannes und seinen Söhnen mit Co-Frauen einen Mann zu wählen. In der Gegend um Kombissiri und Kaya wäre jedoch davon abgesehen worden, ihre Meinung mit einzubeziehen. Für den Fall, dass eine Frau ein zweites Mal Witwe wurde, wurde sie als „Unglücksbringerin“ angesehen, durfte zwar im Hof bleiben, jedoch kein drittes Mal eine Ehe eingehen (vgl. Pagéard 1969: 318).

¹⁶³ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁶⁴ Vgl. P.P.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁶⁵ Vgl. M.T. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁶⁶ Ouedraogo gibt an, dass das Durchschnittsalter der Frauen in Paspanga bei 62 Jahren lag, zwischen 48 und 80 (vgl. Ouedraogo 2002: 52).

nicht versorgten.¹⁶⁷ Hier bestätigt sich die bereits erwähnte Tendenz jüngerer Männer Entscheidungen der Familienvorstände zu verweigern (vgl. Hochet 2014: 13). Die Fälle, in welchen Witwen zahlreiche Bewerber hatten, ehe sie erneut heirateten, allerdings von ihrem neuen Ehemann binnen kurzer Zeit vertrieben oder so stark vernachlässigt wurden,¹⁶⁸ dass sie ihn notgedrungen verließen,¹⁶⁹ lassen Raum für Spekulationen. Auch hier scheinen die betroffenen Männer mit der Ehe nicht einverstanden gewesen zu sein.

Die soziale Absicherung der Frauen war vom jeweiligen männlichen Familienvorstand bzw. ihrem Ehemann abhängig. Wenn die Beschuldigung aus der Familie des Mannes kam, stand die Frau nicht länger unter dem Schutz eines Haushaltsvorstands, entweder weil sie Witwe war und der Ehemann als Haushaltsvorstand, der für sie zuständig war, gestorben ist, oder weil er nicht anwesend war bzw. ihr seinen Schutz entzog. Doch auch die jeweiligen Familienmitglieder hatten durchaus Möglichkeiten auf den Verbleib der Frau Einfluss zu üben. In einigen Fällen scheint die Leviratehe der verwitweten Frau in der Familie des Mannes nicht gewollt gewesen zu sein. Noaga S. und Lallé A. O. wurde die von ihnen gewünschte Leviratehe verwehrt, was sie dazu zwang das Dorf zu verlassen.¹⁷⁰ Noaga wurde von den Frauen ihres Bruders vertrieben, Lallé fand einen neuen Ehemann in einem anderen Dorf, verließ ihn jedoch, als dieser eine Zweitfrau nahm.¹⁷¹ Vier Frauen beschlossen, nach dem Tod des ersten Mannes kein zweites Mal zu heiraten, zwei von ihnen gaben dies als Grund für ihre Vertreibung an. Ami K. wurde von ihren Brüdern so lange zu einer neuen Ehe gedrängt, bis sie ihr Elternhaus verließ und sich nach Ouagadougou aufmachte.¹⁷² Tipoko I. wurde aus Rache dafür, dass sie einen Mann nicht geheiratet hatte, als *Sweya* beschuldigt und vertrieben (vgl. Ouedraogo 2002: 93).¹⁷³ Der Widerstand von Seiten der Frauen gegen die Leviratehe oder die Entscheidungen der Familienvorstände hatte in den hier gezeigten Beispielen ebenfalls die Vertreibung als *Sweba* zur Folge. Insgesamt zeigt sich, dass die Praxis der Leviratehen

¹⁶⁷ Vgl. H.I.; H.N.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁶⁸ In sieben Fällen durch Nichtinstandhaltung ihrer Hütten, welche dadurch bei Regenfällen leckten oder zusammenbrachen (vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009) Ob es sich bei der Reparatur von Dächern um spezifisch geschlechtliche Arbeitsteilung handelt oder für eine Reparatur schlicht mehrere Personen von Nöten sind, konnte nicht geklärt werden. Die erste Deutung ist möglich, die zweite scheint wahrscheinlich.

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Vgl. N.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009; L.A.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁷¹ Vgl. L.A.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁷² Vgl. A.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁷³ Vgl. T.I. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

abnahm¹⁷⁴ und damit die These zu aufbrechenden „traditionellen“ Machtstrukturen im ländlichen Raum zusätzlich Bestätigung findet.

Der Verdacht, polygame Ehen könnten im Zusammenhang mit den Vertreibungen stehen, ließ sich nicht bestätigen.¹⁷⁵ Die Daten in den Zentren wurden zum Thema Polygamie allerdings nicht konsequent erhoben.¹⁷⁶ Aufgrund der Auswertung der Hintergrundgeschichten scheint weniger die polygame Ehe ein Faktor für die Vertreibung zu sein, als die Konflikte, welche im Zuge der Witwenschaft und eventuellen Neuverheiratung entstanden. Es ist jedoch bezeichnend für die Beziehung der Frauen untereinander und die soziale Bedeutung von Polygamie für Frauen, dass es zahlreiche Anschuldigungen seitens der Co-Frauen gab und gleichzeitig nur eine einzige Geschichte vorliegt, in welcher sich die Co-Frauen für die Beschuldigte unter ihnen einsetzten und sich gegen die DorfbewohnerInnen stellten. Sie hatten keinen Erfolg.¹⁷⁷

Die Hintergrundgeschichten aus den Zentren zeigen, dass sich, im Falle einer Anschuldigung aus der Familie des Mannes, in eben diesen Bereichen Witwenschaft, Leviratsehe und Rolle der Kinder für die Frauen Probleme ergeben konnten, die dazu beitrugen, dass sie als *Sweba* vertrieben und obdach- und mittellos wurden. Über die Witwenschaft waren sie bereits in einer prekären Situation, weil sie einen Ehemann brauchten, der ihnen das Wohn- und Landnutzungsrecht garantierte. Weigerten sie sich eine Leviratsehe einzugehen, wurden sie vertrieben. Weigerten sich die ihnen angetrauten Ehemänner oder deren Familien, wurden die Frauen ebenfalls vertrieben. Da Frauen im Alter keine den Männern vergleichbare Autorität erlangen können, sind sie von männlichen Verwandten abhängig. Wenn die Frauen zudem keine männlichen Kinder oder Verwandten besaßen, die ihnen Obdach geben konnten, waren sie schutzlos. Das *Sweba*-Konzept ist wirkmächtig, weil es innerhalb eines gesellschaftlichen Kontextes angewendet wird, in welchem Frauen ihr Leben lang von männlichen Verwandten abhängig bleiben und ohne sie keine Legitimation besitzen, einen Ort zu bewohnen. Dadurch, dass sich jüngere Männer anfangen zu weigern, Leviratsehen einzugehen und diese Praxis abnahm, konnten Frauen zunehmend als *Sweba* in die Obdachlosigkeit gedrängt werden. Witwenschaft, das Abnehmen von Leviratsehen und fehlende Söhne bzw. männliche

¹⁷⁴ Von 18 registrierten Fällen sind 16 Leviratsehen in den 1980ern und 1990er Jahren eingegangen worden, lediglich zwei in den 2000er Jahren (Vgl. Datenbank Delwendé; Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

¹⁷⁵ Obgleich 33,1% aller Frauen ab dem zwölften Lebensjahr auf dem Land polygam verheiratet sind (vgl. Ministère de l'économie et des finances 2009:103).

¹⁷⁶ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁷⁷ Vgl. S.G.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Verwandte stellen damit ebenfalls verstärkende soziale und strukturelle Faktoren für die Vertreibung als *Sweba* dar.

4.5.1 Vertreibung aus der Herkunftsfamilie

In lediglich zwölf Fällen ging die Vertreibung der Frau von ihrer Herkunftsfamilie aus.¹⁷⁸ Fünf dieser Fälle zeigen, wie das soziale Netzwerk der Frauen sie zunächst auffing (vgl. Ouedraogo 2002: 58).¹⁷⁹ Dabei wird deutlich, dass es keine signifikanten Unterschiede zwischen Vertreibungen aus der Herkunftsfamilie und solchen gab, die vom Dorf ausgingen.

In der Regel waren diese Frauen nach dem Tod ihres Mannes keine Leviratsehe eingegangen, sondern zu ihrer Herkunftsfamilie zurückgekehrt, wo sie, in zwei Fällen bis zu mehrere Jahre,¹⁸⁰ lebten, bevor sie als *Sweba* beschuldigt und vertrieben wurden. Sie waren verwitwet und/oder wurden nicht länger von der Familie ihres Mannes unterstützt und sie hatten auch keine männlichen Kinder, die sich um sie kümmern konnten. Trotzdem waren sie nicht unmittelbar von Obdachlosigkeit oder Gewalt bedroht. Zum einen, weil der Tod des Mannes nicht dazu führte, dass seine Familie oder sein Dorf sie als *Sewba* beschuldigten und zum anderen, weil die Herkunftsfamilie, Onkel, Brüder und Neffen, sie bei sich aufnahmen. Die Anschuldigungen kamen schließlich im Fall von Noaga S. von den Frauen des Bruders, die sich nach eineinhalb Jahren beschwerten, dass sie nutzlos war – „ne les servait pas“.¹⁸¹ Für Papaogba O. kam die Beschuldigung vom eigenen Sohn, dessen Kind gestorben war. Bei Yandé A. Z. war es die Dorfgemeinschaft, die ihre Bestrafung nach dem Tod eines Kindes forderte.¹⁸² Auch in diesen Fällen sind die Informationen über die genauen Hintergründe, die zur Beschuldigung führten, spärlich. Als Poko M. P. von ihrem Dorf für den Tod einer Frau verantwortlich gemacht wurde, rieten ihr ihr Mann und ihr Bruder, das Dorf schnell zu verlassen.¹⁸³ Die Rolle der beiden Männer lässt keine eindeutige Schlussfolgerung zu, ob sie Poko davor bewahren wollten, vom wütenden Mob überfallen zu werden, oder ob auch sie ein Interesse an ihrer Flucht hatten.

¹⁷⁸ Vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁷⁹ Ebd. Ouedraogo gibt zudem an, dass von 70 Frauen in Paspanga, 52,9% der Gesamtzahl, Hilfe, in den meisten Fällen von der Familie (Brüder, Kinder, Cousins, Schwester, etc.), erhalten haben (vgl. Ouedraogo 2002: 58).

¹⁸⁰ Vgl. L.D.K.; S.W. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁸¹ Vgl. N.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „ihnen keinen Nutzen brachte“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁸² Vgl. P.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009; Y.A.Z. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁸³ P.M.P., Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Frauen, die in ihren Herkunftsfamilien beschuldigt und vertrieben wurden, bildeten die Ausnahme.

Wesentlich für die Obdachlosigkeit der Frauen war, dass sie von ihren Herkunftsfamilien in der Regel nicht oder nicht auf Dauer aufgenommen wurden, als sie dort um Unterkunft baten. In mehreren Fällen wurde „Tradition“ als Rechtfertigung angeführt:¹⁸⁴ „[...]leur coutume n'exige pas à ce qu'on reçoit une femme chassée par son mari.“¹⁸⁵ Grohs Analyse zu Witwen im urbanen Kontext kann somit auch für den ländlichen Raum angenommen werden „[Sie sind] in hohem Maße verletzlich und häufig sogar in stärkerem Maße Unterdrückung in zwischenmenschlichen Beziehungen ausgesetzt [...], da bei Verlust familiärer Kontrolle neue rechtliche Instanzen häufig noch nicht wirksam sind.“ (Grohs 1998: 214f.). Auch wenn Anschuldigungen aus der Herkunftsfamilie seltener waren, befanden sich die Frauen in einer gleichsam angreifbaren Position und waren von Gewalt betroffen. Während die „traditionellen“ Strukturen in den Dörfern aufbrachen und im Wandel waren, blieben die Zwänge und Abhängigkeiten für die Frauen bestehen.

4.5.2 Frauen ohne Männer: Mikrokosmen der Gewalt

Die frauenfeindlichen Lebenswelten, welche das *Sweba*-Konzept wirkmächtig machen, werden besonders anhand jener Fälle deutlich, in denen sich die Frauen nicht auf männliche Hilfe stützen konnten oder außerhalb von familiären Strukturen blieben. Frauen, die als *Sweba* vertrieben wurden, erlebten oft eine Phase von Schutz- und Obdachlosigkeit, Armut, Ungewissheit, Angst und Gewalt bis sie schließlich in einem der Zentren ankamen. Nicht alle Frauen kannten die Zentren, die meisten wandten sich zunächst an ihre Herkunftsfamilien als direktes soziales Netzwerk. Frauen, die sich alleine durchschlugen, wurden von zufälligen Bekanntschaften und hilfreichen Fremden an die Zentren weitervermittelt.

In 108 Fällen wandten sich die Frauen nach ihrer Vertreibung an ihre Herkunftsfamilie.¹⁸⁶ 92 Frauen wurden auch, zumindest für den Zeitraum von einer Übernachtung, dort aufgenommen.¹⁸⁷ In 65 Fällen brachte ein Familienmitglied sie anschließend in eines der

¹⁸⁴ Vgl. V.I.S. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009; H.N.O.; P.T.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁸⁵ Vgl. H.N.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „[...]Ihr Brauch erlaubt es nicht, dass man eine Frau aufnimmt, die von ihrem Mann verjagt wurde.“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁸⁶ In 78 Fällen taten sie das nicht (vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.200).

¹⁸⁷ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Zentren.¹⁸⁸ 66 Frauen wurde die Unterkunft in ihrer Herkunftsfamilie verweigert, immer wieder auch unter Berufung auf die „Tradition“: Eine verheiratete Frau bzw. eine Frau, die von ihrem Mann hinausgeworfen wurde, dürfe man nicht bei sich aufnehmen.¹⁸⁹ In manchen Fällen hatten die Frauen Angst davor, sich an ihre Herkunftsfamilie zu wenden.¹⁹⁰ In 16 Fällen haben sie längere Zeit dort gelebt, bis sie ein weiteres Mal vertrieben wurden.¹⁹¹ Insgesamt wurden 24 Frauen nach der ersten *Sweba*-Beschuldigung ein weiteres Mal als *Sweba* vertrieben.¹⁹² In den Fällen, in welchen sie in ihrer Herkunftsfamilie aufgenommen wurden, bestand zumindest zeitweise die Zustimmung zu ihrer Unterbringung und damit der Schutz eines männlichen Verwandten. Die wenigen Frauen, welche eine eigene Existenz außerhalb familiärer oder staatlicher Fürsorgestrukturen aufbauen konnten, berichteten von zum Teil jahrelangen Phasen der Unsicherheit, Obdachlosigkeit, Armut und Gewalt. Die drei Geschichten von Bougaslé K., Lamisa S. S. und Goama K. machen dies deutlich:

„Chassée d'abord dans son village après être accusée de mangeuse d'âme par les villageois, la vieille [Bougaslé] se refugia [sic] au secteur [...] de Ouagadougou avec l'aide de sa fille qui lui construit une maison avec leur Benjamin. Ensuite, elle fût chassée par les hommes du secteur [...] par ce qu'ils y avaient un enfant malade. C'est ainsi qu'elle fût battue et frappée, avant de se retrouver à l'hôpital [sic] [...] par l'intermédiaire [des] sapeurs[-]pompiers. Après sa guérison [sic] on l'envoya dans la cour de solidarité.“¹⁹³

Dieser Fall ist der einzige in der Datenbank, indem eine Tochter versucht hat, sich ohne die Unterstützung eines erwachsenen Mannes, um ihre Mutter zu kümmern. Ihre Erfahrung ist eine der gewalttätigsten in den aufgenommenen Erlebnisberichten.

„C'est par suite du décès d'un enfant âgée environ deux ans, il y a de cela huit ans que j'ai été accusé. J'ai quitté la cour ou [sic] j'ai trouvé refuge dans un autre village ou [sic] on creusait l'or. Je suis resté huit ans dans ce village. J'avais ma concession et un jour une femme résidant dans le même village que moi a eu une prise de bec avec la population. C'est ainsi qu'ils on[t] décidé

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Pagéard erwähnt eine solche „Tradition“ bzw. Regel ausschließlich für muslimische Familien (vgl. Pagéard 1969:146). Der religiöse Kontext der Familien wurde in den Hintergrundgeschichten nicht angegeben.

¹⁹⁰ Vgl. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁹¹ Vgl. Datenbank Paspanga, Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁹² Ebd.

¹⁹³ Vgl. B.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. Woo-Laa. 01.09.2009, „Zuerst aus ihrem Dorf gejagt, nachdem sie von den Dorfbewohnern als Seelensserin beschuldigt worden war, flüchtete die alte [Bougaslé] in den Sektor [...] von Ouagadougou mit Hilfe ihrer Tochter, die ihr mit ihrem Jüngsten ein Haus baute. Dann wurde sie von den Männern des Sektors [...] gejagt, weil sie dort ein krankes Kind hatten. So geschah es, dass sie verprügelt und geschlagen wurde, bevor sie sich durch die Feuerwehr im Krankenhaus [...] wiederfand. Nach ihrer Genesung schickte man sie in den Cour de Solidarité [Paspanga].“ [Übersetzung der Autorin].

de détruire nos concessions et nous ont chassé. C'est ainsi que j'ai pris la route pour Ouagadougou.“¹⁹⁴

Lamisa S. S. war die einzige Frau in der Datenbank, die zumindest eine gewisse Zeit ökonomisch unabhängig war. Goama K. hat die ersten 16 Jahre ihrer Witwenschaft bei ihren Kindern leben können. Nach der Vertreibung aus der Familie konnte sie für einige Jahre ein neues zu Hause, dank eines neuen Mannes finden, der sie rettete. Doch wir erfahren nicht, warum sie nicht bei ihm bleiben konnte.

„Après le décès de mon mari, j'ai [sic] resté 7 ans avec mes enfants. J'ai eu un enfant hors ménage avec un homme. J'ai remis l'enfant à son père et je suis retournée chez mes grands enfants. J'ai vécu pendant 9 ans. C'est suite au décès de mon petit[-]fils qu'on m'a chassé, et je suis partie dans ma propre famille. Mes parents m'a [sic] rejeté. Je suis venu à Ouagadougou. Je dormais au grand mosquée, c'est là[-]bas que j'ai eu un mari. J'étais [sic] gravement malade. Il m'a amené dans son village à [...]. J'ai fait 12 ans de vit [sic] en concubinage. Il m'a bien soigné. Je suis de retour pour voir mes enfants mais aucun[e] nouvelle d'eux. Je ne peut [sic] plus redonner à [...] c'est pourquoi je me suis dirigée vers la cour de Solidarité en gardant espoir de retrouver mes enfants un jour.“¹⁹⁵

Die drei Schicksale zeigen, dass die vertriebenen Frauen eine neue Existenz außerhalb von Familie und Ehe nur in Ausnahmefällen und am Rande der Gesellschaft, unter großen Entbehrungen, Unsicherheit und in ständiger Gefahr, Gewalt zu erfahren, führen konnten. Voraussetzung für diese Erfahrungen war der gesellschaftliche Zwang zur Position innerhalb der Obhut der Patriline, durch Kinder oder Ehe. Dabei wird deutlich, dass das beschämende Stigma *Sweya* ihre Situation noch erschwerte. Tipoko I. wurde von ihrem Sohn abgewiesen, weil ihr Name nach der Beschuldigung bekannt und „beschmutzt“ war („son nom était sale et repandu“) und er selbst von der Familie hätte verbannt werden können, wenn er sie aufgenommen hätte.¹⁹⁶ Ami K. führte ebenfalls ihren nach der Vertreibung „beschmutzten“

¹⁹⁴ Vgl. L.S.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Es geschah in Folge eines Todesfalls eines Kindes von ungefähr zwei Jahren, das ist acht Jahre her, dass ich beschuldigt wurde. Ich habe den Hof verlassen, wo ich Zuflucht in einem anderen Dorf gefunden habe, wo man nach Gold grub. Ich bin acht Jahre in diesem Dorf geblieben. Ich hatte mein Grundstück und eines Tages hatte eine Frau, die in demselben Dorf wie ich lebte, einen Streit mit der Bevölkerung. So kam es, dass sie beschlossen unsere Grundstücke zu zerstören und sie haben uns verjagt. So habe ich den Weg nach Ouagadougou genommen.“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁹⁵ Vgl. G.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Nach dem Tod meines Mannes bin ich sieben Jahre lang bei meinen Kindern geblieben. Ich hatte ein außereheliches Kind mit einem Mann. Ich habe das Kind seinem Vater zurückgegeben und bin zu meinen erwachsenen Kindern zurückgegangen. Ich habe während neun Jahren [bei ihnen] gelebt. Es war in Folge des Todesfalls meines Enkels, dass man mich vertrieben hat und ich bin zu meiner eigenen Familie weggegangen. Meine Eltern haben mich abgewiesen. Ich bin nach Ouagadougou gekommen. Ich schlief in der großen Moschee, es war dort, wo ich einen Mann gefunden habe. Ich war schwer krank. Er hat mich mitgenommen in sein Dorf nach [...]. Ich habe zwölf Jahre in „wilder Ehe“ gelebt. Er hat mich wirklich geheilt. Ich bin zurück, um meine Kinder zu sehen, aber keine Nachrichten von ihnen. Ich kann nicht zurück nach [...], deswegen habe ich mich an den Cour de Solidarité gewendet, in der Hoffnung, meine Kinder eines Tages wiederzufinden.“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁹⁶ Vgl. T.I. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Namen als Grund dafür an, warum sie eine neue Ehe ausschloss und es vorzog, ihre Brüder, die sie aufgenommen hatten, zu verlassen.¹⁹⁷ Sandrine C. belastete die Scham aufgrund des Stigmas auch noch im Zentrum: „[...] Malgré le fait que j'ai juré sur les 'Tinsés', je n'ai pas été entendue. J'ai honte et je ne souhaite plus repartir chez moi.“¹⁹⁸ Für zahlreiche Frauen bedeutete die Vertreibung, dass sie fortan vom Betteln leben mussten. In zehn Fällen berichten sie davon, wie sie sich aufmachten, um in der Hauptstadt zu betteln oder bereits als Bettlerinnen dort lebend von den Zentren erfuhren.¹⁹⁹

Diese Frauen fanden Zuflucht in den Zentren. Hingegen ist der Verbleib jener Frauen, von denen die in den Zentren aufgenommenen berichten, dass sie ebenfalls beschuldigt wurden, ungewiss.²⁰⁰ Bekannt ist das Schicksal der beiden Leidensgenossinnen von Talaato Z., die sich aufgrund der Anschuldigung erhängten.²⁰¹ Die Witwe Véronique I.S. versuchte ebenfalls sich das Leben zu nehmen, doch das Seil riss und ihr Sohn brachte sie ins Zentrum.²⁰² Berichte von Selbsttötung oder versuchter Selbsttötung sind nicht die Regel. Doch sie zeigen die Ausweglosigkeit und Verzweiflung der vom *Sweba*-Phänomen betroffenen Frauen. Die Geschichten der Frauen zeigen von Gewalt geprägte Mikrokosmen sobald sich die Frauen außerhalb der Schutz-Macht eines Ehemannes oder männlichen Verwandten befanden. Das Stigma *Sweya* zielt darauf ab, diese Schutz- und Abhängigkeitsbeziehung zu zerstören und die Frauen noch offener für Gewalt zu machen.

4.5.3 Kollektive Gewalt und widerständige Frauen

Die Gewalterfahrungen im Zuge der *Sweba*-Beschuldigungen trafen neben den Frauen selbst darüber hinaus manchmal auch ihr Umfeld und diejenigen, die sich für sie einsetzten. In diesen Fällen, in denen die Anschuldigung und Bedrohung vom Dorf oder einer größeren Gruppe ausging, blieb die Gewalt nicht immer genderspezifisch und zeigt, dass das „Vertreibungsdrängen von Gruppen der Bevölkerung“ (vgl. Rummel/Voltmer 2012: 86) ebenfalls eine wichtige Rolle spielte. Hier werden die Möglichkeiten, aber auch die

¹⁹⁷ Vgl. A.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

¹⁹⁸ Vgl. S.C. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „[...] Trotz der Tatsache, dass ich auf die ‚Tinsés‘ geschworen habe, wurde ich nicht angehört. Ich schäme mich und wünsche nicht mehr zu mir zurückzukehren.“ [Übersetzung der Autorin].

¹⁹⁹ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²⁰⁰ In 114 Fällen wurde mehr als eine Frau beschuldigt, davon kamen in fünf Fällen mehr als eine der betroffenen Frauen in eines der Zentren (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

²⁰¹ Vgl. T.Z. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²⁰² Vgl. V.I.S. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Machtlosigkeit staatlicher, kirchlicher und bestimmter „traditioneller“ Strukturen auf dem Land gegenüber kollektiver Gewalt besonders deutlich. Trotzdem gab es Frauen, die Widerstand leisteten und teilweise Hilfe erhielten.

In den Fällen, in denen die Beschuldigung aus der Familie des (verstorbenen) Ehemannes oder von ihm selbst ausging, lassen sich kaum Hinweise auf Widerstand von den betroffenen Frauen feststellen. In den einzigen Beispielen der Datenbank, in denen Frauen ihre Beschuldigung anfechten konnten, ging sie von der Dorfbevölkerung aus. Die Ehemänner oder Haushaltsvorstände fielen in diesen Fällen als angsterfüllte oder machtlose Personen auf, die sich dem Druck des Dorfes beugten. Die Aggression und Gewalt des Dorfes konnte sich auch gegen Ehemänner, sogar Dorfchefs richten. Über die Vertreibungsmotivation geben die Daten in diesen Fällen keinen Aufschluss. Ouedraogo zeigt, dass Fälle vorliegen, in denen die Frauen als Sündenbock dienten und ihre Vertreibung ein Mittel darstellte, die Ehemänner zu schädigen (vgl. Ouedraogo 2002: 94).

„Il y a sept ans que mon mari est décédé. La famille est allée à [...] pour cultiver comme je suis vieille et je n'ai [p]as d'enfant, j'ai refusé de les suivre. Je suis allée dans mon propre village, mon petit frère m'a accueilli et a construit une case pour mon logement. C'est après le décès d'un enfant de 11 ans à peu près qu'on m'a accusé de sorcellerie. Mon frère a refusé mon départ, avec la bagarre les villageois l'on[t] tué voulait me tuer aussi et j'ai pris la fûte [sic] pour Ouagadougou.“²⁰³

In den Fällen, in denen die Beschuldigung vom Dorf ausging, ist festzustellen, dass (Ehe-)Männer, die versuchten die Frauen zu schützen oft selbst Gewalt erlebten.²⁰⁴ Der Mann von Wipoko O. versuchte erfolglos sie zu verteidigen:

„Elle est parti chez ses pare[n]ts présenter [sic] ses condoléances pour une femme décédée et de retour elle est accusée de sorcellerie à la mort d'un enfa[n]t de [c]hez elle et ses parents l'on accusée de sorcellerie. Son mari voulait la défendre et ne pouvait pas. Pour montrer son amour, il vient souvent lui rendre visite en l'apportant ses bagages.“²⁰⁵

²⁰³ Vgl. S.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Es ist sieben Jahre her, dass mein Mann gestorben ist. Die Familie ist nach [...] gegangen, um [Felder] zu bewirtschaften da ich alt bin und keine Kinder habe, habe ich abgelehnt ihnen zu folgen. Ich bin in mein eigenes Dorf gegangen, mein kleiner Bruder hat mich aufgenommen und eine Hütte für meine Unterkunft gebaut. Es war nach dem Todesfall eines Kindes von elf Jahren ungefähr, dass man mich der Hexerei beschuldigt hat. Mein Bruder hat mein Weggehen abgelehnt mit dem Streit der Dorfbewohner haben [sie] ihn getötet wollten mich auch töten und ich habe die Flucht nach Ouagadougou ergriffen.“ [Übersetzung der Autorin].

²⁰⁴ Kimsi K. erhielt Unterstützung von der Familie ihres Mannes (vgl. K.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.); Poko J. O. wurde von Brüdern des Ehemannes verstoßen, ihr Ehemann wollte nicht, dass sie ging (vgl. P.J.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Alimata S. gab an, dass ihr Mann auch Gefahr lief, verstoßen zu werden, wenn er sie nicht hätte gehen lassen (vgl. A.S. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

²⁰⁵ W.O. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Sie ist zu ihren Eltern gegangen, um ihr Beileid für eine verstorbene Frau auszudrücken und auf dem Rückweg ist sie wegen des Todes eines Kindes bei ihr der Hexerei beschuldigt und ihre Eltern haben sie der Hexerei beschuldigt. Ihr Mann wollte

Frauen, die sich an einflussreichere Familienmitglieder wandten, erfuhren, dass auch diese gegen den Vertreibungsdruck des Dorfes nicht ankamen. Die lokalen Autoritäten, welche 1984 zum Teil entmachteter und erst 1988 wieder rehabilitiert worden waren, konnten sich nicht gegen das Vertreibungsdrängen der DorfbewohnerInnen durchsetzen. Téné K. erhielt Hilfe von ihrem Onkel, Chef eines anderen Dorfes, doch auch er wurde ihretwegen bedroht:

„À la mort d'un enfant on l'a accusée. Elle est venu[e] chez son oncle, le chef du [...]. Celui-ci l'a reçu. Quand le village a su que le chef l'avait hébergée, ils l'on menacée [sic] de malheur et il est venu lui-meme [sic] demander à la prendre au centre.“²⁰⁶

Für Thérèse G. setzten sich im Verlauf eines Jahres sogar zwei Dorfchefs ein und versuchten, die Menschen im Dorf ihres Mannes dazu zu bewegen, sie wieder dort wohnen zu lassen – erfolglos.²⁰⁷ Die Rolle der lokalen Autoritäten war wichtig, doch sie konnten sich gegen den Druck der Dorfbewölkerung nicht durchsetzen.

Frauen, die sich an staatliche Institutionen wandten, erhielten Unterstützung. Diese Fälle zeigten, dass das staatliche System der Sozialfürsorge im städtischen Raum durchaus funktionierte und in wenigen Fällen auch mit den Dorfautoritäten und Dorfältesten zusammenarbeitete.²⁰⁸ Doch auch sie konnten in der Regel das Schicksal der Frauen, die Vertreibung, nicht verhindern.²⁰⁹

Dass die Gewalt an verwitweten Frauen oder Frauen ohne männlichen Schutz den eigentlichen Zweck von *Sweba*-Beschuldigungen ausmachen konnte, zeigt der Fall von Sibdou J. G. Sie lebte verwitwet mit ihren Kindern im Dorf ihres Mannes. Nach einem Todesfall wurden sie und

sie verteidigen und konnte nicht. Um seine Liebe zu zeigen, kommt er sie oft besuchen und bringt ihr ihr Gepäck.“ [Übersetzung der Autorin].

²⁰⁶ T.K. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Wegen des Todes eines Kindes hat man sie beschuldigt. Sie ist zu ihrem Onkel gekommen, dem Chef von [...]. Dieser hat sie aufgenommen. Als das Dorf erfahren hat, dass der Chef sie beherbergt hatte, haben sie ihm Unheil angedroht und er ist persönlich gekommen, zu bitten, dass sie im Zentrum aufgenommen wird.“ [Übersetzung der Autorin].

²⁰⁷ Vgl. T.G. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²⁰⁸ Drei Frauen erhielten Unterstützung von der Gendarmerie bzw. Polizei, die entweder Gewaltanwendung von vornerein unterband, oder aber die Frauen aus der Gewalt der DorfbewohnerInnen rettete: Yempoaka M. Z. wurde erst von ihrem Mann geschlagen und dann von den DorfbewohnerInnen mit Stockschlägen geschlagen bis die Gendarmerie sie rettete. Da sie nicht zu ihrer Herkunftsfamilie konnte, wurde sie zur *Action Sociale* gebracht (vgl. Y.M.Z. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Tanga G. I. wurde von einem Funktionär gerettet, als die DorfbewohnerInnen sie schlugen. Er organisierte ihr ein Auto von der UNESCO, das sie nach Ouagadougou ins Zentrum brachte (vgl. T.G.I. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Im Konflikt um Téné A. I. berieten sich die Dorfältesten und das Polizeikommissariat gemeinsam. Sie wurde in die Obhut der *Action Sociale* gegeben, die ihre weitere Unterbringung organisierte (vgl. T.A.I. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Kouka O. wurde vom Sozialdienst einer Kleinstadt aufgenommen und von Missionsschwestern nach Ouagadougou ins Zentrum gebracht (vgl. K.O. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Marie G. S. wandte sich direkt an die Mission vor Ort und wurde von ihr nach Delwendé gebracht (vgl. M.G.S. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

²⁰⁹ Ebd.

einige andere Frauen beschuldigt, *Sweba* zu sein und von den Männern des Dorfes zum Trinken eines „Wahrheitsserums“ gezwungen. Doch als das Ergebnis bei Sibdou negativ war, gingen letztere mit Gewalt gegen sie vor. Sie floh in ihr Geburtsdorf und zeigte die TäterInnen bei der Gendarmerie an. Diese wurden vorgeladen und einige von ihnen kamen ins Gefängnis. Doch nachdem sie wieder entlassen worden waren und Sibdou schließlich zurück zu ihren Kindern wollte, verweigerten die DorfbewohnerInnen ihr die Rückkehr.²¹⁰ Die Legitimation durch rituale oder ein Berufen auf „Tradition“ gestaltete sich in ihrem Fall zur Farce.

Eine andere Frau, Nongdo K., bestand ebenfalls die Prüfung vor zwei „Wahrsagern“ und bekam schließlich vom Richter gegenüber ihren AnklägerInnen, ihrem Sohn und seiner Frau, Recht. Trotzdem konnte sie nicht in ihr Haus zurück. Sie suchte Zuflucht in ihrem Herkunftsdorf, wo sich ihre Brüder gegen ihre Aufnahme entschieden. Die *Action Sociale* brachte sie in ein Zentrum.²¹¹ Für Nongdo K. konnte weder ein staatliches Gericht noch die Legitimation durch zwei „Wahrsager“ die Gewalt an ihr verhindern.

In den registrierten Fällen gelang es staatlichen Einrichtungen nicht, die Rechte der Frauen gegenüber der lokalen Bevölkerung durchzusetzen. Sie boten zwar einen dauerhaften Schutz in den Zentren, doch die Gewalt der Vertreibungen konnten sie nicht verhindern. Frauen, die sich an die katholische Mission wandten, wurden an die *Action Sociale* weitergeleitet oder direkt nach Delwendé gebracht.²¹² In der Regel erhielten sie schließlich Unterstützung von der *Action Sociale*, MissionarInnen, offiziellen Personen und Fremden, denen sie während ihrer Obdachlosigkeit begegneten und die sie den Zentren zuführten. Nahm die Gewalt ein kollektives Ausmaß an, hatten die Frauen keine Chance. Die staatliche Präsenz, aber auch die lokalen Autoritäten auf dem Land konnten sich nicht durchsetzen. Um die Frauen langfristig schützen zu können, mussten sie in die Stadt gebracht werden.²¹³ Jene Fälle, in welchen sich die Ehemänner bzw. Familien mehrerer Frauen auf einen Schlag entledigten,²¹⁴ sprechen zusätzlich für einen ökonomischen Vertreibungsgrund, entweder in Form von Landnutzung, welche nun andere Mitglieder der Großfamilie begünstigte, oder, wenn mehrere Frauen verschiedener Familien in einem Dorf betroffen waren, für Geschäftsinteressen eines

²¹⁰ Vgl. S.J.G. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²¹¹ Vgl. N.K. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²¹² Vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²¹³ Die katholischen Einrichtungen, wie die bereits erwähnten Missionszentren in Pabré, Bokin, Kaya und Pissila, boten allerdings langfristigen Schutz und ermöglichten es den Frauen weiterhin am Land zu leben.

²¹⁴ Davon wurden insgesamt zehn Fälle registriert (vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009). Es liegen 123 Fälle vor, in denen mehrere Frauen und Männer gleichzeitig als *Sweba* beschuldigt und vertrieben wurden (vgl. Datenbank Delwendé; Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

„Wahrsagers“.²¹⁵ Von Bedeutung ist hier festzuhalten, dass die „Wahrsager“ nicht immer im Sinne der Vertreibungen agierten. Doch konnten weder sie noch staatliche Gerichte ihre Autorität zum Schutz der Frauen vor kollektiver Gewalt durchsetzen.

Die Zentren Delwendé und Paspanga stellten jedoch nicht immer die letzte Station für die Frauen dar. 42 Frauen sind nach einem Aufenthalt in Delwendé wieder in ihre Dörfer zurückgekehrt, drei von ihnen wurden von ihren Söhnen bzw. Neffen abgeholt.²¹⁶ In einigen Fällen brachten die Angehörigen die Frauen ins Zentrum mit dem Vorhaben, sie zu sich zu nehmen, sobald sie die Rahmenbedingungen dafür geschaffen hatten.²¹⁷ Aus Paspanga ist eine Frau in ihr Dorf zurückgekehrt, fünf haben das Zentrum verlassen und drei wurden von Angehörigen abgeholt.²¹⁸ Koudbila M. K. verließ Delwendé häufiger und kehrte immer wieder zurück.²¹⁹ Im Falle von vier Frauen führte der Versuch, wieder in ihre Dörfer zurückzukehren dazu, dass sie einige Zeit später wieder im Zentrum ankamen und um Aufnahme baten.²²⁰ Was sie in ihren Dörfern erlebten, wurde nicht dokumentiert. Deutlich wird hier jedoch, dass Witwen und Frauen, denen ein Wohnrecht entzogen wurde, zu Fällen für die Sozialfürsorge wurden. Armut war dabei nicht das Hauptproblem, sondern die Tatsache, dass die ihnen und ihren Angehörigen zugefügte Gewalt einem gesellschaftlichen Konsens entsprach.

4.5.4 Obdachlosigkeit und die Aufnahme in den Zentren

Die bisher dargestellten Aspekte und Faktoren begünstigten Obdachlosigkeit und damit Armut von Frauen – vor allem weil den Frauen ihre Rechte abgesprochen wurden.²²¹ Da die Zentren ursprünglich für Bedürftige und Bettelnde bestanden, schreibt sich das *Sweba*-Phänomen auf struktureller Ebene in die Problematik von Obdachlosigkeit unter Frauen ein (vgl. Kap. 2.4). Dazu kommt, dass sich in Delwendé und Paspanga unter den registrierten Frauen auch 55 feststellen ließen, die nie als *Sweba* vertrieben wurden.²²²

²¹⁵ Der Fall, dass ein verstorbener Mann mehrere Witwen hinterließ, für welche sich keine neuen Leviratsehepartner finden ließen, ist ebenfalls denkbar, wird in der Datenbank jedoch nicht genannt.

²¹⁶ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Mariam M. S. „verschwand“ nach 22 Jahren aus dem Zentrum (vgl. M.M.S. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

²¹⁷ Vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²¹⁸ Vgl. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²¹⁹ Vgl. K.M.K. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²²⁰ Vgl. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²²¹ Die Angaben zum Gesundheitszustand der Frauen beziehen sich in erster Linie auf ihre Arbeitsfähigkeit im Zentrum. Bei 103 Frauen finden sich Angaben, die ihre Arbeitsfähigkeit aufgrund von Alter, Krankheit oder geistiger Krankheit ausschließen oder in Frage stellen (vgl. Datenbank Delwendé, Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

²²² Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

Diese 55 Frauen hatten zum Teil sehr ähnliche Schicksale wie die als *Sweba* Vertriebenen, nur fehlte in ihren Geschichten die Beschuldigung. Insgesamt 40 Frauen²²³ fanden sich schutzlos und ohne Unterstützung ihrer Familien wieder. Einige von ihnen lebten mit ihren Männern bzw. deren Familien zusammen, wurden jedoch trotzdem nicht mehr versorgt und vor allem ihre Hütten nicht mehr in Stand gehalten. Sieben Frauen wurden verlassen, weil sie krank waren, oder weggeschickt, weil man sie als „wahnsinnig“ bezeichnete. Ob es sich hier um Fälle von HIV/AIDS oder anderer nicht oder nur unter hohem Kostenaufwand heilbare Krankheiten handelt, lässt sich nicht sagen.²²⁴

In zwei Fällen wurden keine Hintergrundgeschichten notiert, sondern als Hinweis auf Homo- oder Transsexualität vermerkt, dass die betroffenen Frauen Männerkleidung trugen, bzw. „anormal“ seien.²²⁵ Homosexualität ist in Burkina Faso zwar gesetzlich nicht verboten, stößt jedoch auf wenig Akzeptanz in der Bevölkerung (vgl. URL 15). Insgesamt sind neun Frauen mit einem anderen Stigma als dem des *Sweba*-Konzepts belastet.²²⁶ 47 Frauen haben jedoch weder eine Vertreibung als *Sweba* erfahren noch haftete an ihnen ein anderes gesellschaftliches Stigma.²²⁷ Ihre Gemeinsamkeit war, dass sie ohne männliche Unterstützung waren.

„Son mari est décédé il y a 3 ans. N'avait pas quelqu'un pour s'occuper d'elle. Pas son fils, pas un second mari vu son âge, pas même un frère de sa famille. Elle est venu[e] au centre pour demander à être hébergé.“²²⁸

Sie wurden obdachlos, weil sie ohne soziale Unterstützung und Sicherheit waren. Besonders das Zentrum Delwendé wurde von ihnen aufgesucht, weil sie gehört hatten, dass es sich um ein Armenhaus handelte und man sich dort ihrer annimmt.²²⁹

„C'est après le décès de mon mari et de mon fils unique que mes filles et petits enfants ont décédé de m'envoyer à la Cour de Solidarité. Ne pouvant donc pas rester avec mes filles, et

²²³ Vgl. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²²⁴ Fünf Frauen gaben eine schwere Krankheit an (vgl. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009), drei Frauen hatten Lepra (ebd.), zwei waren davon genesen (ebd.). Für drei Frauen war eine geistige Krankheit vermerkt (vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009).

²²⁵ Vgl. I.K. Datenbank Delwendé; Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²²⁶ Vgl. Datenbank Delwendé; Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Von HIV/AIDS-Betroffene werden in Burkina Faso ausgegrenzt und diskriminiert, ebenso Homo- und Transsexuelle (vgl. URL 15).

²²⁷ Vgl. Datenbank Paspanga; Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²²⁸ Vgl. S.H.S. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Ihr Mann ist vor drei Jahren verstorben. Hatte nicht eine Person, um sich um sie zu kümmern. Nicht ihren Sohn, nicht einen zweiten Ehemann wegen ihres Alters, nicht einmal einen Bruder aus ihrer Familie. Sie ist ins Zentrum gekommen, um um Aufnahme zu bitten.“ [Übersetzung der Autorin].

²²⁹ Vgl. Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

n'ayant plus de [...] soutien je vie avec mes camarades [sic] pensionnaires. Je me porte à merveille et mes petits enfants viennent de temps en temps me rendre visite.“²³⁰

Auch bei den Frauen, die nicht als *Sweba* vertrieben wurden, zeigt sich, dass sie auf direkte männliche Verwandte angewiesen waren und ohne sie obdachlos werden konnten. Auf den ersten Blick unterschieden sich diese Frauen nicht von den anderen. Durch die Wahrnehmung der Zentren erfuhren sie eine Form struktureller Gewalt, die ihnen ein zusätzliches Stigma, *Sweba*, zuschrieb, mit welchem sie zuvor nicht belastet waren. Offiziell beherbergten die Zentren spätestens ab 1994 ausschließlich Frauen, die als *Sweba* vertrieben wurden. Möglicherweise waren die Karteien über die BewohnerInnen aus den Regierungszeit Sankaras nicht oder nicht mehr Teil des Bestands. Die Aufgabe der Armenfürsorge wurde nur noch nachrangig wahrgenommen (vgl. Ouedraogo 2002: 10). Durch das Stigma *Sweya* wird der Diskurs beherrscht und verdeckt nicht nur eine Realität von Gewalt an Frauen, Obdachlosigkeit und Armut, sondern stellt einen konstitutiven Teil der Gewalt an den Frauen dar. Zusätzlich zielt das Stigma *Sweya* auf die Zerstörung sozialer Beziehungen, Netzwerke und damit der Sicherheit der Betroffenen ab. Alle Personen, die sich nicht von den Beschuldigten distanzieren, sehen sich ebenfalls mit Gewalt konfrontiert. Frauen, die nicht von dem Stigma *Sweya* betroffen waren, konnten auch eher Kontakt zu ihren Angehörigen halten. Gleichzeitig wird deutlich, dass in den gezeigten Fällen die Beschuldigung und Vertreibung als *Sweba* den Hauptgrund für Obdachlosigkeit darstellt.

Die Datenbank aus den Zentren Delwendé und Paspanga behandelt damit nicht nur das *Sweba*-Phänomen, sondern gibt Einblicke in die größere soziale Thematik Obdachlosigkeit von Frauen. Bei der Vertreibung von Frauen als *Sweba* handelt es sich um eine relativ kleine Gruppe gemessen an der weiblichen Landesbevölkerung. Die Datenbank umfasst den Zeitraum von 1965 bis 2009, in welchem die weibliche Bevölkerung Obervoltas/Burkina Fasos von 2,6 auf 7,6 Millionen anstieg (vgl. URL 16). Im Zeitraum von 44 Jahren waren 745 Frauen betroffen, die alle aus ein- und derselben ethnischen Gruppe stammten. Das Erschreckende am *Sweba*-Phänomen ist, dass es sich um eine Form der Gewalt an und um die Entrechtung von Frauen handelt, die von der Bevölkerung selbst, Männern, Frauen und Angehörigen, ausgeht und welcher die modernen staatlichen Strukturen wenig entgegenzusetzen haben. Das *Sweba*-Konzept hat sich nach der Unabhängigkeit Obervoltas durchgesetzt und bis in die 1990er Jahre

²³⁰ Vgl. S.K.M. Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009, „Es war nach dem Tod meines Mannes und meines einzigen Sohnes, dass meine Töchter und Enkelkinder entschieden haben, mich in den Cour de Solidarité zu schicken. Weil ich also nicht bei meinen Töchtern bleiben konnte und keine Unterstützung mehr hatte, lebe ich mit meinen Pensions-Kameradinnen. Es geht mir wunderbar und meine Enkelkinder kommen mich von Zeit zu Zeit besuchen.“ [Übersetzung der Autorin].

in bestimmten Provinzen so tief implementiert, dass die Praxis der Gewalt an Frauen als Teil religiös-kultureller Identität legitimiert wird. Die mit dem Stigma einhergehende Gewalt an Frauen verstößt zwar gegen die staatliche Ordnung und Gesetze, liegt jedoch innerhalb der gesellschaftlich legitimierten Gewaltordnung (vgl. Zuckerhut 2010: 288). Die staatlichen und halbstaatlichen Auffangzentren haben ihren Aufgabenbereich auf beschuldigte Frauen fokussiert. Durch das Stigma *Sweya* werden Frauen, die aufgrund ihrer Lebensumstände wie Witwenschaft und Armut und gesellschaftlichen Zwänge, wie der Abhängigkeit von männlichen Familienvorständen und prekärer Wohnrechtsverhältnisse, kriminalisiert und in die Isolation getrieben.

5 Entrechtung von Frauen als *Sweba*: Eine Zusammenfassung der Hintergründe und Ausblicke

Eine der wesentlichen Ursachen für die Vertreibungen als *Sweba* in Burkina Faso liegt nicht in „traditionellen“ Bräuchen der Mossi, sondern in einer starken Form von Frauenfeindlichkeit, die offene Gewalt in hohem Maße möglich macht. Das *Sweba*-Konzept dient der Legitimation einer bestimmten Ausprägung gesellschaftlich tolerierter Gewalt an Frauen und ihrer Entrechtung. Es funktioniert als Stigma, welches die Frauen delegitimiert und verschiedene Formen von Gewalt an ihnen rechtfertigt. Wirkmächtig ist es, weil es sich auf Rituale und eine Ideologie stützt, die aus der „traditionellen“ Religion der Mossi entstanden sind. In seiner radikalen Ausprägung, die zur Vertreibung von Frauen in größerem Ausmaß führt, ist das Phänomen jedoch eine moderne Erscheinung.

In der Praxis werden Frauen der Mossi auf dem Land, meist Witwen, die älter als 50 Jahre sind, entrechtet, indem ihnen das Wohn- und Bleiberecht innerhalb des Hofes und Schutzes der Familie ihres (verstorbenen) Ehemannes abgesprochen wird. Dabei handelt es sich um Frauen, die in patriarchalen Strukturen aufgewachsen sind, aufgrund der Patrilokalität im Zuge der Ehe in die Strukturen der Patrilineage des Mannes eingebunden waren, keine oder nur geringe Schulbildung erhielten und in der Regel mehrere Kinder großgezogen haben. Als Anlass wird oft, nicht zwingend, ein Todesfall oder anderes Unglück im Dorf genommen. Unter Berufung auf „traditionelle“ Instanzen und sogenannte „Wahrsager“ werden zum Teil demütigende und gewaltsame Rituale in aller Öffentlichkeit durchgeführt, mit Hilfe welcher die Frauen als Schuldige für das Unglück ausgemacht und mit dem Stigma *Sweba* belegt werden. Die lokale Öffentlichkeit wird dabei in das Ritual miteingebunden und erhöht die Legitimität der Gewalt. Das Stigma, für sich eine Form von Gewalt, verlangt die völlige soziale Isolation der Beschuldigten, delegitimiert und beschämt sie, rechtfertigt ihre Vertreibung und jegliche weitere Form von körperlicher und psychischer Gewalt an ihnen. Bestehende familiäre und soziale Netzwerke wollen oder können die Frau nicht mehr schützen, da sich die kollektive Gewalt auch auf diese ausweiten kann. Durch die Vertreibung wird den Frauen nicht zuletzt ihre Lebensgrundlage in Form von Landnutzungsrechten innerhalb der Patriline genommen und sie werden damit obdachlos und verelenden. In der Praxis handelt es sich beim *Sweba*-Phänomen um gewaltvolle Entrechtung, die zu Obdachlosigkeit und Armut führt.

Möglich ist diese Form genderspezifischer Gewalt, weil Frauenfeindlichkeit in ländlichen Mossi-Gesellschaften kulturimmanent ist, das *Sweba*-Konzept aus der als „traditionell“

geltenden Religion entstanden ist und mit Verweis auf eine kulturelle Identität von Bräuchen und Ideologie legitimiert wird. Diese Legitimität von Gewalt an Frauen aufgrund von *Sweba*-Beschuldigungen ist in eine Gesellschaft eingebettet, in der Frauen gleichwertige Rechte verwehrt werden. Es handelt sich um eine patriarchale Gesellschaft, in der Genitalverstümmelung von Mädchen im Kleinkinderalter trotz Verbote weitverbreitet stattfindet und in der Frauen, vor allem auf dem Land, keine eigenständige wirtschaftliche Lebensgrundlage aufbauen dürfen. Bildung wird Mädchen verwehrt und auch weitgehend ihre Partnerwahl, die ausschließlich männlich sein muss. Und dies hat sich in Burkina Faso seit der Unabhängigkeit kaum verbessert (vgl. Amnesty International 2016). Nur in diesem gesellschaftlichen Kontext können Frauen durch *Sweba*-Beschuldigungen in die Obdachlosigkeit, Isolation und Armut gedrängt werden. Mit Verweis auf Bräuche und „Tradition“ konnten verwitwete Frauen auf legitime Weise isoliert, Hilfe abgelehnt, ein Bleiberecht in ihrer Herkunftsfamilie verwehrt und ein Leben außerhalb der Obhut eines Mannes unmöglich gemacht werden. All das wird noch durch unmittelbare Gewalt verstärkt.

Doch für die Ausprägung und Wirkmächtigkeit des *Sweba*-Phänomens waren noch weitere Faktoren entscheidend: Die politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen seit der Unabhängigkeit und die sich verändernde Rolle lokaler Autoritäten und des unabhängigen Staates Obervolta/Burkina Faso.

Erst nach der Unabhängigkeit Obervoltas 1960 wurden ein auf Frauen spezifiziertes *Sweba*-Konzept und die zu ihrer „Enttarnung“ bestimmten Rituale beobachtet (vgl. Pagéard 1969; 1970). Zuvor wurden unter *Sweba* und „sorciers“ nur Männer verstanden und die später verwendeten Rituale standen noch in einem anderen Kontext (vgl. Dim Delobsom 1934: 125–133; Randau 1934: 17f.). Damit ist sowohl die Ausprägung als auch die Anwendung des Konzepts eine moderne Entwicklung. Doch zu einer Anwendung mit resultierender Vertreibung in größerem Ausmaß kam es erst Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre. Begleitet wurde diese Entwicklung von mehreren Veränderungen. Wichtig waren die ökonomischen, politischen und religiösen Umwälzungen, die sich besonders seit der zunehmenden Islamisierung ab den 1970er Jahren, der sozialistischen Revolution unter Thomas Sankara, der Verstaatlichung des Landbesitzes in den 1980er Jahren und Liberalisierung der Wirtschaft ab den 1990ern unter Blaise Compaoré vollzog. Das Konzept und die Praxis konnten sich in einem Zeitraum etablieren, in welchem die religiöse Dominanz der „traditionellen“ von muslimischen Religionen abgelöst wurde. Ihren Höhepunkt erreichte die Vertreibung als die religiöse Umwälzung von einem mehrheitlich „traditionellen“ Glauben auf dem Land hin zu

einer muslimischen Mehrheit abgeschlossen war. Der Großteil der Frauen war nicht nur mehrheitlich „traditionellen“ Glaubens, sondern stammte aus den zentralen und angrenzenden Provinzen Passoré und Kourwéogo. Letzteres Gebiet war bis zu seiner Gründung 1996 noch mehrheitlich „traditionell“. In diesen ließ sich zusätzlich ein deutliches ökonomisches Motiv für die Vertreibung von Frauen bei den „Wahrsagern“ finden, welche die zur Bestimmung von *Sweba* durchzuführenden Rituale praktizieren und Ende der 1980er bis Mitte der 1990er zu einem lokalen Anstieg und Zentrum der Verreibung in den Provinzen Oubritenga bzw. Kourwéogo führten (vgl. Kap. 4.1.2).

Vor dem Hintergrund dieser religiösen Verschiebung waren gleichzeitig die Entwicklungen während und nach der sozialistischen Revolution unter Thomas Sankara zwischen 1983 und 1987 für die Wirkmächtigkeit des *Sweba*-Konzepts von zentraler Bedeutung. Während es der Revolutionsregierung nicht gelang die rechtliche Gleichstellung von Männern und Frauen durchzusetzen und Praktiken, die Frauen benachteiligen wie Polygamie, Zwangsehe und Genitalverstümmelung zu verbieten, nicht zuletzt durch Widerstand von Frauen, leitete sie einen einschneidenden strukturellen, politischen wie ökonomischen gesellschaftlichen Wandel ein, der insbesondere durch die Verstaatlichung von Land und die Entmachtung lokaler, als „traditionell“ geltender Autoritäten sichtbar wurde.

Während durch die Verstaatlichung des Landbesitzes und die Kontrolle der Landnutzung durch die CVGT „traditionelle“ Autoritäten, nicht nur der Landnutzung, sondern auch der kollektiven Entscheidungsfindung und Problemlösung innerhalb der Haushalte bzw. des Dorfes in ihrer Macht erschüttert wurden, konnten jüngere männliche Familienmitglieder ab der „rectification“ unter Compaoré 1998 und der fortbestehenden rechtlichen Unsicherheit der Landnutzung bis 2009, leichter gegen hierarchischen Strukturen aufbegehren. Vor allem jüngere Männer hatten nun die Möglichkeit außerhalb hierarchischer, kollektiver und von den ältesten Dorf- und Familienvorständen bestimmter Strukturen zu agieren und sich den alten Machtverhältnissen zu entziehen. Das betraf nicht nur Landkauf und –verkauf, sondern auch die zunehmende Weigerung Leviratsehen einzugehen. Durch die Leviratsehe wäre den Witwen älterer verstorbener Brüder und männlicher Verwandter ein Wohn- und Bleiberecht erhalten worden. Die Tatsache, dass die betroffenen Frauen der Mossi im ländlichen Raum nur über die Ehe ein praktisches Wohn- und Bleiberecht verfügten, stellte eine entscheidende Voraussetzung dafür dar, dass sie vertrieben werden konnten.

Die nach der Revolution unter Blaise Compaoré wieder eingeführten Machtverhältnisse auf den Dörfern gingen nicht mit einer Rückgabe des Landbesitzes einher. Die rechtliche Situation von

Landrechtstreitigkeiten blieb bis 2009 unklar. Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen blieb das Wohn- und Bleiberecht von Frauen in der Praxis an ihre Ehemänner gebunden. Nachdem diese verstorben waren, fehlte den Frauen eine legitime Zuordnung. Die ihnen zugesprochenen Felder, gehörten rechtlich nicht ihnen und die Familie des Mannes hatte über die in Besitznahme der Felder ein Motiv für die Vertreibung der Frau. Die „traditionellen“ Autoritäten stellten sich dem Vertreibungsdrängen der Dorfbevölkerung gegenüber nun als machtlos heraus. Die Ausprägung des *Sweba*-Konzepts stellt dabei nur einen Aspekt der verschlechterten rechtlichen Situation von Frauen in der Praxis dar.

Obwohl der postkoloniale Staat Obervolta/Burkina Faso und auch die katholische Kirche ihrerseits patriarchale Institutionen darstellen, bilden sie ein Gegengewicht zum noch frauenfeindlicheren Patriarchat der Mossi-Gesellschaften auf dem Land und garantieren den Frauen gleiche Rechte. Sie sind bemüht, die Frauen vor der Gewalt zu schützen. Doch aufgrund der kolonialen Erfahrung muss der Staat Burkina Faso mit modernem Recht ebenso wie mit dem regieren, was als sogenanntem Gewohnheitsrecht in der Kolonialzeit etabliert wurde (vgl. Sepp 1991: 58). Gegen die von der Dorfbevölkerung und oft auch der Familie ausgeübte Gewalt im Vertreibungs- und Bestrafungsdrängen ist er deswegen machtlos und besitzt auf dem Land keine oder nur wenig Autorität (vgl. URL 17; Hochet 2014: 5–11). Der Transfer und die Aufnahme in die Zentren ist der einzige längerfristige Schutz, der den Frauen von staatlicher Seite geboten werden konnte. Ihre Vertreibung konnte nicht verhindert werden, auch wenn sie Unterstützung erhielten.

Zusätzlich problematisch an der Situation für betroffene Frauen in Burkina Faso ist, dass auch die Diskurse zu dem Thema in verschiedenen Bereichen nachteilig für sie sind: Jene, welche von staatlichen und kirchlichen Einrichtungen, wie den Auffangzentren Delwendé und Paspanga, ausgehen, lassen sich von europäisch geprägten „Hexerei“-Konzepten schwer lösen und der *Sweba*-Diskurs der Dorfgesellschaften der Mossi ist ein Legitimationsdiskurs. Dabei trägt das „Hexen“-Label zur werbewirksamen Sichtbarkeit von nationalen wie internationalen Geldgeber- und Hilfsorganisationen innerhalb eines neoliberalen Staates bei (vgl. Sonnen/Schmitz 2000: 72f.; Palaver et al. 2011: 75; Scheuer 2012: 13f.; URL 28; 29). Auf Basis dieser Diskurse werden die sozialen Probleme Gewalt, Obdachlosigkeit, Armut und Entrechtung von Frauen jedoch verschleiert und auch Frauen, die ursprünglich nicht von dem Stigma betroffen waren, werden mit ihm behaftet. Doch auch auf wissenschaftlicher Ebene läuft eine Analyse, welche auf dem unpassenden „Hexerei“-Begriff aufbaut, für den Kontext Burkina Fasos Gefahr die eigentliche Gewalt-Thematik zu verfehlen. Die Kritik, dass in der

Anthropologie durch unhinterfragt als indigen übernommene Konzepte (vgl. Green 2005: 260f.) von „Tradition“ und vermeintlicher „Hexerei“ zur Normativität derselben beigetragen wurde, bringt die Problematik auf den Punkt. Mit Hilfe von Ansätzen der feministischen Gewaltforschung und der neueren historischen „Hexen“-Forschung, von multiplen Faktoren auszugehen, kann die anthropologische Forschung zur Thematik diese und weitere Fallstricke vermeiden. Denn obwohl das *Sweba*-Phänomen nicht mit den europäischen „Hexen“-Verfolgungen der frühen Neuzeit zu vergleichen ist, nicht nur weil die Gewalt in Burkina Faso nicht von staatlichen Institutionen, sondern im Gegenteil von der Bevölkerung ausgeht und weil das *Sweba*-Konzept nicht vergleichbar ist mit dem europäischen „Hexensabbat“-Konzept, ist der analytische Ansatz der historischen Forschung hilfreich: Es geht um die Ursachen und Wirkmächtigkeit eines Gewaltphänomens.

Schließlich zeigt sich über die staatlichen und halb-staatlichen katholischen Einrichtungen der Auffangzentren, dass die gouvernementalen Maßnahmen Obervoltas/Burkina Fasos die eines modernen Staates auf ein soziales Problem sind: Es werden Daten über die Frauen erfasst und Statistiken erstellt, auf deren Basis Maßnahmen gegen Obdachlosigkeit und soziale Exklusion von Frauen von staatlicher Seite wie von nationalen und internationalen NGOs beschlossen werden können. Hier wird besonders deutlich, in welche soziale Problematik sich das *Sweba*-Phänomen einschreibt, nämlich in jene von Obdachlosigkeit und Armut. Denn die Zentren, vor allem Delwendé, hatten ursprünglich die Aufgabe der Armenfürsorge. Unter der Revolutionsregierung wurden sie Teil des Sicherheitsdispositivs, indem kriminalisierte BettlerInnen und Obdachlose hier tagsüber festgehalten wurden (vgl. Ouedraogo 2002: 15). Auch unter Blaise Compaoré blieb Delwendé Teil des Sicherheitsdispositivs, weil neben obdachlosen Frauen auch kriminelle Männer von der Polizei ins Zentrum gebracht wurden. Erst Anfang der 1990er Jahre änderte sich die Aufgabe der Zentren und Frauen, die als *Sweba* vertrieben worden waren, wurden überwiegend beherbergt.

Aus diesen Zusammenhängen ergeben sich Felder zukünftiger Forschungen. Zunächst ist aufgrund der Versorgung von arm gemachten und alten Frauen in den Zentren die Frage nach der Rolle älterer Menschen, vor allem Frauen, und (staatlicher/kirchlicher) Altenpflege in Burkina Faso relevant. Denn durch die Zentren Delwendé und Paspanga kann sie offenbar nicht ohne ein stigmatisierendes Label geschehen: Pflegebedürftige Frauen werden unter *Sweba* subsumiert und als *Sweba* Vertrieben können das Stigma nicht in einem „Pflegeheim“ ablegen. Dieser Umstand steht in einem scheinbaren Widerspruch zu der hohen Wertschätzung, welche besonders hohem Alter entgegengebracht wird (vgl. Grohs 1998: 214).

Gleichzeitig zeigt sich auch Kriminalisierung von Armut als relevantes Thema. Nicht nur, weil das *Sweba*-Phänomen auch als Kriminalisierung von Schutzbedürftigen in Dorfstrukturen verstanden werden kann, denn für die Dorfbevölkerung haben sie ein Verbrechen, einen Mord, begangen (vgl. URL 2; 13) und werden aufgrund ihrer prekären Position bestraft. Durch das Bettelverbot unter Sankara erfolgte ebenfalls eine Kriminalisierung von Armut, eine für moderne Staaten charakteristische Maßnahme.

Foucault entwickelte seine Konzepte von Biopolitik, Gouvernamentalität und Sicherheitsdispositiv im Zuge der Untersuchung von Delinquenz, Wahnsinn (vgl. Lemke 2008: 16) und Rassismus (vgl. Foucault 2001: 302f.) in der Entstehung moderner Staatlichkeit in Europa. Zwar ist Betteln seit Sankara nicht länger verboten und der Aufenthalt in den Zentren ist seitdem freiwillig. Doch die Themen Wahnsinn, Sexualität und Delinquenz tauchten ebenfalls in den Zentren auf (vgl. Fischer/Bope 1990: 126f.). Die Frauen wurden wegen eines unterstellten Verbrechens vertrieben und manchen von ihnen wurde von den SozialarbeiterInnen und Missionsschwestern „Wahnsinn“ attestiert.²³¹ Zusätzlich wird in der Datenbank eine Korrelation zwischen der sozialen Exklusion und der Sexualität bzw. Reproduktion der Frauen angenommen. Damit wird die Verantwortung für die Gewalt zumindest teilweise bei den Frauen vermutet (vgl. Bonnet 1988: 99; Ouedraogo 2002: 49).²³² Doch weder Polygamie noch die Anzahl oder Häufigkeit verstorbenen Kinder sind ausschlaggebend für die Vertreibungen. Todesfälle im Dorf, oder Unheil wurden zwar zum Anlass genommen, waren jedoch nicht notwendig, um Frauen zu vertreiben. Die Frauen werden von den Zentren zwar als Opfer dargestellt, doch die TäterInnen werden nicht kriminalisiert oder selten zur Verantwortung gezogen (vgl. URL 2; 25).

Der Sicherheitsdiskurs, der durch die Zentren beeinflusst wird, wirft ein ambivalentes Licht auf die Rolle des Staates: Die Frauen werden geschützt, doch die ihnen zugefügte Gewalt wird nicht oder nicht ausreichend verhindert (vgl. URL 24). Doch weder bei den Vertreibungen noch den Zentren handelt es sich um Biopolitik. Die Dorfgesellschaften stellen keine staatlichen Institutionen dar, die im Kontext ihres Patriarchats und anderer misogynen Praktiken Biopolitik betreiben. Mit der Vertreibung der Frauen begehen sie strafbare Handlungen und sind im eigentlichen Sinne die Delinquenz. Doch diese Delinquenz kann nicht bestraft, nur ihre Folgen reguliert, verwaltet und die Frauen aufgefangen werden, die Reaktion ist gouvernemental. Auch die Zentren sind damit keine eugenischen oder sexualitätsregulierenden Maßnahmen und somit

²³¹ Vgl. Datenbank Delwendé; Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

²³² Vgl. Datenbank Delwendé; Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009.

keine Biopolitik. Sie sind Teil des Sicherheitsdispositivs. Das Sicherheitsdispositiv verschob sich von der staatlichen Kriminalisierung von Armut und Obdachlosigkeit zur Fürsorge, beides ist aber ein Teil des Sicherheitsdispositivs. In weiteren Schritten wären hier sowohl Sicherheitsdiskurse in Obervolta/Burkina Faso eingehender zu untersuchen als auch wie mit BettlerInnen und Obdachlosen vor und nach der Regierungszeit Sankaras umgegangen wurde und welche staatlichen Maßnahmen ergriffen wurden.

Die Tatsache, dass die Zentren nach wie vor Teil des Sicherheitsdispositivs sind, dass es beim *Sweba*-Phänomen um Obdachlosigkeit geht und, dass Vagabundage und Betteln im 19. Jahrhundert im zentralen Fokus der Polizei und damit des Sicherheitsdispositivs in Europa standen (vgl. Foucault 1973: 90–92; Foucault 1994: 96–98; Foucault 2006: 143, 161f., 468), macht die Analyse dieser Themen für den Kontext der Zentren in Ouagadougou relevant. Ihre Analyse in Hinblick auf ihre Entstehung und Entwicklung steht noch aus.

Schließlich stellt sich die Frage, welche Veränderungen seit der Revolution 2014 und den seither angestrebten Demokratisierungsprozessen in Bezug auf Gewalt, Obdachlosigkeit, Armut und Entrechtung von Frauen festzustellen sind. Während sich die RevolutionärInnen, die Blaise Compaoré nach 27 Jahren im Oktober 2014 stürzten, positiv auf Thomas Sankaras Erbe beriefen (vgl. URL 26), bleibt abzuwarten, ob ihnen umzusetzen gelingt, was ihm nicht gelang, Gleichberechtigung von Frauen in Burkina Faso und ein Ende von ideologisch gerechtfertigten Gewaltpraktiken an Frauen.

Abkürzungsverzeichnis

Aide à Toute Détresse (ATD)

Commission villageoise de gestion de terroir (CVGT)

Comité national de la révolution (CNR)

Comités de défense de la révolution (CDR)

Comités révolutionnaire (CR)

Cour de Solidarité du Secteur Douze de Paspanga (Paspanga)

Délégué administratif villageois (DAV)

Domaine foncier national (DFN)

Female Genital Mutilation (FGM)

Ministère de l' Action Sociale et de la Solidarité Nationale (MASSN)

Nichtregierungsorganisationen (NGOs)

Réorganisation agraire et foncier (RAF)

Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d' Afrique (SMNDA)

Tribunaux Populaires de la Révolution (TPR)

Literatur- und Quellenverzeichnis

Daten

Datenbank Delwendé, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Datenbank im Besitz von Fulgence Poyga, Ouagadougou, Burkina Faso.

Datenbank Paspanga, Woo-Laa. Erstellt von Lydia Burnautzki. 01.09.2009. Datenbank im Besitz von Fulgence Poyga, Ouagadougou, Burkina Faso.

Internetquellen

URL 1 <http://www.gouvernement.gov.bf/spip.php?article855> (08.06.2016, 23:48).

URL 2 <http://www.soeurs-blanches.cef.fr/afrique-justice-et-paix/justice-et-paix/le-centre-delwende-a-ouagadougou/> (06.04.2017, 13:41).

URL 3 <http://www.woolaa.org/en/association.htm> (03.04.2017, 23.12).

URL 4 http://cns.bf/IMG/pdf/th_2_etat_et_structure_de_la_population_f.pdf (12.04.2017, 15:19).

URL 5 http://www.gouvernement.gov.bf/spip.php?page=impression&id_article=855 (08.06.2016, 23:48).

URL 6 <http://www.smnda.org/> (04.04.2017, 13:15).

URL 7 <http://www.orden-online.de/wissen/m/missionsschwesternunserer-lieben-frau-von-afrika/> (04.04.2017, 13:15).

URL 8 <http://www.action-sociale.gov.bf/> (01.04.2017, 12:11).

URL 9 <http://www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (15.12.2017, 16:35).

URL 10 <http://www.inforoute-communale.gov.bf/prov-new/kourweogo/MONO-KOURWEOGO.htm> (11.04.2017, 12:48).

URL 11 <http://www.insd.bf/n/contenu/Tableaux/T0316.htm> (01.04.2017, 12:12).

URL 12 www.legiburkina.bf (27.11.2016, 14:03).

URL 13 <http://lefaso.net/spip.php?article55645> (14.05.2017, 21:18).

URL 14

http://countryoffice.unfpa.org/filemanager/files/burkinafaso/evidence_and_action_mgf_lz.pdf
(14.05.2017, 21:18).

URL 15 <http://www.sidwaya.bf/m-9419-homosexualite-dans-la-clandestinite-avec-les-bannis-du-sexe.html> (13.06.2017, 01:26).

URL 16

<https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL.FE.IN?locations=BF&view=chart>
(19.02.2018, 16:47).

URL 17 <https://www.amnesty.be/infos/actualites/article/burkina-faso-les-droits-des-femmes?lang=fr> (02.03.2018, 20:32).

URL 18 https://www.unicef.org/french/infobycountry/burkinafaso_statistics.html
(04.03.2018, 20:53).

URL 19 <http://lefaso.net/spip.php?article32347> (05.03.2018, 18:01).

URL 20 http://www.unesco.org/new/fr/member-states/single-view/news/unesco_promotes_the_law_on_prevention_enforcement_and_redre/ (05.03.2018, 18:01).

URL 21 <http://www.atd-quartmonde.org/qui-sommes-nous/> (23.01.2018, 12:03).

URL 22 <http://www.atd-quartmonde.org/echos-17-octobre-afrique/> (23.01.2018, 12:03).

URL 23 <https://khanya.wordpress.com/2008/04/06/witchcraft-african-and-european/>
(31.12.2017, 13:52).

URL 24 <http://news.aouaga.com/h/106677.html> (31.12.2017, 13:52).

URL 25 <https://intellivoire.net/burkina-pres-de-1000-personnes-accusees-de-sorcellerie-victimes-dexclusion-sociale/> (23.04.2018, 18:37).

URL 26 <https://www.zeit.de/2015/16/burkina-faso-jugend-revolution/komplettansicht>
(27.04.2018, 21:29).

URL 27 <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-18503550> (09.05.2018, 18:25).

URL 28 <http://www.lydialudic.com/2016/08/lydia-ludic-burkina-faso-soutient-les-femmes-de-la-cour-de-solidarite-de-paspanga/> (13.05.2018, 22:13).

URL 29 <http://hexenjagden.de/moderne-hexenjagden-ein-aktuelles-problem/> (04.06.2018,
21:17).

Gesetze und Dekrete

Décret No. 96-149/Pres. 1996. Portant promulgation de la Loi No 9/96/ADP du 24 avril 1996.
Ouagadougou.

Loi No 034-2009/AN. Portant régime foncier rural. Ouagadougou.

Literatur

ADINKRAH, Mensah. 2015. *Witchcraft, Witches and Violence in Ghana*. New York/Oxford.

ALTHOFF, Martina et al. 2017. Feministische Methodologie – kontroverse Bestimmungen,
in Althoff, Martina, et al. (Hgs.): *Feministische Methodologien und Methoden: Traditionen,
Konzepte, Erörterungen*. Wiesbaden: 59–60.

ALTHOFF, Martina et al. 2017. Forschung zum Thema Gewalt und Geschlecht, in Althoff, Martina, et al. (Hgs.): *Feministische Methodologien und Methoden: Traditionen, Konzepte, Erörterungen*. Wiesbaden: 134–137.

AMNESTY INTERNATIONAL. 2009. *Giving Life, Risking Death. Maternal Mortality in Burkina Faso*. London.

AMNESTY INTERNATIONAL. 2016. *Coerced and Denied. Forced Marriages and Barriers to Contraception in Burkina Faso*. London.

AQUINA, Mary. 1968. A Sociological Interpretation of Sorcery and Witchcraft Beliefs among the Karanga, in *NADA* 9 (5): 47–53.

AUSTRIAN DEVELOPMENT AGENCY. 2016. *Burkina Faso. Länderinformation*. Online unter:
http://www.entwicklung.at/fileadmin/user_upload/Dokumente/Laenderinformationen/LI_Burkina_Faso_Okt2016.pdf (14.12.2017, 19:23).

BAOULÉ SÉKÉ, Boniface. 2017. *La sorcellerie dans la mentalité africaine*. Paris.

BASTIAN, Misty L. 2001. Vulture Men, Campus Cultists and Teenaged Witches: Modern Magics in Nigerian Popular Media, in Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (Eds.): *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London/New York: 71–96.

BECKER, Peter. 2002. *Verderbnis und Entartung. Die Geschichte der Kriminologie des 19. Jahrhunderts als Diskurs und Praxis*. Göttingen.

BODENSTEIN, Martin. 2013. *Eine Ideologiekritik der burkinischen Revolution von 1983–1987*. Diplomarbeit Universität Wien.

BONNAFÉ, Pièrre. 1978. *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*. Paris.

BONNET, Doris. 1988. *Corps biologique corps sociale: Procréation et maladies de l'enfant en pays mossi Burkina Faso*. Paris.

BROOKE, James. 1987. Young Voice in Africa: Sports and Clean Living, in *New York Times* 8 (23). Online unter: <http://www.nytimes.com/1987/08/23/world/young-voice-in-africa-sports-and-clean-living.html> (16.02.2018, 19:39).

CIMPRIC, Aleksandra. 2010. Children Accused of Witchcraft. An anthropological study of contemporary practices in Africa. UNICEF WCARO. Dakar. Online unter: https://www.unicef.org/wcaro/english/documents_publications.html (04.06.2017, 00:23).

COMAROFF, Jean/COMAROFF, John. 1993. Introduction, in Comaroff, Jean/Comaroff, John (Eds.): *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago. xi–xxxvii.

COMAROFF, Jean/COMAROFF, John. 1999. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony, in *American Ethnologist* 26 (2): 279–303.

COMAROFF, Jean/COMAROFF, John. 2000. Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming, in *Public Culture* 12 (2): 291–343.

COMMISSARIAT DE L'AFRIQUE OCCIDENTALE FRANCAISE. 1922. *La Haute-Volta. Exposition Coloniale Nationale de Marseille 1922*. Montauban.

DE BOISSEZON, Jaques. 2010. *Heurs et malheurs de l'Afrique*. Saint Denis.

DEKESEREDY, Walter. 2011. *Contemporary Critical Criminology*. London/New York.

DIM DELOBSOM, Antoine. 1932. *L'empire du Mogho-Naba. Coutumes des Mossi de la Haute-Volta*. Paris.

DIM DELOBSOM, Antoine. 1934. *Les secrets des sorciers noirs*. Paris.

- DONZELOT, Jaques. 1980. *Die Ordnung der Familie*. Frankfurt a.M.
- DORE-AUDIBERT, Andrée. 1995. L'action sociale en Haute-Volta, in Massa, Gabriel/Madiéga, Y. Georges (Éds.): *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*. Paris. 413–425.
- DOUGLAS, Mary. 1991. Witchcraft and Leprosy: Two Strategies of Exclusion, in *Man* 26 (4) 12: 723-736.
- DUPERRAY, Annie. 1992. La Haute-Volta (Burkina Faso), in Coquery-Vidrovitch, Catherine (Éd.): *L'Afrique occidentale au temps des français. Colonisateurs et colonisés (c.1890-1960) (avec la collaboration d'Odile Goerg)*. Paris. 251–288.
- DU SACRÉ-CŒUR, Sr Marie-André. 1939. *La femme noir en Afrique occidentale*. Paris.
- EKHOLM FRIEDMAN, Kajsa. 2011. Elves and Witches: Oil Kleptocrats and the Destruction of Social Order in Congo-Brazzaville, in Behrends, Andrea et al. (Eds.): *Crude Domination: An Anthropology of Oil*. New York/Oxford. 107–131.
- ESPOSITO, Roberto. 2008. *Bíos. Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis/London.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1937/1963. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts: La sorcellerie dans le Bocage*. Paris.
- FIELD, Margaret Joyce. 1940. Some New Shrines of the Gold Coast and their Significance, in *Africa* 12 (1): 138–149.
- FISCHER, Irmgard/BOPE, Lobo. 1990. Das »Centre des mouvements ATD« (Aide à Toute Détresse – Hilfe für jede Not) in Ouagadougou, in Hörburger, Raimund et al. (Hgs.): *Burkina Faso. Unterentwicklung und Selbsthilfe in einem Sahel-Land*. Frankfurt a.M./Wien. 124–130.

FISIY, Cyprian F./GESCHIERE, Peter. 1990. Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft? Examples from Southeast Cameroon, in *Cahiers d'Études africaines* 1990, 30 (118): 135–156.

FISIY, Cyprian F./GESCHIERE, Peter. 2001. Witchcraft, development and paranoia in Cameroon. Interactions between popular, academic and state discourse, in Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (Eds.): *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London/New York: 226–246.

FOUCAULT, Michel. 1973. *Wahnsinn und Gesellschaft: Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel. 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Gordon, Colin (Ed.). New York.

FOUCAULT, Michel. 1991. Governmentality, in Burchell, Graham et al. (Hgs.): *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London. 87–104.

FOUCAULT, Michel. 1994. *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel. 1999/2001. *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*. Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel. 1981/85/2003. *Analytik der Macht*. Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel. 2006. *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*. Frankfurt a.M.

FRAZER, J.G. 1890/2013. *The Golden Bough*. Lanham.

GÉRARD, Bertrand. 1986. Entre Pouvoir et Terre. A propos d'un livre de Michel Izard [Michel Izard, *Gens du Pouvoir Gens de la Terre: les institutions politiques de l'ancien*

royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)], in: *Études rurales* 1986 (101-102): 121-134.

GESCHIERE, Peter. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique: La viande des autres*. Paris.

GESCHIERE, Peter. 1997. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville.

GESCHIERE, Peter/MEYER, Birgit. 1998. Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure. Introduction, in *Development and Change* 29 (4): 601–615.

GESCHIERE, Peter. 2000. Sorcellerie et modernité: retour sur une étrange complicité, in *Politique africaine*, 3 (79): 17-32.

GLUCKMAN, Max. 1956. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford.

GOFFMAN, Erving. 1975. *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.

GOMEZ-PEREZ, Muriel/MADORE, Frédérick. 2013. Prêcheurs(ses) musulman(e)s et stratégies de communication au Burkina Faso depuis 1990: Des processus différenciés de conversion interne, in *Théologiques* 21 (2): 121–157.

GREEN, Maia. 2005. Discourses on Inequality: Poverty, Public Bads and Entrenching Witchcraft in Post Adjustment Tanzania, in *Anthropological Theory* 5 (3): 247–266.

GROHS, Elisabeth. 1998. “Als Witwe steht man am Rande der Gesellschaft...” Zur Situation von Witwen und anderen alleinstehenden Frauen und ihren Selbsthilfemaßnahmen in Burkina Faso, in Hauser-Schäublin, Brigitta/Röttger-Rössler (Hgs.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin. 212–233.

HASTINGS, Adrian. 1994. *The Church in Africa 1450-1950*. Oxford/New York.

HARSCH, Ernest. 1998. Burkina Faso in the Winds of Liberalization, in *Review of African*

Political Economy, 25 (78): 625–641.

HOCHET, Peter. 2014. *Burkina Faso: Vers la reconnaissance des droits fonciers locaux*. Ohne Ort. Online unter: <http://www.centraider.org/dyn/outils/documentation/foncier-burkina-faso2.pdf> (02.03.2018, 13:42).

HULIARAS, Asteris. 2001. Qadhafi's Comeback: Libya and Sub-Saharan Africa in the 1990s, in *African Affairs* 100 (398): 5–25.

ILBOUDO, Pierre. 1990. *Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des mossi*. Stuttgart.

IZARD, Michel. 1971. La formation de Ouahigouya, in *Journal de la Société des Africanistes* 41 (2): 151-187.

IZARD, Michel. 1976. Changements d'identité lignagère dans le Yatenga, in *Journal des Africanistes* 46 (1-2): 69-81.

IZARD, Michel. 1988. Besiedlungsgeschichte und Diachronie: Das Mooga (Mossi) Königreich von Yatenga. (Burkina), in Conte, Edouard (Hg.): *Macht und Tradition in Westafrika*. Frankfurt/New York. 105–124.

JIROVSKY, Elena. 2014. *Contemporary Meanings of Female Circumcision/Female Genital Mutilation (FC/FGM) in Bobo-Dioulasso, Burkina Faso – Local Aspects of a Global Assemblage*. Dissertation Universität Wien.

KAILER, Thomas. 2011. *Vermessung des Verbrechers. Die kriminalbiologische Untersuchung in Bayern, 1923–1945*. Bielefeld.

KARGOUGOU, Moussa. 1995. L'école française, in Massa, Gabriel/Madiéga, Y. Georges (Éds.): *La Haute-Volta coloniale. Témoignages, recherches, regards*. Paris. 341–349.

KELLE, Udo/ERZBERGER, Christian. 2000/2004. Qualitative und quantitative Methoden: kein Gegensatz, in Flick, Uwe et al. (Hgs.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg. 299–308.

KEVANE, Michael/GRAY, Leslie C. 1999. A Woman's Field is Made at Night: Gendered Land Rights and Norms in Burkina Faso, in *Feminist Economics* 5(3): 1–26.

KITTL, Jörg. 1997. *Nachhaltigkeitskriterien bei der Evaluierung von technischen Bildungsprojekten der Entwicklungshilfe. Am Beispiel des österreichischen Ausbildungszentrums in Burkina Faso*. Diplomarbeit Universität Wien.

KLAFFENBÖCK, Gertrude. 1995. *Geschlechterverhältnisse in der Subsistenzwirtschaft des ländlichen Raumes von Burkina Faso*. Diplomarbeit Universität Wien.

LALLEMAND, Susanne. 1977. *Une famille mossi*. Ouagadougou/Paris.

LALLEMAND, Suzanne. 1988. *La mangeuse d'âmes: Sorcellerie et famille en Afrique*. Paris.

LANGEWIESCHE, Katrin. 2003. *Mobilité Religieuse. Changements religieux au Burkina Faso*. Münster.

LANGEWIESCHE, Katrin. 2012. Hors du cloître et dans le monde: Des Sœurs catholiques comme actrices transnationales, in *Social Sciences and Missions* 2012 (25): 195–224.

LEMKE, Thomas. 1997. *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/Hamburg.

LEMKE, Thomas. 2007/2008. *Gouvernementalität und Biopolitik*. Wiesbaden.

LIENHARDT, Godfrey. 1951. Some Notions of Witchcraft Among the Dinka, in *Africa* 21 (4): 303–318.

LINK, Jürgen. 2006/2009. *Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird*. Göttingen.

LIPPL, Bodo. 2001/2014. Runciman, Walter Garrison. (* 10.11.1934 London) Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth Century Britain, in Osterdiekhoff, Georg W. (Hg.) *Lexikon der soziologischen Werke*. Wiesbaden.

LUHRMANN, Tanya. 1989. *Persuasions of a Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England, Cambridge*. Master Thesis Harvard University.

MADORE, Frédéric. 2015. *Islam, politique et sphère publique à Ouagadougou (Burkina Faso): Différentes cohortes d'imams et de prêcheurs entre visibilité nouvelle et reconfiguration des rapports intergénérationnels (1960–2012)*. Thèse de master Université Laval Québec.

MADORE, Frédéric. 2016. Islam, médias, mise en place du Sénat et article 37 de la constitution: changement de paradigme au Burkina Faso (1991–2014)?, in *Canadian Journal of African Studies/La revue canadienne des études africaines* 50 (1): 7–27.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1948. *Magic, Science and Religion and other Essays*. Clencoe.

MARTIN, Guy. 1987. Ideology and Praxis in Thomas Sankara's Populist Revolution of 4 August 1983 in Burkina Faso, in *Issue: A Journal of Opinion* 15: 77–90.

MARVICK, Max G. 1964. "Witchcraft as a social strain-gauge", in *Australian Journal of Science* 26: 263–268.

MARVICK, Max G. 1965. *Sorcery in its social Setting: A Study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester.

MARX, Christoph. 2004. *Geschichte Afrikas. Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn.

MEUSER, Michael. 2002. „Doing masculinity“ – Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns, in Dackweiler, Regina-Maria (Hgs.): *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*. Frankfurt a.M.: 53–80.

MASQUELIER, Adeline. 2000. Of Headhunters and Cannibals: Migrancy, Labor, and Consumption in the Mawri Imagination, in *Cultural Anthropology* 15 (1): 84–126.

MAYRING, Philipp. 2004. Qualitative Inhaltsanalyse, in Flick, Uwe et al. (Hgs.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg. 468–474.

MIDDLETON, J. 1963. Witchcraft and sorcery in Lugbara, in J. Middleton, et al. (Eds.): *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London. 257–275.

MIDDLETON, J. 1960/1964. *Lugbara Religion: Ritual and Authority among an East African People*. London.

MINISTÈRE DE L'ECONOMIE ET DES FINANCES (Hgs.). 2009. Recensement général de la population et de l'habitation (Rgph) de 2006. Analyse des résultats définitifs. Thème 2: État et structure de la population. Ouagadougou. Online unter: http://cns.bf/IMG/pdf/th_2_etat_et_structure_de_la_population_f.pdf (04.06.2017, 01:00).

MINISTÈRE DE L'ACTION SOCIALE ET DE LA SOLIDARITÉ NATIONALE (Hgs.). 2009. Annuaire Statistique de l'Action Sociale. Ouagadougou. Online unter: http://cns.bf/IMG/pdf/massn_annuaire_action_sociale_2009 (10.05.2017, 11:24).

MITCHELL, J.C. 1956. *The Yao Village: A Study in the Social Structure of a Malawian People*. Manchester.

MOORE, Henrietta L. /SANDERS, Todd. 2001. Magical Interpretations, Material Realities. An introduction, in Moore, Henrietta L., et al. (Eds.): *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London/New York: 1–27.

NADEL, Siegfried Ferdinand. 1952. Witchcraft in Four African Societies: An Essay in Comparison, in *American Anthropologist* 54 (1): 18–29.

NIEHAUS, Isak. 2001. Witchcraft in the New South Africa: From Colonial Superstition to Postcolonial Reality?, in Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (Eds.): *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London/New York: 184–205.

NYAMNJOH, Francis B. 2001. Delusions of Development and the Enrichment of Witchcraft Discourse in Cameroon, in Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (Eds.): *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London/New York: 28–49.

OSTORERO, Martine et al. (Éds.). 1999. *L'imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. –1440c.)*, (en collaboration avec Catherine Chène), Cahiers Lausannois d'histoire médiévale 26. Lausanne.

OUEDRAOGO, Habibou. 2002. *L'exclusion des « mangeuses d'âmes » en pays moaga: Les causes sous-jacentes*. Diplôme supérieur Collège coopératif Province Alpes-Méditerranée.

OUEDRAOGO, Halidou. 2004. Afrikanische Erfahrungen. Das Beispiel Burkina Faso, in Selchow, Ulla/Hutter, Franz-Joseph (Hgs.): *Menschenrechte und Entwicklungszusammenarbeit. Anspruch und politische Wirklichkeit*. Wiesbaden. 209–219.

PAGÉARD, Robert. 1969. *Le droit privé des mossi. Tradition et évolution*. Paris/Ouagadougou.

PAGÉARD, Robert. 1970. Mangeurs et mangeuse d'âmes chez les Mossi (Haute-Volta), in *PENANT. Revue de droit en pays d'Afrique. La documentation Africaine*. 1970 (727) 1–3: 301–342.

PALAVÉR, Wolfgang et al. 2011. Caritas und konkrete Projekte in Burkina Faso, in Niewiadomski, Józef/Schärmer, Georg (Hgs.): *Solidaritätsstiftende Kirche...auf dem Weg zu einer zeitgemäßen Caritas*. Linz. 71–76.

PELS, Peter. 1998. The Magic of Africa: Reflections on a Western Commonplace, *African Studies Review* 41 (3): 193–209.

PURTSCHERT, Patricia et al. 2008. Einleitung, in Purtschert, Patricia et al. (Hgs.). *Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault*. Bielefeld. 7–18.

QUARETTA, Edoardo. 2017. *Enfances ambiguës. Anthropologie des enfants accusés de sorcellerie au Katanga (RDC)*. L'Harmattan.

RANDAU, Robert. 1934. Préface, in Dim Delobsom, A.A. (Éd.): *Les secrets des sorciers noirs*. Paris. 5–28.

RANGER, Terence. 1983/2000. The Invention of Tradition in Colonial Africa, in Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (Eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge. 211–262.

RIEDEL, Felix. 2016. *Hexenjagd und Aufklärung in Ghana. Von den medialen Inszenierungen des Okkulten zur Realität der Ghettos für Hexenjagdflüchtlinge*. Köln.

ROHATYNSKYJ, Marta. 1988. Women's Virtue and the Structure of the Mossi Zaka, in *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines* 22 (3): 528–551.

RUMMEL, Walter/VOLTMER, Rita. 2012. *Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit*. Darmstadt.

RUNCIMAN, W.G. 1966/1980. *Relative Deprivation and Social Justice. A Study of Attitudes to Social Inequality in Twentieth-Century England*. London.

RÜTHER, Kirsten. 2017. *Afrika: genauer betrachtet. Perspektiven aus einem Kontinent im Umbruch*. Wien/Hamburg.

SAMSON, Fabienne. 2011. La guerre des ondes comme mode de prosélytisme. La Ahmadiyya et les médias au Burkina Faso, in *ethnographiques.org* 22 (5). Online unter: <http://www.ethnographiques.org/2011/Samson> (27.05.2017, 12:49).

SANDERS, Todd. 2001. Save our skins: Structural adjustment, morality and the occult in Tanzania, in Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (Eds.): *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*. London/New York: 160–183.

SANKARA, Thomas. 2007. *Thomas Sankara speaks. The Burkina Faso Revolution 1983–87*. Atlanta.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. 2000. The Global Traffic in Human Organs, in *Current Anthropology* 41 (2): 191–224.

SCHEUER, Manfred. 2012. Von Hexen, Wasser und Inkulturation, in Ouedraogo, Isidore/Palaver, Wolfgang (Hgs.): *Nicht auf Sand bauen. Herausforderungen für das soziale Engagement der Kirche in Burkina Faso*. Innsbruck.

SCHNEIDER, Hans Joachim. 2001. *Kriminologie für das 21. Jahrhundert: Schwerpunkte und Fortschritte der internationalen Kriminologie. Überblicke und Diskussion*. Münster/Hamburg/London.

SEPP, Dieter. 1991. *Frankreich und das „frankophone“ Westafrika. Cooperation oder Intervention? Die französische Entwicklungszusammenarbeit aus der Sicht von Burkina Faso*. Diplomarbeit Universität Wien.

SHAW, Rosalind. 1997. The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone, in *American Ethnologist* 24 (4): 856–876.

SHEPLEY, James. 2007. *Les femmes accusées de sorcellerie au Burkina Faso: Paramètres d'exclusion*. Thèse de master Andrews University.

SOMÉ, Magloire. 1993. *La christianisation de l'Ouest Volta: de la solution sociale à un conflit culturel et à l'éveil politique, 1927–1960*. Thèse doctorale Université de Paris IV.

SOMÉ, Magloire. 2001. Christian Based Communities in Burkina Faso: Between Church and Politics, in *Journal of Religion in Africa*, XXXI (3): 275–304.

SONNEN, Bruno/SCHMITZ, Werner. 2000. *Unterwegs in Burkina Faso. Begegnungen – Erfahrungen*. Trier.

SORÉ, Ramata. 2008. *The Murder of Norbert Zongo: A History of Investigative Journalism in Burkina Faso*. Oxford. Online unter: <http://reutersinstitute.politics.ox.ac.uk/our-research/murder-norbert-zongo-history-investigative-journalism-burkina-faso> (05.02.2018, 14: 45).

SPARKS, Richard F. 1980. *A Critique of Marxist Criminology, in Crime and Justice*. Vol. 2: 159–210.

STANDLER, Karin. 2000. Wie tief muss der Brunnen noch werden? Gartenprojekte in Burkina Faso auf Kosten von Frauen und Umwelt, in Meyer-Renschhausen, Elisabeth/Holl, Anne (Hgs.): *Die Wiederkehr der Gärten. Kleinlandwirtschaft im Zeitalter der Globalisierung*. Innsbruck. 85–103.

STEWART, Pamela J./STRATHERN, Andrew. 1999. Feasting on My Enemy. Images of Violence and Change in the New Guinea Highlands, in *Ethnohistory* 46 (4): 645–669.

STEWART, Pamela J./STRATHERN, Andrew. 2002. *Violence. Theory and Ethnography*. London/New York.

THÜRMER-ROHR, Christina. 2017. Der Chor der Opfer ist verstummt, in Althoff, Martina, et al. (Hgs.): *Feministische Methodologien und Methoden: Traditionen, Konzepte, Erörterungen*. Wiesbaden: 92–96.

TURNER, Victor. 1957. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Manchester.

TYLOR, Edward B. 1873. *Die Anfänge der Cultur*. Leipzig.

UTZ TREMP, Kathrin. 2008. *Von der Häresie zur Hexerei. „Wirkliche“ und imaginäre Sekten im Spätmittelalter*. Hannover.

VESER, Thomas. 2005. Trost für Opfer des Hexenwahns, in *Neue Zürcher Zeitung*.
Online unter: <https://www.nzz.ch/articleDBCQH-1.188197> (08.01.2018, 16:59).

WIESE, Stefan. 2016. *Pogrome im Zarenreich. Dynamiken kollektiver Gewalt*. Hamburg.

WILLIS, Roy. 1996/2010. Magic, in Barnard, Alan/Spencer, Jonathan (Eds.): *Encyclopedia in Social and Cultural Anthropology*. London/New York.

WILSON, Godfrey. 1936. An African Morality, in *Africa* 9 (1): 75–99.

YOUNG, Jock. o.J. *Relative Deprivation*. Online unter:
<http://www.malcolmread.com/JockYoung/relative.htm> (18.09.2017, 18:08).

ZIEGLER, Jean. 1993. *Der Sieg der Besiegten. Unterdrückung und kultureller Widerstand*.
München/Zürich.

ZUCKERHUT, Patricia. 2010. Von der Gewaltdebatte in Anthropologie und
Sozialwissenschaften hin zu einer feministischen Analyse geschlechtlich konnotierter Gewalt,
in *Zeitschrift für Ethnologie* 135 (2010): 275–304.

Keywords: Women, violence, homelessness, Mossi, Burkina Faso, widows, witchcraft, *sweba*, stigma, poverty, security dispositive, expulsion, Thomas Sankara, land use, ideology, religion, tradition, levirate marriage.

Abstract – English

This MA thesis analyses a qualitative and quantitative data base from two shelters in Ouagadougou, Burkina Faso, from 1965–2009 where Mossi women, mostly widows, seek shelter from violence experienced in their home villages. The women are expelled as *sweba* and kept responsible for death and misfortune. How do women become *sweba*?

Utilizing Foucaults concepts of governmentality and security dispositive, combined with a feminist approach I explore the phenomenon as a modern form of violence against women that developed after independence. After a historical approach to early modern European witchcraft focusing on multiple factors the point is made, that the *sweba* phenomenon is not witchcraft in terms of European concepts, but a gender specific form of violence and stigma, legitimated by a misogynic culture-specific Mossi ideology in Burkina Faso that leads to poverty and homelessness.

Rural structures such as land use and marriage rules were put into question during the socialist revolutionary years of Thomas Sankara (1984–1987) with its political, economic and social changes. With the “rectification” in the following years the *sweba* concept became relevant in practice, engendering the social exclusion of women. Land use and “levirate” marriage was denied to women, especially widows, who depended entirely on their husbands. The rise of *sweba* related violence joined with a general rise of violence against women in Burkina Faso and a demographic change from mostly traditional religious beliefs to a Muslim dominance. The *sweba* concept is legitimated through Mossi “tradition” and concerns mostly women of “traditional” Mossi belief.

Schlagwörter: Frauen, Gewalt, Obdachlosigkeit, Mossi, Burkina Faso, Witwen, Hexerei, Sweba, Stigma, Armut, Sicherheitsdispositiv, Vertreibung, Thomas Sankara, Landnutzung, Ideologie, Religion, Tradition, Leviratehe.

Abstract – Deutsch

Im ländlichen Raum Burkina Fasos werden Frauen der Mossi, meist Witwen, aus ihren Dörfern vertrieben, weil sie als Sweya (pl. Sweba) beschuldigt und für Unheil und Tod verantwortlich gemacht werden. Anhand einer qualitativen und quantitativen Datenbank von 1965–2009 aus den zwei größten Auffangzentren des Landes wird der Frage nachgegangen wie Frauen zu Sweba werden. Ausgehend von den Foucault'schen Konzepten Gouvernementalität und Sicherheitsdispositiv und angelehnt an einen multikausalen Ansatz aus der feministischen Gewaltforschung und der neueren historischen „Hexen“-Forschung wird gezeigt, dass es sich beim Sweba-Phänomen nicht um „Hexerei“ im europäischen Sinne handelt. Die Vertreibungen sind eine moderne, genderspezifische Form von Gewalt an Frauen, die durch eine frauenfeindliche, kulturspezifische Ideologie der Mossi in Burkina Faso legitimiert wird. Sie entstand erst nach der Unabhängigkeit und wurde im Zuge politischer, ökonomischer und sozialer Veränderungen in den 1980er und 1990er Jahren wirkmächtig. Durch das Stigma Sweya werden Frauen entrechtet und in die Armut und Obdachlosigkeit gedrängt.

Unter der sozialistischen Revolution Thomas Sankaras (1984–1987) wurden ländliche Strukturen aufgebrochen. Da Frauen der Mossi von ihren Ehemännern abhängig sind, konnte in der Folge ab den 1990ern zunehmend Frauen Landnutzung und Witwen die Leviratehe verweigert werden. Der Anstieg an Vertreibungen als Sweba ging einher mit einer Zunahme an Gewaltpraktiken an Frauen und einer religiösen Umverteilung von einer „traditionellen“ zu einer mehrheitlich muslimischen Bevölkerung im Land. Das Sweba-Phänomen trifft in erster Linie Frauen, die sich der „traditionellen“ Religion der Mossi zugehörig fühlen, in welcher das Konzept ideologisch begründet ist.