

T I L I M B U G U R I

Darstellung eines Fruchtbarkeitsfestes der Autochthonen  
in Ronga/Yatenga

Walter Pfluger

Bobo  
Dioulasso

1987

Für

Geneviève

Während unserer Forschungen zur Frage der politischen Organisation der Gruppen der Autochthonen im Yatenga, haben wir uns auf die Historische Rekonstruktion des Systems der politischen Organisation für die Fulse<sup>1</sup>- Herrschaft in Ronga konzentriert. Im Rahmen dieser Arbeiten haben wir auch die Dokumente und Materialien für die Darstellung und Beschreibung des Jahreszyklus der wichtigsten Feste und Riten für Ronga aufgenommen. Dazu gehören auch die Informationen und Texte zum Tilimbuguri. Da dieses Jahresfest aber im Zusammenhang unserer Arbeit zur politischen Organisation ohne direkte Bedeutung ist, haben wir uns dafür entschieden, es dort nicht ausführlich zu behandeln. Es schien uns sinnvoll, ihm eine getrennte Darstellung zu widmen; dies insbesondere ob der Schönheit der Zeugnisse, die uns die Orale Tradition hier zur Verfügung gestellt hat.

Auf das Tilimbuguri finden wir einen knappen Verweis bei Izard<sup>2</sup>, der richtig bemerkt: "Le tilimbuguri est un autel de la terre secondaire, ..., qui a charge de la nature non domestiquée, et plus particulièrement des arbres; étym. incertaine;..." Diese lediglich sekundäre Rolle, die das Tilimbuguri und der dazugehörige "autel"<sup>3</sup> spielen, hat dazugeführt, dass dieses Fruchtbarkeitsfest

---

1 Fulse ist die im Moore des Yatenga übliche Bezeichnung für die Kurumba; das Moore ist die Sprache der Mossi, das Fulle ist die Sprache der Fulse.

2 M. Izard, 1985, S. 326.

3 Das Fest wie der "Altar" ein für die Region üblicher Opferstein (s.o.), tragen den Namen tilimbuguri, was wir mit Tilimbuguri wiedergeben.

im Laufe des Wandels der traditionellen Gesellschaften des Yatenga aus dem Riten- und Festkalender der Region nach und nach verschwindet. In Ronga wird das Tilimbuguri schon nicht mehr gefeiert; wir wissen nicht seit wann genau.

So stammen auch unsere Materialien, auf die wir uns hier stützen, alle aus der Oralen Tradition des Yatenga, da wir an dem Fest nicht teilnehmen konnten, es nicht beobachtet haben. Unsere Informationen entnehmen wir Aufzeichnungen von Gesprächen mit Burema Gitti am 17/10/1985 und am 16 und 19/02/1986 in Ronga, sowie mit mehreren Buguba<sup>1</sup> in Luguri am 21/02/1986, wobei im wesentlichen der Reko-Bugo der Sprecher war. Für diese Darstellung hier konzentrieren wir uns auf Ronga, folgen also ausschliesslich den Angaben von Burema Gitti, und nehmen das Gespräch aus Luguri lediglich zur Kontrolle zu Hilfe. Wie leicht erkennbar sein wird, halten wir uns möglichst eng an die Darstellung des Festes, wie sie uns durch die Orale Tradition zur Verfügung gestellt worden ist. Auf dem jetztigen Niveau, das wir mit unseren Arbeiten erreicht haben, scheint es uns vernünftig, einer "Poesie des Authentischen" die Feder zu führen, Auge und Ohr zum Verständnis der Rede zu verhelfen, indem wir die Aufmerksamkeit auf sie ziehen.

---

<sup>1</sup> Zur Frage der Buguba s. unseren Artikel "Anmerkungen zum Bugo" (im Erscheinen), aber auch Schweeger-Hefel, 1986.

I

Die Tatsache, dass das Tilimbuguri nicht zu den grossen Jahresfesten im Yatenga gehört, lässt sich schon daran festmachen, dass es keinem bestimmten Monat zugeordnet wird, und dass umgekehrt kein Monat durch das Tilimbuguri bestimmt wird. Es leitet kein Neu-Jahr (vêere)<sup>1</sup> ein. Das Tilimbuguri hat keinen Monat (tilimbuguri pa tar kiug' ye), aber es folgt auf den Monat Bugure (la tuuda Bugure). In der Region, der Runga zugehört, liegt das Datum für das Tilimbuguri damit implizit nach dem bega<sup>2</sup>, das dort im Monat Bugure begangen wird.<sup>3</sup> Wenn all die Opfer zum Monat Bugure gebracht worden sind (ba sâ kirge Bugure kiug' n'sa), dann geht man daran, auf dem Tilimbuguri zu opfern (fo tukda n'kirg' tilimbuguri), um auch weiterhin zu bitten (n'kell n'bôose) .

Jedes Dorf legt also das genaue Datum für das Tilimbuguri entsprechend eigenen Regeln fest; dies gilt auch für Ronga. Wenn der Monat Bugure begonnen hat abzunehmen (Bugure kiugu sê yii n'naa liki), dann wird am folgenden vierzehnten Tag das Tilimbuguri begangen. Wenn das Feuer des Mondes sich zu verbergen beginnt (kiugu bug' sê waamse), dann

---

<sup>1</sup> Zu den verschiedenen ineinandergelegten Neu-Jahr-Zyklen im Yatenga, s. unsere Arbeit zu Ronga (in Vorbereitung). Zum "calendrier cérémoniel" des Yatenga Naaba, s. Izard, 1985, S.168ff.

<sup>2</sup> Zum bega für das Yatenga s. Izard, 1985, bes. 195 ff, und für Ronga unsere Arbeit zu Ronga (in Vorbereitung).

<sup>3</sup> Dies gilt für Ronga und Luguri, woher wir unsere Informationen haben, aber auch für Ouahigouya , s. Izard, 1985, S.197.

verbirgt sich der Mond am vierzehnten Tage (dasma pila a naase daare la kiugu bugse). Nach fünfzehn Tagen also geht er hinein (a sâ maana pila a nu daare la keda). Genau an diesem Tag nun wird in Ronga das Tilimbuguri begangen (yê daare moasa la 'd maanda tilimbuguri).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Zum "Volks glauben" der Mossi über die Mondzyklen ist uns leider noch keine Arbeit bekannt. Zur Erklärung zu kiug' bug' sê waamse wurde uns gesagt kiug' sê dat n'lûinse - wenn der Mond sich verbirgt. n'waamse ist das Verb zu wamba, pl. waamse - Affe.

II

Die Funktion des Aufsehers (geteba) oder Vorstandes für das Tilimbuguri ist allein vom ontologischen Status der Person als einem Yôyôga<sup>1</sup> abhängig, nicht aber von der möglichen Verfügung des Amtsträgers über andere Rollen oder Funktionen. Jener, der über das Tilimbuguri verfügt (sê so tilimbuguri), ist der "Herr des Tilimbuguri" (yê la tilimbuguri naaba). Der Tilimbuguri Naaba ist der "Herr der Bäume" (tiis' naaba), denn er ist es, der über die Bäume verfügt (tilimbuguri naa' so la tiise). Für Ronga ist dies der jeweilige Älteste (kasma)<sup>2</sup> der Zorom-Schmiede in dem Siedlungsteil des Dorfes, der "Schmiede" (sâadgo) genannt wird.

Das Tilimbuguri ist ihnen von Gott gegeben worden (yaa wende n'kô ba). Der Tilimbuguri aber ist ein einfacher Opferstein (tilimbuguri yaa teng'kugri bala)<sup>3</sup>, der von den Leuten aus Sâadgo aufgestellt wurde (sâadgo remba bala n'sella kugri). So wird dann auch verständlich, dass sich niemand anderer diesem Opferstein nähert (neba faa pa tuud ye). Dies ist ein Tabu (kito)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> yôyôga, d.h. für das Yatenga zugehörig zu einer Gruppe der Autochthonen. Die magische Kraft des Yôyôga ist die yôyônem (im Moore), bzw. die sadem (im Fulle); s.h. auch unseren Artikel zum Bugo (s.o.) .

<sup>2</sup> Kasma, pl. kasmenderba, ist entsprechend der segmentären Logik, der Älteste einer patrilineage (buudu). S.h. die entsprechenden Anmerkungen bei Izard, 1985, S. 21 und 30.

<sup>3</sup> teng'kugri - zusammengesetzt aus Erde, Dorf/Stein., pl. teng'kuga, sind die in der Region üblichen Opfersteine phallischer Form.

<sup>4</sup> n'kisse - befehlen, anordnen, verbieten; wir haben kito/kisgu für Tabu. Als Beispiel kennen wir auch n'kisse bugum - Feuer, Licht auslöschen; s. a. unseren Artikel zum Bugo (s.o.).

III

Zwei Tage vor Beginn des Festes beginnen alle Frauen des Dorfes mit den Vorbereitungen, indem sie anfangen Hirsebier zu brauen. Am fünfzehnten Tag dann des abnehmenden Mondes des Monats Bugure, kochen die Frauen die grossen Erderbsen (sum'môoga) der Region und bereiten dazu Karite-Butter (môos'kaama). Am späten Nachmittag nach der grossen Mittagshitze machen sich an diesem Tag dann alle Bewohner von Ronga auf, um zum Tilimbuguri zu gehen, der ausserhalb der einzelnen Gehöfte und Siedlungsteile des Dorfes (tenga) auf dessen Territorium, dem Busch (weogo), liegt.<sup>1</sup> Die Mädchen (koompugli) tragen die vorbereitete Nahrung und das Hirsebier (raam) in grossen Mengen herbei, um alles um den Opferstein herum abzustellen. Die Zorom-Schmiede aus Sâadgo kommen unter Führung ihres Kasma, dem Tilimbuguri Naaba, wobei ihre Mädchen ein Tongefäss mit Hirsebier (raam yuure) und Kalebassen mit den beiden anderen traditionellen Opferflüssigkeiten von frischem Wasser (koom maasga) tragen, um sie neben dem Opferstein abzustellen. Ein Junge der Zorom-Schmiede kauert sich mit einem weissen Opferhuhn daneben.

---

<sup>1</sup> Trotz Boutillier, 1964, und Pageard, 1969, sind die Begriffe tenga (Land, Dorf), weogo (Busch), kâgre (Wald, Wildnis), bis heute nicht ausreichend geklärt. Wichtiges hierzu bei Bonnet, 1986, aber auch in unserer Arbeit zu Ronga (in Vorbereitung).



Wenn das ganze Dorf dann versammelt ist, begibt sich der Tilimbuguri Naaba zum Opferstein, um die für das Fest üblichen Opfer auszuführen. Er nimmt also die Kalebasse mit frischem Wasser zuerst (koom maasga la keema) und vergießt (n'kirge) dann nach und nach die Opferflüssigkeiten über dem Opferstein. Dabei wendet er sich an den Herrgott (naaba wende) und an dessen Frau, die Erde (la paga tenga). Denn all die Leute des Dorfes sind gekommen (ba woalame), um zu bitten (n'naa n'woa bôose), um Regenfall (sigri), um Glück und Frieden (laafi). Sie sind gekommen, um Getreide zu bitten (ba naa woa bôosa kaafu), um die Fingerhirse (kazure), um Sorghum (kendre), um Sesam (sîini), um Bohnen (benga), um Erdnüsse (suma), um Baumwolle (lamdo). Aber um zu bitten haben die Frauen von ihrem Reichtum mitgebracht (la ba naa n'woa bôose pagba talla buyôodo). So ist der Tilimbuguti Naaba also gekommen um zu bitten, weshalb er nimmt (n'naa deege), was die Frauen bringen, um es dem Tilimbuguri zu geben (n'kô tilimbugurâ), damit dieser den Frauen hilft (t'a songe ba). Die Bäume sollen reichlich tragen (ti tiise wum)<sup>1</sup>, die Erdnüsse sollen wuchern (ti suma ke),

---

<sup>1</sup> Die Bäume, bzw. die Früchte, die uns dabei genannt wurden, sind:  
gâaka, gâaga, *Diospyrus meliformis*; kankânga, kankamma, *Ficus* ....;  
munimuko, mumuna, *Grewia mollis*; nobga, noba, *Sclerocarya birrea*;  
pussgo, pusso, *Tamarindus indica*; sabga, sibi, *Lanea acida/microcarpa/oleosa*; tanga, taama, *Butyrospermum parkii*; yâadga, yâada, *Vitex diversifolia* Bak und *Vitex doniam* Sweet. Die Liste der hier aufgeführten Bäume und ihrer Früchte ist sicher nicht vollständig. Für die wissenschaftliche Bezeichnung s. von Maydell, 1983, die Bezeichnungen im Moore stammen aus unserer eigenen Arbeit.

die Bohnen sollen wuchern (ti benga wum), das Getreide soll reifen (ti ki bi), der Sesam soll spriessen (ti sîini maane).

Deshalb also sind sie gekommen, um den Herr-Gott zu bitten (la ba woa n'naa bôose naaba wende) und dessen Frau, die Erde (naa'paga tenga), und sie bitten den Tilimbuguri (tilimbuguri) und sie bitten die Weisse Erde (ten'peelem)<sup>1</sup>. Diese sollen ihnen gewogen sein, damit gewährt werde, was oben ist (bee yingri bi taka) und es eintreffe (ti woa), damit gewährt werde was links ist, und es eintreffe (bee a goabga bi taka ti woa), damit gewährt werde was rechts ist, und es eintreffe (bee ditgo bi taka ti woa), damit gewährt werde was hinten ist, und es eintreffe (bee pooren bi taka ti woa), damit gewährt werde, was vorne ist, und es eintreffe (bee taore bi taka ti woa). Auf diese Weise bittet der Tilimbuguri Naaba und vergiesst dabei die Opferflüssigkeiten. Dann tötet er das Huhn, lässt dessen Blut über den Opferstein rinnen (n'siine), und wirft es zum Orakel weg. In seiner letzten Todeszuckung wirft sich das Huhn auf den Rücken (sambeele) und zeigt damit an, dass das Opfer angenommen, und die Bitten erhört worden sind. Die Zorom-Schmiede begraben anschliessend das Huhn beim Opferstein zum Tilimbuguri. Wenn dies alles so geschehen ist, heisst es dazu, dass jetzt nichts mehr zu sagen bleibt (la ba yet ti moasa ye, kweega kay).

---

<sup>1</sup> Nähere Einzelheiten zu den Opfern in unserem Artike zum Bugo (s.o.), insbesondere aber in unserer Arbeit zu Ronga (in Vorbereitung).

Wenn der Tilimbuguri Naaba dies alles so verrichtet hat, dann erhebt er sich, geht zu den Gefäßen mit der bereitgestellten Nahrung und nimmt jeweils eine Schöpfkelle voll, die er den Bäumen lässt (a yakda lengre n'basse tiise).

Der Tilimbuguri Naaba aber gibt den Kinkirse <sup>1</sup> des Busches (weog 'n 'demba), die nicht diesselben sind, wie die der Gehöfte (yiir 'n 'demba). An dem Opferstein des Tilimbuguri ist der Aufenthaltsort der Kinkirse (kinkirse sê sôoses a ziya), es ist dies der Platz, an dem sie sich niederlassen (kinkirs' sê zinda ziya). Und aus diesem Grunde wird dort dann auch das Tilimbuguri begangen (la ba maanda tilimbuguri). Der Tilimbuguri ist ein Mensch (tilimbuguri yaa neda)<sup>2</sup>, denn es sind dies eben jene Kinkirse, die sich im Busch aufhalten (yaa kinkirse bala sê bee weog' n 'wâ). Wenn nun also das Tilimbuguri begangen wird, so sind es die anwesenden Kinkirse (kinkirse sê woa wâ), denen der Tilimbuguri Naaba mit den Schöpfkellen (lêense, sg. lenga) Nahrung aus den bereitgestellten Gefäßen nimmt. Denn wenn diese gekommen sind und dann die Nahrung entgegennehmen (bambame reegame riibo), dann werden sie ihnen helfen (la ba songe ba), damit die Bäume tragen (ti tiise wum).<sup>3</sup>

Erst wenn der Tilimbuguri Naaba für die Kinkirse Nahrung genommen hat, um sie ihnen zu geben, dann beginnt er damit, diese auch an die anwesenden Bewohner von Ronga zu verteilen. Er nimmt dann also und gibt den Alten ihren Teil (l'a yak n'kô nikieemba toore), und nimmt und gibt all den

---

<sup>1</sup> Zu den kinkirse s. insbesondere Badini, 1985; Bonnet, 1986; Delobsom, 1934. Aber auch unseren Artikel zum Bugo, 1986 (s.o.).

<sup>2</sup> Es liesse sich hier auch übersetzen: Der Tilimbuguri ist ein Wesen, das menschlicher Art ist. Es ist also klar, dass kinkirse Wesen von menschlicher Art sind. Literaturangaben s. Anm.1

<sup>3</sup> Zu den Kinkirse und deren verschiedenen Nahrungsge- und -verboten s.a. Ilboudo, 1966, sowie unseren Artikel zum "Bugo" (s.o.).

Kindern ihren Teil (l'a yak n'kô koom banego toore). Die Frauen  
aber essen nicht (pagba pa dit ye). Und alle nehmen von der Karite-  
Butter, um damit die Triebe der Bäume einzureiben und zu salben  
(n'sooda biida).

Wenn dann all das Essen verteilt ist, und sich alle daran satt gegessen haben (ti baa faa rê' n'sa), wird damit begonnen, die Trommeln zu schlagen. Zum Tilimbuguri aber erscheinen nicht alle Trommeln; denn die bendre geht nicht hin (bendre pa kengd ye)<sup>1</sup> Es sind die gangâogo und die lunga, die hingehen (gangâogo ne lunga, bamba n'kengde). Wenn also die lunga jetzt aufsteht (lunga sê yiki), dann schlägt sie den Rhythmus zum Maskentanz (wandre), denn es ist der Maskentanz, der am Tilimbuguri getanzt wird (wandre n'saoda bee). Für das Tilimbuguri in Ronga sind es die "rote Maske" (wand' miuugu) und die Hochmaske (wand' karenga), die dort tanzen.<sup>2</sup> Und wenn jetzt also die gangâogo und die lûinse einsetzen, dann spricht die gangâogo und sagt, dass das Kind der karenga nicht auf die Bäume steigt (ti karenga bio pa ruu), und sie wendet sich nach vorne und sie wendet sich zurück und spricht, und alle tanzen.

Und wenn alle tanzen, dann treiben die Masken den Tilimbuguri Naaba

---

<sup>1</sup> Die bendre (pl. bendse) ist in Ronga die Trommel der Yôyôse. Die gangâogo ist die Trommel, die dem Ronga Naaba gehört. Die Sanduhr-trommel (lunga, pl. lûinse) ist die Trommel, die allgemein zum Tanz spielt. Die Trommel, und der sie jeweils spielende tragen diesselbe Bezeichnung. S.a. Izard, 1985, Chap. 2).

<sup>2</sup> Zur Zuordnung der Masken der Kurumba/Fulse s. Schweeger-Hefel, 1980, Masken und Sozialstrukturen der Sikoobse.

dazu, dass er nach Hause geht. Er soll gehen und das Hirsebier für die Masken holen, denn das Hirsebier für die Masken ist ein eigenes (wanda raam yaa toore). Wenn er dann mit dem Hirsebier kommt, dann gibt er ihnen, und sie trinken es. Erst daran anschliessend gehen sie nach Hause.

Die Masken in Ronga aber sind nicht die gleichen Masken, wie die der Sikooobse <sup>1</sup>. Die magische Kraft (yôyônem im Moore, sadem im Fulle; s.o.), die den Masken der Sikooobse zueigen ist, kennen die Masken in Ronga nicht. Die yôyônem der Bewohner von Ronga ist die der Opfersteine (teng'kuga), während die yôyônem der Sikooobse, die der Masken ist. Die Masken in Ronga sind lediglich dazu da, dem Tilimbuguri Naaba zu helfen (tonde wanda, ba songda tilimbuguri naaba). In Ronga ist es der Tilimbuguri Naaba, der über die Masken verfügt (tilimbuguri naaba, yê n'so wanda faa). Die Sikooobse sind im Yatenga die richtigen Masken. Die Masken in Ronga aber sind dagegen nichts (tonde yaa la zaalem). "Unsere Masken sind keine Masken (tonde wanda pa wand' ye). Deswegen auch machen wir sie zum Vergnügen allein (tonde rilla tonde maana vubsda). Wir hier vergnügen uns nur damit (la tonde maanda n'vubsda kay). Aber wir haben keine "Leute der Masken" (la tonde pa tar wand'neda)."

---

<sup>1</sup> Zu den Sikooobse im Yatenga s. Schweeger-Hefel, 1980.

Der Unterschied im Status der Masken wird zudem noch besonders daran deutlich, dass jene der Sikoobse in der Nacht herauskommen (ba yiita yungo). Und wenn sie dann tanzen (ba sâ saode), dann wird kein Feuer- schein sie erhellen (bugum pa mokd' ye), um sie anzusehen (n'gese). Dies ist ein Tabu (kito). Die Masken in Ronga aber kommen bei Tag heraus (ba yiita windego) und gehen bei Tag herum (ba gôoda windego).

Heutzutage gibt es in Ronga keine Masken mehr, und all die Besitzer sind gestorben. Früher aber hatte jedes Gehöft mindestens eine Maske. Die Masken wurden meist aus dem Holz des Vooka (Bombax costatum) geschnitzt (ba pèsda vooka), weil dessen Holz besonders leicht ist (pa zis' ye). In Ronga waren es die Schmiede, aber auch all die anderen Männer, welche die Masken schnitzten. Allê Yôyôse schnitzen Masken (yôyôse faa pèsda wanda); die Masken der Yôyôse (yôyôse wanda). Die Masken der Sikoobse aber sind dagegen von einem Tabu umgeben, das von Gott selber kommt (bamba kisgu yii la wende nenge wè).



VI

Für den Tilimbuguri Naaba und für die Masken, die ihm alle unterstellt sind, leiten die Opfer auf dem Tilimbuguri mit dem anschliessenden Maskentanz den Beginn der Periode ein, während der sie in Verantwortung für das Dorf tätig werden. Es ist ja der Tilimbuguri Naaba, der die Bäume besitzt (tilimbuguri naaba n'so tiisa), und die Masken helfen ihm dabei, die Bäume während der Blüte und insbesondere dann, wenn die Früchte wachsen (ti tiisa wum), vor dem willkürlichen Plündern zu schützen. Es sind also die Masken, die die Bäume bewachen (bamba moasa geta tiisa) .

Die Arbeit der Masken in Ronga beginnt dann, wenn der Lambwega <sup>1</sup> (*Boscia senegalensis*) Früchte trägt (lambwè sê wum), also noch in der Trockenzeit, schon bald nach den Feiern und Riten zum Tilimbuguri. Die Leute kommen da gerne, um zu stehlen (ba sùudame), und um die Früchte des Lambwega (lambwè bìisi) zu essen (ba wabde). " Wenn aber nun die Masken dich finden, während du diese Früchte stiehlest, dann ergreifen sie dich, um dich mit ihren Prügeln (sâbse) ganz gehörig zu verhauen; und niemand wird dir dabei zu Hilfe kommen. Dann nehmen die Masken

---

<sup>1</sup> Zu den Angaben für die Bäume und ihre Früchte beziehen wir uns auf von Maydell (s.o.). Das Vokabular im Moore haben wir selbst aufgenommen.

deinen Korb oder deinen Ledersack und gehen damit zum Tilimbuguri Naaba selber, ihm die jeweiligen Behälter und Gefässe zu geben. Dieser bewahrt den Korb oder den Ledersack dann auf, bis du kommst, ihn einzulösen (n'yôode). Du musst dann mit Geld (ligdi, sg. laglfo, ist heute der Frnac CFA, früher aber die Kaurimuschel) kommen, um es dem Tilimbuguri Naaba zu geben, der dir dann den Korb oder den Ledersack wieder herausgibt. Das Geld aber, das er auf diese Weise erhält, bewahrt er auf, damit es mehr und mehr wird.

Nach dem Lambwega ist es der Sabga (*Lanea acida*, *Lanea microcarpa*), der Früchte trägt; auch diese reifen noch vor der Regenzeit<sup>1</sup>. Wenn Frauen und Kinder in den Busch (weogo) gehen und Früchte des Sabga (sibi) auf dem Boden finden, und sie verzehren sie dort, und sie werden dann so von den Masken gefunden, dann machen diese kein Aufheben davon. "Wehe sie finden dich aber auf dem Baum, dann warten sie, bis du herabsteigst, und verhauen dich dann. Denn die lange Hochmaske kann ja nicht auf den Baum steigen. Die "rote Maske" aber, die kurz ist, vermag sogar auf den Baum zu steigen und dich dort zu schlagen, damit du herabsteigst. Wenn sie nun sehen, dass du einen Korb oder einen Ledersack hast, so werden sie dir diesen wegnehmen. Solltest du grosse Kleider übergezogen haben, so ziehen sie dir diese aus, um sie mitzunehmen. Und wieder bringen die

---

<sup>1</sup> Die Früchte des Sabga sind im nördlichen Yatenga wohl meist im Monat Gursi reif; also etwa in unserem Monat April/Mai.

Masken ihre Beute zum Tilimbuguri Naaba, der sie aufbewahrt, bis du kommst, um sie auszulösen."

Nach dieser Zeit ruhen sich die Masken aus (ba peemsame). Denn wenn jetzt die Zeit kommt, dass der Tanga <sup>1</sup>(Butyrospermum parkii) seine Früchte (taama, sg taamde) bildet <sup>2</sup>, dann legt der Tilimbuguri Naaba ein Verbot auf diese (taamame tilimbuguri naaba n'soosde). Wenn sich also einer daran macht, auf einen Tanga zu steigen, um des Fruchtfleisches der Karite-Frucht (taam-kassre) willen, und die Frucht fällt, und er nimmt sie, um damit nach Hause zu gehen, so wird ihn der Blitz erschlagen (haya ti saa' passge fo).

Wenn die Karite-Frucht dann reift und von selbst abfällt, und jemand hebt sie auf, um das Fruchtfleisch zu essen, und er nimmt die Nuss aber nicht nach Hause, so wird ihm nichts geschehen. So muss es gehalten werden, damit alle Früchte voll ausgebildet werden, und ganz reifen können. Weder die ganze Frucht (taamde, pl. taama), noch die Nuss (suude, pl. suuse) dürfen nach Hause gebracht werden, bevor sie richtig reif sind. <sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Der Tanga ist als Karite-Baum bekannt.

<sup>2</sup> Dies ist in etwa die Zeit, wenn in Ronga die Regenzeit einsetzt.

<sup>3</sup> Von dem Zeitpunkt der Blüte ab, bis zur Ausbildung der reifen Früchte heisst der Karite-Baum (Tanga) thonga. Wenn der Baum dann, nachdem er seine reifen Nüsse abgeworfen hat, sich wieder auf eine neue Vegetationsperiode umstellt, wird er wieder Tanga genannt.

Wenn aber der Reifeprozess ganz abgeschlossen ist, da machen sich alle auf, um die Karite-Nüsse aufzusammeln um sie nach Hause zu bringen. Die Frauen werden dann daraus Karite-Butter (moos 'kaam) bereiten. Das Verbot, das der Tilimbuguri Naaba auf die Früchte des Tanga gelegt hatte, hat er dann wieder aufgehoben. Zuvor aber gibt es nur eune Ausnahme für dieses Verbot. Wenn nämlich eine alte Frau (pog 'yanga) oder ein alter Mann (nikieema) da sind, die nicht mehr in den Busch gehen können (sâ pa tõe ta weogê), und eines ihrer Kinder nimmt die Frucht, um sie ihnen zu bringen, so ist diese Tat nicht von dem Verbot betroffen, und die Verwünschung folgt ihm deshalb nicht (rilla soosa pa tuud rilla ye).

VII

Wenn dies nun alles so geschehen ist, dann nimmt der Tilimbuguri Naaba all das Geld zusammen, das er auf diese Weise erhalten hat. Er kauft damit Hirse und gibt sie seinen Frauen, die damit Hirsebier brauen. Dies ist wiederum Hirsebier der Masken (wanda raam). Es gehört diesen. Der Tilimbuguri Naaba ruft dann alle auf, die Vorsteher der Gehöfte (kasseмба), all die Alten (nikieemba) und auch all die Jungen (koombanega). Und alle kommen sie, ihren Anteil zu holen. Und der Tilimbuguri Naaba erklärt dann, er habe das Geld für das Hirsebier von denen genommen, die den Busch zerstören wollten (neba sê saamd' weog' n'wâ). Und dann nimmt er für die Alten einen eigenen Anteil (t'a yaka nikiemba pure toore), und er nimmt für die Jungen einen eigenen Anteil (n'yaka koom banega pure toore), und er nimmt für die Frauen einen eigenen Anteil (n'yaka pagba pure toore), und er nimmt für die alten Frauen einen eigenen Anteil (n'yaka pog'yâinsa pure toore). Und sie alle trinken und sie grüssen sich gegenseitig vor dem jeweiligen Eingang zum Gehöft (a dag'nôore bala). Denn man geht jetzt nicht mehr zum Tilimbuguri, sondern alle halten sich vor den Gehöften auf.

Früher wurde es so gehalten. Und wenn dies alles so getan worden war, da reiften die Karite-Früchte (taama wumdame), da reiften die Früchte des Sabga (sib' wumdame), da reiften die Früchte des Lambwega (lambwè wumdame), da reiften die Früchte des Nobga (*Sclercarya birrea*) (noba wumdame), da reiften die Früchte des Lenga (*Ximenia americana*) (lèna). Es gab keinen Hunger (nôo 'kèmda ka bee) sonder reichlich Nahrung aller Art (riib' buudu faa kèp!).

Es ist nämlich der Tilimbuguri Naaba, der über die Bäume verfügt (tilimbuguri naaba n'so tiise). Er ist der "Herr der Bäume" (yê la tiise naaba). Er beschützt die Bäume (yê n'gûuda tiise). Früher hatte jedes Dorf seinen Tilimbuguri Naaba. Und jeder, der sich im Busch umhertrieb, um Buschfeuer zu legen (ba sê yôoge weogo), der wurde vom Tilimbuguri Naaba ergriffen (tilimbuguri naaba n'yokda fo). Die Masken aber halfen dem Tilimbuguri Naaba (wanda songa tilimbuguri naaba). Denn es ist der Tilimbuguri Naaba, der über die Masken verfügt (tilimbuguri naaba n'so wand wè). Wenn diese also jemand ergriffen, so war es als ob der Tilimbuguri Naaba selber diesen ergriffen hätte. Denn die Masken übergaben diesem die Person, damit er ihr eine Strafe auferlege (t'a kita fo yôo'). Dieses Bussgeld nahm er dann jeweils, um später das Hirsebier brauen zu lassen, das er an die Leute des Dorfes verteilte. Er nahm es nicht, um sich zu bereichern (a pa dikda n'maanda arzeka).

Es ist der Tilimbuguri Naaba, der das Verbot auf die Bäume legt (tilimbuguri naaba n'soose). Und so ist es auch er, der das Verbot wieder aufhebt (yenna lebd' n'yaka soosa). Er tut dies, wiederum mit einem Opfer auf dem Opferstein des Tilimbuguri, genau an dem Tag, an dem er das Hirsebier der Masken verteilt. Von da ab kann dann auch die Karite-Frucht geerntet, und mit der Zubereitung der Butter begonnen werden.

An diesem Tag, an dem er das Verbot aufhebt (sâ yaka soosa daare), da nimmt er noch einmal frisches Wasser (koom maasga), Mehlsbrühe (zom koom) und Hirsebier (la raam), um erneut diese Opferflüssigkeiten zu vergiessen (la leb' n'maana la woto n'kirge). Und wieder lässt er das Blut eines Opferhuhnes über den Opferstein rinnen (n'siinde). Und noch einmal richtet er seine Opferbitten um Glück, Gesundheit, Frieden und um reichlich Nahrung an Gott und dessen Frau, die Erde. Von diesem Opfer, das der Tilimbuguri Naaba allein auf dem Opferstein des Tilimbuguri ausführt, kehrt er dann wieder zurück, um allen im Dorf bekannt zu geben, dass er das Verbot aufgehoben habe. Er hat also dann seine Aufgabe für dieses entsprechende Jahr erfüllt.

B I B L I O G R A P H I E

Alexandre (G.), 1954. - La langue moore, Dakar.

Bonnet (D.), 1986. - Procréation et maladies de l'enfant des  
Moose du Burkina, Paris (à paraître).

Boutillier (J.-L.), 1964. - Les structure foncières en Haute-  
Volta, Etudes voltaïques, nouvelle série, 5: 5-181,  
Ouagadougou-Paris.

Delobsom (D.), 1934. - Les sorciers noirs, Paris.

Ilboudo (P.), 1966. - Croyances et pratiques religieuses traditionnelles  
des Mossi, Recherches voltaïques 3, Ouagadougou-Paris.

Izard (M.), 1985. - Gens du pouvoir, gens de la terre, Paris.

Pageard (R.), 1969. - Le droit privé des Mossi, Recherches voltaïques  
10 und 11, Ouagadougou-Paris.

Pflugger (W.), 1987. - Anmerkungen zum Bugo (im Erscheinen).

1988. - Ronga (in Vorbereitung).

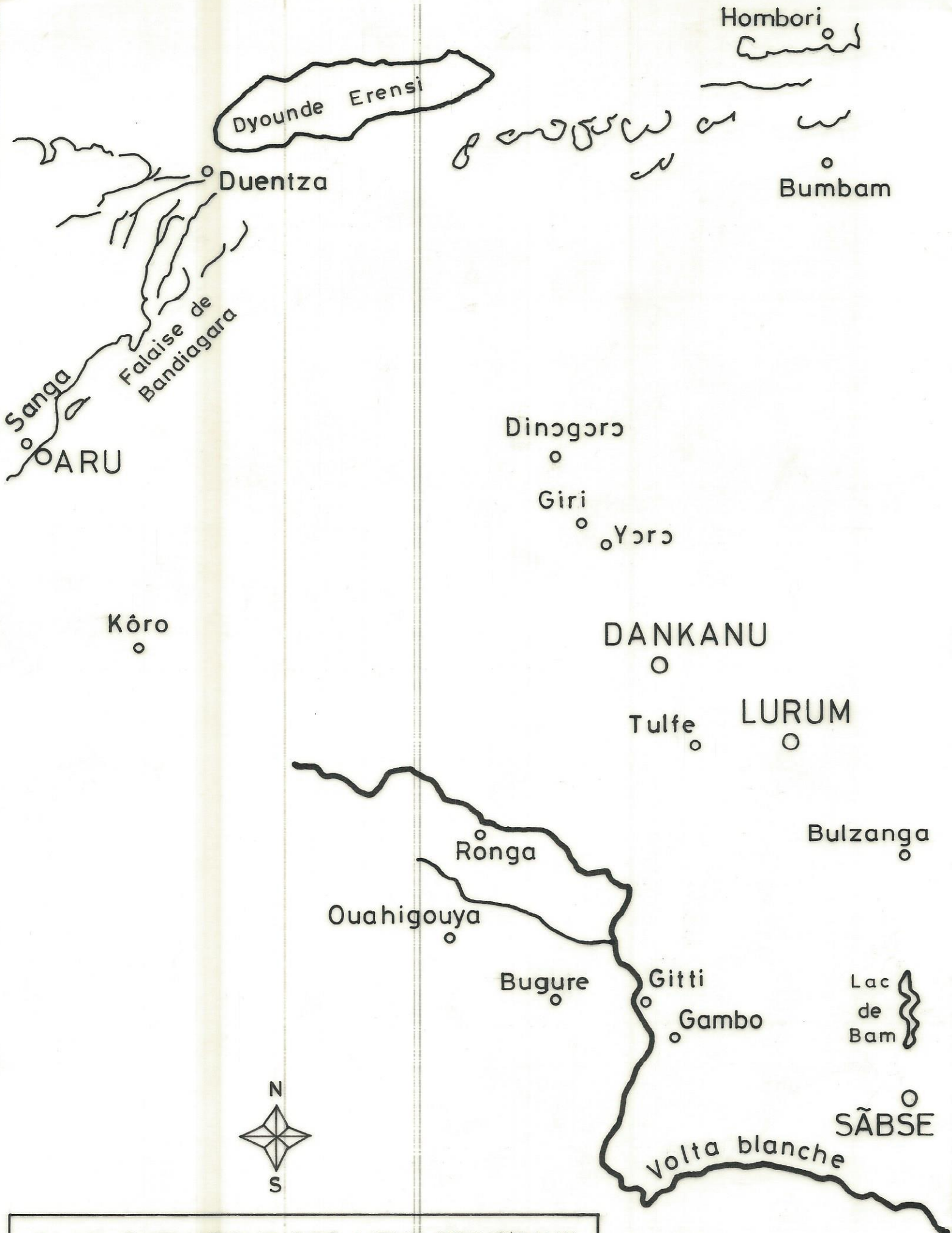
Schweeger-Hefel (A.), 1980. - Masken und Sozialstrukturen der  
Sikoombse, Wien.

1986. - Kinkirsi-Boghoba-Saba, Wien (im Erscheinen).

von Maydell ( ), 1983. - Arbres et arbustes au Sahel, Eschborn.







PLAN SHEMATIQUE DES LIEUX PRINCIPAUX

Echelle: 0 10 20 30 40 50 Km



Zwölf Thesen zum Verhältnis von

Technischer Zusammenarbeit

und

Ethnologie

Walter Pfluger

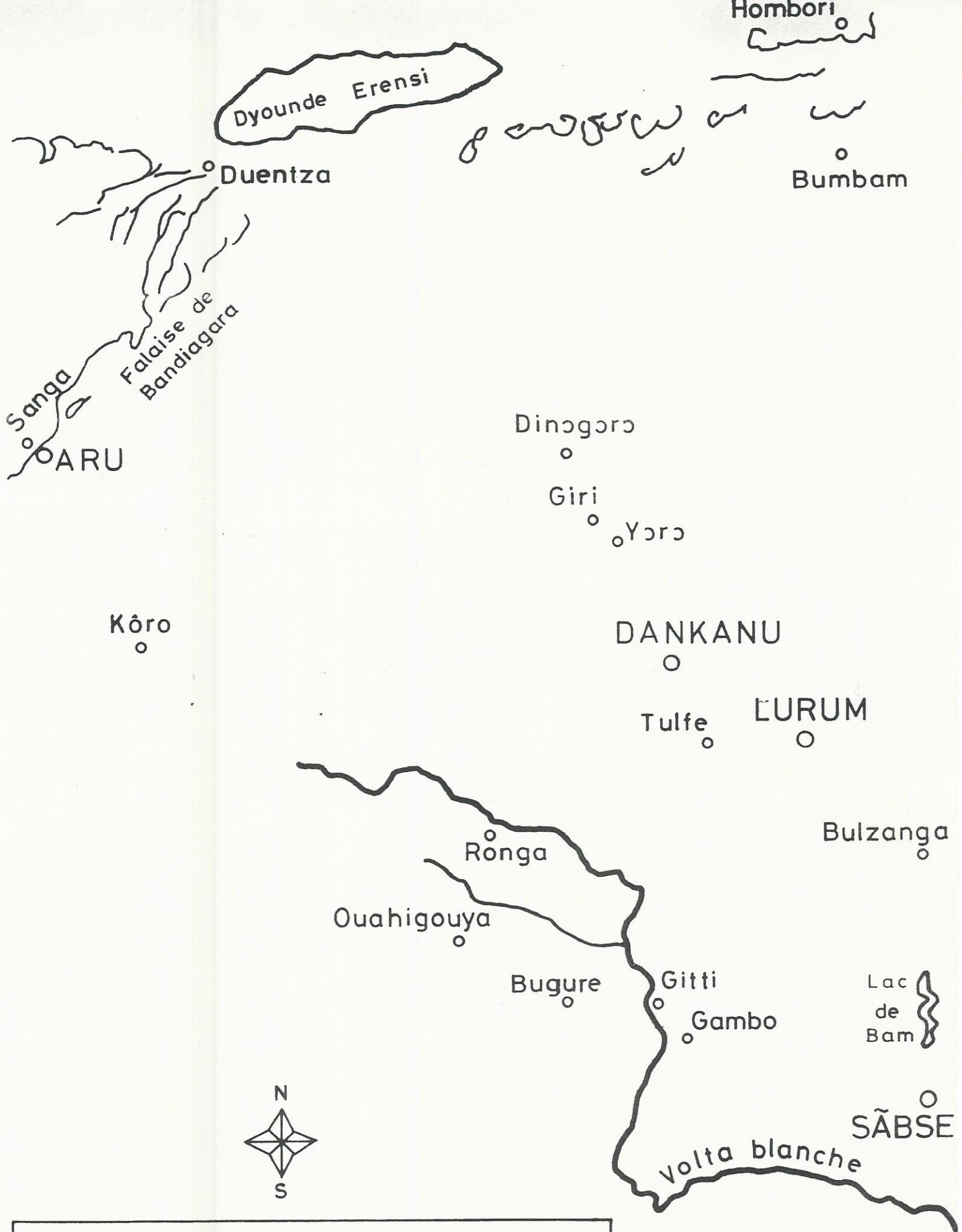
Ouagadougou

1986

- 1 Im Bereich der Technischen Zusammenarbeit ist die Mehrzahl der Projekte im ländlichen Raum angesiedelt. Meist geht es dabei um die Erhaltung und Entwicklung von Produktionskapazitäten, ein Ziel, das durch eine Modernisierung oder Revolution bestehender Produktionssysteme und Produktionstechniken erreicht werden kann.
- 2 Zielgruppen für diese Aktivitäten der Technischen Zusammenarbeit sind normalerweise Gesellschaften des Übergangs, also traditionale Gesellschaften, die auf dem Wege sind sich aus dem Zustand der technischen Unterentwicklung zu befreien.
- 3 Der Erfolg von ~~Projekten~~ Programmen und Projekten der Technischen Zusammenarbeit hängt in weitestem Masse von der Kenntnis der Zielgruppen ab.
- 4 Um zu der bestmöglichen Kenntnis dieser "Gesellschaften ohne Maschinen" zu gelangen ist es notwendig, ihre politische und soziale Organisation zu studieren, die rechtlichen, ökonomischen und ~~ästhetischen~~ Phänomene zu kennen. Wichtig aber ist insbesondere die Rekonstruktion ihres Kollektivbewusstseins oder Weltbildes, was durch die Analyse der religiösen Institutionen, der Mythen und des Gebrauchs von Symbolen möglich wird.

- 5 Zur Planung und Einleitung von Prozessen mit dem Ziel der Schaffung neuer Organisationsformen und Systeme ist die umfassende Kenntnis der bestehenden Organisationsformen und Systeme von denen ausgegangen wird, unabdingbar.
- 6 Die Ethnologie ist die Wissenschaftsdisziplin, die ein geeignetes Forschungsinstrumentarium entwickelt hat, um die Organisationsformen und Gesellschaftssysteme traditionaler Gesellschaften und von Gesellschaften des Übergangs zu analysieren und zu rekonstruieren.
- 7 Die Ethnologie muss sich den gegebenen Notwendigkeiten anpassen können, um so den Problemen zu begegnen, welche aus den Herausforderungen unserer Epoche erwachsen.
- 8 Die Ethnologie muss auch in der Weise arbeiten, dass ihre Ergebnisse direkt praktisch verwendbar sind: für die Verwaltung, für die ökonomische Entwicklung und für Programme der technischen Zusammenarbeit.
- 9 Die Vorgehensweise bei Projekten im Bereich der Technischen Zusammenarbeit ist den bekannten Erfordernissen entsprechend anzupassen. Sie muss sich zuvorderst an den Ergebnissen einer wissenschaftlich-objektiven Studie des sozialen und ökonomischen Komplexes sowie des Kollektivbewusstseins oder Weltbildes der entsprechenden Zielgruppe orientieren.

- IO Absolute Richtschnur der wissenschaftlichen Studie ist ihr liberaler Geist: alle Zivilisationen und Kulturen werden an und für sich betrachtet, und nicht in Bezug auf andere Zivilisationen oder Kulturen.
- II Die grundsätzliche Bedingung für die Anwendung und den Erfolg von Programmen der Technischen Zusammenarbeit ist die bedingungslose Adaptation an die kulturellen Besonderheiten jeder entsprechenden menschlichen Gruppe.
- I2 Der absolute Respekt anderer Gesellschaften und Kulturen leitet alle Programme und Projekte im Bereich der Technischen Zusammenarbeit.



**PLAN SHEMATIQUE DES LIEUX PRINCIPAUX**

Echelle: 0 10 20 30 40 50 Km