

Paul Parin, Fritz Morgenthaler, Goldy Parin-Matthèy

Aspekte des Gruppen-Ich

Eine ethnopsychologische Katamnese bei den Dogon von Sanga (Republik Mali) *

Dr. med. Philipp Sarasin,

dem die Autoren viel Anregung und Ermutigung verdanken, in Verehrung zum 80. Geburtstag gewidmet.

Psychiatrische und ethnopsychologische Katamnese

In der Psychiatrie kann durch eine katamnestiche Untersuchung der Verlauf einer Erkrankung, der Erfolg einer Behandlung und die Richtigkeit prognostischer Voraussagen nachgeprüft werden. Daneben kann eine Diagnose und die frühere Erfassung des Krankheitsbildes revidiert werden, wie etwa wenn sich eine im Prinzip dauerhafte Störung als geheilt herausstellt.

Die Ethnopsychologie erwartet von einer katamnestiche Untersuchung nur ausnahmsweise die Verifizierung einer Voraussage. Ihr geht es um die Nachprüfung der Richtigkeit von Formulierungen über die Dynamik und Struktur von Personen in einer «culture» und über das Zusammenspiel gesellschaftlicher, individual- und gruppenpsychologischer Faktoren. Der spätere Zeitpunkt bringt den Vorteil einer erneuerten Distanz des Beobachters, der sich zur Zeit der ersten Untersuchung tief mit den von ihm Untersuchten hatte einlassen müssen, und den Vorteil, die beschriebenen psychischen Eigenheiten nun unter veränderten Umständen der Person (z. B. anderes Lebensalter) und eventuell der Sozietät (z.B. fortschreitende Europäisierung, neue politische und ökonomische Gegebenheiten) zu beobachten.

Doch können nicht nur psychologische Aussagen über sogenannte psychische Strukturen (dauerhafte Funktionen und Funktionsbündel) nachgeprüft werden. Bei unserer Untersuchungstechnik, die jener der klassischen Psychoanalyse sehr nahe steht, hatten sich besondere Beziehungen der Untersuchten zum Untersucher entwickelt. Diese Beziehungen, die man als Übertragung und Übertragungswiderstand beschreiben kann, konnten mit einer durch die Zeit bestimmten Modifikation neuerlich beobachtet werden, was Schlüsse auf die Richtigkeit der ersten Beobachtung zuläßt.

* Die Forschungsreise zu den Dogon 1960, sowie jene zu den Agni (Elfenbeinküste) 1966, die Gelegenheit zu der vorliegenden katamnestiche Untersuchung bot, wurden durch Beiträge des Schweizerischen Nationalfonds ermöglicht.

134

Die Untersuchungen 1960

Bei der im Jahre 1960 in Sanga durchgeführten Untersuchung haben wir versucht, einige gesunde Personen aus dem Volk der Dogon möglichst gut kennen zu lernen und möglichst viel von der Dynamik und Struktur ihrer Persönlichkeit zu verstehen. Wir haben die Protokolle jener Untersuchungen (zum Teil sehr ausführlich, zum Teil gekürzt) in einem Buch veröffentlicht [la, 1b] das u.a. 12 Falldarstellungen psychoanalytisch orientierter Explorationen und die Lebens- und Familiengeschichte eines Chefs enthält.

Unsere Frage lautete: Was für Persönlichkeiten kommen bei den Dogon vor? und nicht: Wie ist die «normale» Persönlichkeit der Dogon beschaffen? Durch 100 Rorschachuntersuchungen von Personen jeden Lebensalters und Geschlechts und dadurch, daß wir die Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft mit ihren Strukturen, Regeln und Gruppenbildungen in Richtung stellten, konnten wir psychologische Züge beschreiben, welche bei Angehörigen dieses Gesellschaftsgef ges hervorgetreten sind.

Der Besuch 1966 und die Rolle der Dogon in der Republik Mali

Seit 1960 hatten wir das Dogonland nicht besucht. Im April 1966 kamen wir, nach fast 6 Jahren, für einen Besuch, der 4 Tage dauerte, wieder nach Sanga.

In Mali hat sich seit 1960 vieles geändert. Die Staatsgewalt hat tief in das Leben der Völkerschaften der Republik und in das jedes einzelnen Bürgers eingegriffen. Neben Fortschritten (z. B. Straßenbau) brachte die Umstellung Mangel und Teuerung, so daß ganze Landstriche auf traditionelle Produktionsweisen zurückgegriffen haben. Die Rückkehr zur autarken Wirtschaft des Dorfes ermöglicht eine größere Unabhängigkeit von der ungünstigen Wirtschaftslage des Gesamtstaates. Die Veränderung des kulturellen Lebens ist vor allem durch die energische Förderung des Islams, der Religion der herrschenden Schichten, charakterisiert.

Die Dogon sind als Träger einer altehrwürdigen afrikanischen Kultur bekannt. Ihre Nachbarn kennen sie als friedliche, arbeitsame Leute, der innerafrikanische Handel als Produzenten der getrockneten Kugeln aus gestampften Zwiebeln, die Plantagenbesitzer im Süden als tüchtige Fremdarbeiter. Obzwar sie wirtschaftlich schwach sind und ethnisch von den tragenden Schichten des Staates unterschieden, sind sie zu Trägern einer Idealfunktion gemacht worden.  berall ist das Plakat mit der Kanaga-Maske und der Inschrift «Pays Dogon» zu sehen, mit dem die Touristen auf diesen Urquell der afrikanischen Kraft und Seele, der «n gritude», aufmerksam gemacht werden.

Ein junger Mann, den wir unterwegs ins Dogonland trafen, sagte: «Sie

135

gehen nach Sanga ... Dort finden Sie die stärksten Schwarzen, die es in Afrika gibt... Sie sind stärker als die Weißen. Sie sind große Zauberer... Ganz Afrika hat seine Kraft aus dem Land dort bezogen... Sie versammeln sich in ihren Felshöhlen, dort schnitzen sie die Masken und lernen tanzen... Weil sie so rote Masken haben und weil sie tanzen können ... sind sie stärker als alle anderen Schwarzen...»

Von den Dogon erwartet die junge Nation, die viel Unbill ertragen und ihre Unabhängigkeit durchsetzen muß, den Kern ihres noch zu schaffenden Gefühls einer eigenen Identität. Wir haben uns gefragt: Wie sind die Dogon selber dem neuen Staat, der wirtschaftlichen Not, dem Druck der Islamisierung begegnet? Wie kann eine kleine Nation, die zum Symbol einer neuen Identität oder zum v lkerkundlich-historischen Relikt erklärt worden ist, die eigene Identität vor einer Diffusion bewahren?

Eine Veränderung der Ökonomie

Wie die Dörfer von Sanga und Umgebung auf die wirtschaftliche Notlage des Landes reagiert haben, war sofort zu sehen. In den meisten Zwiebelg rten waren jetzt tiefgrüne, dichtstehende Tabakpflanzen zu sehen. Anfang April sollten die Zwiebeln geerntet sein und die Pflanzgärten bis zum Beginn der Regenzeit im Juni trocken und brach daliegen¹. Tabak war stellenweise schon früher neben oder nach den Zwiebeln für den Eigenbedarf gepflanzt worden.

Der Preis für die Zwiebelkugeln ist trotz der allgemeinen Teuerung seit sechs Jahren gleich geblieben. Um den Bargeldbedarf für den Import unentbehrlicher Artikel zu decken, mußte Tabak angebaut, getrocknet und zum Export auf die Märkte gebracht werden. Da eine Vergr o erung der Anbaufläche nicht möglich war, müssen die Dogon etwa 8 Wochen länger auf den Pflanzungen arbeiten. Die «stille Zeit» der Landwirtschaft, die von Ende Februar bis zum Juni gedauert hatte, mußte verkürzt werden. Diese Zeit ist in Sanga der Ausbesserung der Wohnstätten und vor allem den Festlichkeiten gewidmet, deren Ritual im gemeinsamen Tanz, mit der Neuverteilung materieller Leistungen und Güter eine Erneuerung des Zusammenschlusses der Gesellschaft (Großfamilie, Dorf-, Stammesgemeinschaft) mit sich bringt. Die Zahl und Dauer der traditionellen Feste muß jetzt aus Zeitmangel eingeschränkt werden.

Es wäre anzunehmen, daß der Tabakbau, der nicht kollektiv wie der Getreidebau, sondern individuell wie die Zwiebelproduktion erfolgt, zur Erweiterung des nichtkollektiven Anteils der Wirtschaft und zur gr o eren  kono-

¹ Die traditionellen Getreidearten (mil., u. a.) werden in der Regenzeit gepflanzt und bald nach ihrem Ende geerntet.

136

mischen Unabhängigkeit des Individuums von der Gemeinschaft führt. Dies um so mehr, als dabei das Stampfen der Zwiebel, das Formen und Trocknen der Kugeln wegfällt, eine Arbeit, die aus technischen Gründen kollektiv vor sich gehen muß. Die wirtschaftliche Notlage, m. a. W. die Anpassung an die Realität, scheint auf eine Lockerung der Gruppe oder zumindest auf eine Verminderung der vereinenden Gruppenaktivitäten und damit auf eine Vereinzelung des Individuums hinzuzielen. Gegen diese Entwicklung wirken jedoch weitere Gegebenheiten. Das Wasser spielt im Mythos der Dogon als der Same Gottes eine große Rolle. Es ist ein Stoff, der mit dem Schöpfer verbindet, Fruchtbarkeit und Leben bringt. Das Wasser gehört jedermann, es wird bei rituellen Anlässen (Gründung der Familie) verteilt und getrunken.

Bereits für den Anbau von Zwiebeln, die wie der Tabak täglich begossen werden müssen, reichten die natürlichen Wasservorräte nicht aus. Die koloniale Verwaltung hatte seinerzeit Staudämme errichten lassen. Als man die Tabakpflanzungen anlegte, übernahmen die Dörfer selber die Wartung der alten und den Bau neuer Stauwerke. Dies machte ein neuartiges gemeinsames Planen und Arbeiten nötig, das nach dem alten Muster der kollektiven Arbeit organisiert wurde und – trotz der «europäischen» Technik – wegen der mythischen Bedeutung des Wassers die Funktion eines einigenden Rituals erhielt.

Die Ausbesserung oder die gründliche Erneuerung der Wohnstätten zur Gründung eines Haushaltes war ursprünglich eine Angelegenheit der Großfamilie gewesen, bei der alle Generationen, Männer, Frauen und Kinder, praktisch und rituell ihre bestimmte Rolle hatten. Vor 6 Jahren wurde diese Arbeit fast immer von kleineren Gruppen (das junge Paar, einige Freunde aus der gleichen Altersgruppe [tumo]) ausgeführt. Die Verkürzung der Zeit, in der keine dringenden landwirtschaftlichen Arbeiten zu leisten sind, führt dazu, daß die kollektive Bauarbeit mit der nachfolgenden Verteilung von Hirsebier allgemeiner wird, daß sich auch dieses einigende Ritual verstärkt.

Psychologische Bedürfnisse dürften mitbestimmend dafür gewesen sein, daß gerade der Anbau von Tabak als Ausweg aus der materiellen Notlage gewählt worden ist. In vieler Hinsicht müheloser wäre es gewesen, wenn mehr junge Dogon als Fremdarbeiter ausgewandert wären und ihren in den Plantagen und Industrien der Küstenländer erworbenen Lohn in die Dörfer geschickt hätten. Dies ist ein alter Brauch im Dogonland, der sich in ruhigen Zeiten ausweitet, in schweren Zeiten seltener wird.

Die wirtschaftliche Bedrohung, bzw. die von ihr ausgelöste Angst, verstärkt die identifikatorischen Bedürfnisse des Individuums, ruft einem besseren Zusammenhalt der Gruppe. Die scheinbar anachronistische Wiederbelebung der kollektiven Ritualisierung, auch und gerade

bei einer von der Tradition nicht vorgesehenen Aktivität, erleichtert Identifikationen und vermindert die Angst. Das Gruppen-Ich leistet, gestützt auf die Identifikation mit Angehö-

137

rigen der Gruppe, eine Anpassung an die Realität; es zeigt dadurch seine Autonomie.

Gruppen-Ich, Clangewissen und Identität

Mit *Gruppen-Ich* meinen wir eine Modifikation des «Ich» der Freudschen Metapsychologie. Die ausgebildete Ich-Struktur, die auch als ein Bündel dauerhaft etablierter Funktionen beschrieben werden kann, die gegenüber den anderen Strukturen (Es, Über-Ich) relativ autonom sind, scheint bei den Dogon typische Unterschiede zu den Menschen der westlichen Welt aufzuweisen².

Die Besonderheit des Gruppen-Ich besteht darin, daß seine Autonomie nur in einer ganz bestimmten Umwelt gewährleistet ist.

Der Begriff der Autonomie bezieht sich auf Funktionen des Ich³. Autonomen Ichfunktionen steht neutralisierte (sublimierte) Triebenergie (Libido oder Aggression) zur Verfügung, insofern als diese Energie nicht in Konflikten investiert ist, sondern ins Ich Einlaß findet und dort zur Befriedigung führen kann. Verdrängte oder anders vom Ich abgewehrte Triebregungen können nicht neutralisiert werden.

Ein Beispiel: Aggressive Triebregungen können durch das Kollektiv, die Gruppe gebunden werden. Diese Beobachtung ist so beschreibbar, daß die Einzelperson ihren aggressiven Wunsch nicht befriedigt, sondern die aggressive Energie (Destrudo) neutralisiert, was durch die Teilnahme an einem Ritual geschehen kann, bei dem die Person sich mit dem Kollektiv (oder einzelnen Teilnehmern) identifiziert. Das heißt, die Aggression wird dem Konflikt entzogen und anderen Zwecken (z. B. der zielgehemmten Befriedigung, der Verwerfung) zugänglich gemacht. Man kann in diesem Fall sagen, daß die Person ein gegenüber dieser aggressiven Regung autonom funktionierendes Gruppen-Ich hat.

Man könnte diese Verhältnisse auch so formulieren, daß die Person ein nicht-autonomes Ich hat, das mit dieser Aggression nicht fertig wird, und das nur dann «neutralisieren kann», also wie ein autonomes Ich funktioniert,

² Dies ist der theoretische Niederschlag klinischer Beobachtungen, die wir bei den Dogon [1a, 2, 3] und anderen Afrikanern gemacht haben; wir haben versucht, die Entstehung eines Gruppen-Ich zu rekonstruieren [3].

³ HARTMANN unterscheidet primär-autonome Ich-Funktionen, die dem Ich nach einer Zeit der Reifung zukommen, und sekundär-autonome, die dem Ich erst nach einem Prozeß der Umformung (Neutralisierung) ihrer Energie zur Verfügung stehen. Nach ihrer Herkunft primär oder sekundär autonome Ich-Funktionen sind beim Erwachsenen

kaum sicher unterscheidbar; eine getrennte Betrachtung der beiden ist für unsere Überlegungen jedenfalls nicht relevant.

138

wenn eine andere Ich-Funktion (die Identifikation mit dem Kollektiv im Ritual) abgelaufen ist. Wir halten uns an die erste der beiden Formulierungen, bei der Vorgänge zwischen psychischen Strukturen (Gruppen-Ich, Es) und Repräsentanzen (Objekte, Außenwelt) beschrieben werden. Die zweite Version würde die Schilderung intrastruktureller Vorgänge, innerhalb des Ich (der Einfluß einer Ich-Funktion auf eine andere) nötig machen.

Ein zum Teil an andere Personen (an die Gesellschaft) delegiertes Über-Ich von Afrikanern haben wir, in Anlehnung an Freuds Ausdruck «Tabu-Gewissen», *Clan-Gewissen*⁴ genannt [4, 5, 6, 1a] Wo es zu beobachten ist, hat sich das Individuum in den für die Ausbildung des Über-Ich entscheidenden Lebensjahren und Objektbeziehungen als Mitglied einer organisierten Gruppe entwickelt, die größer ist als die Elementarfamilie. Ideale, Regeln und Verbote, die bei uns verinnerlicht sind, sind bei Trägern des Clan-Gewissens nur innerhalb einer Gemeinschaft wirksam. Die Leitung des Verhaltens geschieht dabei durch Angst, Scham, durch Identifikation oder verschiedene Formen der Abhängigkeit, weniger durch Straferwartung oder Schuldgefühle. Den Begriff der *Identität* haben wir in früheren Arbeiten nicht verwendet. Wir brauchen ihn etwa so, wie ERIKSON [7, 8] ihn eingeführt hat. Das individuelle Identitätsgefühl bezieht seine Stärke – so meinen wir – aus der Wahrnehmung, daß die Person dem Ideal-Selbst [9] entspricht, daß ihr Ich mit den gestellten Ansprüchen fertig wird, und daß die Inhalte der Ideale und die Leistungen des Ich dem in der Sozietät geübten und erwünschten in bestimmter Weise entsprechen.

Wir fassen aus unseren früheren Schriften zusammen: Das Körper-Ich der Dogon, das zeitlebens die in der oralen Phase ausgebildete und später hoch ausdifferenzierte Fähigkeit zur empathischen Wahrnehmung beibehält, bildet die Grundlage der großen sekundären Autonomie ihres Ich, sofern dieses in der gemeinsamen Ausübung bestimmter Aktivitäten mittels einer Identifikation mit anderen ähnlich konstituierten Personen kommunizieren kann. Der Tanz und die gemeinsame rhythmisch ausgeführte Arbeit verstärken nicht nur den Zusammenhalt der Gemeinschaft, sondern gewährleisten auch ein besseres Funktionieren der Einzelperson. Das Verteilen materieller Güter, z. B. das gemeinsame Trinken von Bier nach einer Gemeinschaftsarbeit oder bei einem Fest, hat analoge Bedeutung für reife «orale» Ichfunktionen. Die Wahrnehmung der vom Mythos, von der Geschichte und vom profanen Leben der Dogon mitgestalteten Landschaft, die Gestalt und

⁴ Clan ist in seiner allgemeinen, nicht in der engeren ethnologischen Bedeutung gemeint, und anstatt Gewissen hieße es besser Über-Ich, da das Clan-Gewissen wie dieses Bewußtes und Unbewußtes erfaßt. Doch hat sich der Ausdruck inzwischen eingebürgert.

139

die ungestörte Funktion des vom gründenden Vorfahren gegründeten Dorfes, das von den vergangenen Generationen erbaut und von den heutigen jährlich ausgebessert wird, verstärkt das Identitätsgefühl der Einzelperson, wobei wieder die Einhaltung bestimmter vom Mythos abgeleiteter Regeln unerläßlich ist.

Wenn z. B. eine menstruierende Frau ins Dorf kommt, wird dieses unrein, einer Purifikation bedürftig, und diese Verletzung einer Regel widerspricht den Erwartungen der Alten, die sich für die Einhaltung der Regel einsetzen. Die Identifikation mit den Alten ist bei der Beachtung der Regel wichtiger und wirksamer als der aus dem Inhalt des Mythos zu erratende Schrecken des Mannes vor der Menstruation der Frau ⁵.

Das Identitätsgefühl, das also durch die ungestörte Wahrnehmung des «gut gebauten und gut funktionierenden» Dorfes verstärkt wird, und das sich durch die ritualisierte Aktivität der gemeinsamen Arbeit an den Häusern bestätigt, gewährleistet ein stabiles Selbstgefühl des einzelnen und der Gemeinschaft.

Das Gruppen-Ich ist durch seine Bereitschaft charakterisiert, ganz bestimmte identifikatorische Beziehungen herzustellen, unter denen die Identifikation mit der hierarchisch organisierten Väter-Brüder-Reihe und die «horizontale» mit der Altersklasse (*tumo*) die wichtigsten sind. Personen der Umwelt, die diese Identifikationen zulassen, und Gelegenheiten, solche immer neu herzustellen und die eine Identifikationsform gegen die andere auszutauschen, sind die wichtigsten Vorbedingungen für das autonome Funktionieren des einzelnen und für das Zusammenspiel der Gesellschaft. Soweit bei den Identifikationen nicht Personen, sondern überlieferte Wertsysteme eine Rolle spielen, wird das Clangewissen angesprochen. Gerade der Einklang mit den Alten, welche die Träger der Tradition sind, hat eine Über-Ich-Bedeutung. Als Folgen eines Konfliktes mit den Alten treten depressive Gefühle der Vereinsamung und Angst auf (analog zum Schuldgefühl der Europäer).

Die Islamisierung

Wie hat sich die fortschreitende Islamisierung in Sanga ausgewirkt? Muß nicht die Islamisierung, welche der Tradition in vieler Hinsicht entgegenwirkt, zu einem teilweisen Versagen der Einzelpersonen ⁶ und der Sozietät führen?

⁵ Die «Kastrationsangst» der heutigen Dogon wird in der Regel durch andere Symbole ausgedrückt und nimmt die Form einer Angst an, «daß die Frau einen verlassen wird».

⁶ Die Rolle, die der Islam in den Lebensschicksalen einzelner Personen gespielt hat, wurde in mehreren psychoanalytischen Gesprächen deutlich (*Jamalu, Apurali, Duro, Diamagundo, Ogobara*). [Allgemeinere psychologische Überlegungen zur Islamisierung finden sich in 1a, Seite 494.]

140

Das Aussehen des Dorfes Sanga hat sich durch den Einfluß des Islams verändert. In der Talsenke zwischen den beiden Ogol steht heute eine große, im Stil und mit der Bautechnik der Dogon errichtete Moschee, die sich harmonisch in die menschengestaltete Landschaft einfügt. 1960 gab es keine Moschee und keinen muselmanischen Betplatz in Sanga. Die Moschee schließt sich direkt an das überbaute Areal des Dorfes Ogolna an. Sie setzt das Südende des Dorfes in das früher nicht überbaute Terrain fort und ist vom Rand des Dorfes nur wenige Meter entfernt. Die Moschee steht neben dem Haus des islamisierten Dorfchefs *Ogobara*, der schon früher gelegentlich reisende Marabus beherbergte. Wichtigen Besuchern aus der Stadt bietet sie einen vertrauten Anblick; sie würdigen sich, zum Vorteil der Dorfbewohner, im Dorf wohlfühlen. Die Dogon, Muselmanen und Heiden, sind stolz auf den Bau: Einer sagte: «Das Pferd dort gehört dem Marabu. Es grasst immer zwischen den beiden Dorfteilen. Es ist wie in alter Zeit, als die Chefs zum Zeichen für die Macht und Unabhängigkeit von Sanga stets ein Ro  vor ihrem Haus grasen ließen.»

Die Alten hatten den Fortschrittlern den Bauplatz für die Moschee zugewiesen, der Binupriester hatte zugestimmt. Nach einiger Zeit mußten, oder durften sich die jungen Leute wieder an den Rat der Alten wenden. Zuerst war geplant, gewesen, die Moschee «en dur» zu bauen. Dazu wäre die finanzielle Unterstützung der Verwaltung, die Zuziehung eines fremden Baumeisters und die Leistung einer Arbeit (Behauen der Bausteine) nötig gewesen, die als «investissement de l'effort humain» dem Muster der unbezahlten kolonialen Zwangsarbeit folgt und auch ohne das gemeinsame Trinken von Hirsebieer zu Ende geht. Die Verwaltung ließ mit ihrer Unterstützung auf sich warten. Die Islamisierten begannen ihre hilflose Abhängigkeit zu spüren, gerade dort wo sie aktiv und fortschrittlich sein wollten. In dieser belastenden Situation wußten die Alten Rat. Sie empfahlen, den Bau, unabhängig von der Administration, in der herkömmlichen Bauweise und nach dem Brauch der Dogon zu errichten. Die Zuziehung eines fremden Baumeisters und das Behauen der Steine wurden unnötig, die Kosten reduzierten sich auf die Spende des Hirsebieers. Alle jungen Leute aus dem Dorf, nicht bloß die wenigen Muselmanen, nahmen an der Arbeit teil, denn niemand wollte sich aus dem kommunikativen Ritual ausschließen. Die Frauen und

Mädchen brachten das Wasser für die Befeuchtung der Lehmziegel. Die tatenlose Abhängigkeit machte dem Gefühl einer aktiven Unabhängigkeit Platz.

Es braucht eine Erklärung, warum sich der Rat der Alten, als Hüter der Tradition, dem Bau der Moschee nicht widersetzte, also scheinbar gegen die eigenen Interessen handelte. Für Würdenträger mit einer analorganisierten Ichstruktur wäre ein hartnäckiges Festhalten an den eigenen Vorstellungen und ein Durchsetzen der eigenen Meinung das gegebene Verhalten gewesen. Die orale Organisation des Gruppen-Ich ist auf wechselseitige Identifikatio-

141

nen angewiesen. Den Alten ist es wichtig, gefragt zu werden. Das Trinken nach der Arbeit, die gemeinsame Arbeit der Dorfbewohner und nicht zuletzt die Erweiterung, das vermehrte Ansehen und verschönerte Aussehen ihres Dorfes geben ihnen ein gutes Selbstgefühl, sind für ihr inneres Gleichgewicht vonnöten. Ein älterer Mann sagte dazu: «Weil sie uns gefragt haben, konnten wir sie nicht zurückweisen. Einige Leute im Dorf machen den Salaam und brauchen eine Moschee. Es sind mehr als zur Zeit der Franzosen, aber nicht sehr viele. Die Verwaltung hat nichts unternommen. Sie wollte unser Dorf nicht fördern. Die jungen Leute hätten fortgehen müssen, um woanders zu beten. Unsere Vorfahren wollen aber, dass die Dörfer dort bleiben, wo der Altar des Lébé steht. Die jungen Leute sind nötig, um Kinder zu zeugen und um die Pflanzungen zu besorgen. Jetzt können sie dableiben, denn es ist eine schöne Moschee. Auch der Marabu bleibt. Er ist ein weiser Mann.»

Auf dem Platz von Ogoana tanzten zum muselmanischen Opferfest junge Burschen und eine Gruppe von Mädchen und Frauen, in festlicher Kleidung, viele mit einem oder dem anderen muselmanischen Kleidungsstück angetan. Die Musik glich den Tanztrommeln der Dogon, hielt aber keine gute Disziplin. Ringsum und auf den erhöhten Plätzen und Felsen standen heidnische Dorfbewohner, die gekommen waren um zuzusehen. Die Stimmung war fröhlich, aber nicht feierlich. Doch der Tanz kam nicht in Gang. Ein Gehilfe des Marabu versuchte aneifernde Sprüche, frei nach dem Koran, mit der Musik zu intonieren und dazwischen die Feiernden zum Tanz anzuspornen. Kaum hatte sich eine Reihe von Mädchen in den Rhythmus eingefügt, fiel sie, durch irgend eine leichte Störung, eine Ungeschicklichkeit der Trommler, einen Scherz, den jemand herüberrief, aus dem Tanz. Man blieb verlegen stehen und löste die Reihe auf, als ob man nie die Absicht gehabt hätte mitzumachen. «Ja», sagte eine Alte, «sie haben schöne Tüchlein an, aber sie tanzen schlecht. Das Tamtam kann sie nicht in Bewegung bringen.»

Viele Momente mögen mitgewirkt haben, daß der Tanz mißglückte. Sicher ist, daß das verbale Anfeuern als Mittler zwischen Musik und Tanzenden nicht die gleiche Wirkung ausübt, wie es die «Vortänzer» bei den Maskentänzen tun. Diese, oft ältere Männer, übernehmen den Rhythmus als

erste; die anderen tanzenden Männer identifizieren sich im Sinne der empathischen Wahrnehmung mit ihrer Geste und wiederholen sie modifiziert, als Gruppenphänomen. Die Gruppe der Frauen und Mädchen folgt dem motorisch gedämpften Tanz der alten Frauen und bildet die retardierte Gegenbewegung zum Tanz der Masken.

Die Tänze der Dogon stehen unter dem Zeichen der Umsetzung: «Tamtam – Tanzrhythmus des Vort nzers – empathische Identifikation der tanzenden Gruppen.» Ein Vorgang nach der Formel: «Tamtam – Verbalisierung – rhythmische Belebung der Bewegung» führt nicht zum Tanz.

Das Dogonkind, das bis ins dritte Lebensjahr von der Mutter getragen

142

wird, bei der Arbeit oder auch beim Tanz, übernimmt die Bewegung, die zur verbindenden kinästhetischen Befriedigung führt, von ihr. Später ersetzt der Vort nzer als Mittler zwischen Rhythmus der Musik und Eigenbewegung die Mutter. Er hat mit seinen Kameraden der Maskengesellschaft gelernt, Rhythmus in Bewegung umzusetzen. Für diesen Lernvorgang sind Verbalisierungen der mythischen und rituellen Bedeutung des Tanzes nötig. Erst durch die Verinnerlichung der Lehre erwirbt der Vort nzer die Fähigkeit, den Tanz in Gang zu bringen. Die einfachen Leute können ihre kinästhetisch-kommunikativen und identifikatorischen Bedürfnisse durch die aus der oralen Entwicklungsphase ins reife Ich aufgenommene Mitbewegung erfüllen; ihr großes und allgemeines Tanztalent gehört mit zu den reifen, «oral» organisierten Ich-Qualitäten. Die Umsetzung akustischer Reize in Bewegung entspricht einer anderen, bei den Dogon viel weniger ausgebildeten Entwicklungsphase des Ich. Der Umstand, daß die verbale Aneiferung zum Tanz störend wirkt, könnte mit der Tatsache in Verbindung gebracht werden, daß das Dogonkind in der Zeit, in der es auf dem Rücken der Mutter getragen und gewiegt wird, nie mit Worten angesprochen oder gar angeeifert wird.

Die Verbeugungen des muselmanischen Gebetszeremoniells haben für die Dogon immerhin etwas von der Gemeinsamkeit des Tanzes; ihr Sprachgebrauch bezeichnet die neue Konfession als «Salaam-Machen».

Der Islam hat als «re-ligio» eine sozial verbindende Funktion, wenn ein Dogon in die islamische Fremde zieht oder wenn der Islam in seinem Dorf um sich greift. Das muselmanische Fest, bei dem Ort und Musik der Dogontradition folgten, der Vort nzer als Mittler aber fehlte, eignete sich nicht für bestimmte Leistungen des Gruppen-Ich, die für die sublimierte Befriedigung bestimmter Wünsche aus der oralen Entwicklungsphase der Libido unerl blich sind.

Ob es zu einer weiteren Islamisierung der Dogon im Sinne der «acculturation» kommen wird, wissen wir nicht. Aus den psychologischen Überlegungen geht hervor, daß die Islamisierung bei zahlreichen Personen aus dem Dogonvolk entweder zu einer Verarmung an bestimmten

Befriedigungen und zu bestimmten Minderungen der Leistungsfähigkeit des Ich führen würde, oder daß der Islam noch weitere Modifikationen durchmachen müßte, wenn er von den Dogon ohne diese Nachteile übernommen werden sollte. Eine 1960 gemachte Beobachtung in einem Dogondorf, in dem die traditionellen Tänze seit Jahren aufgehört hatten (1a, S. 419), und die eben mitgeteilte Beobachtung in Sanga lassen uns vermuten, daß die Dogon trotz ihrer praktischen und theoretischen Toleranz dem Islam gegenüber eine Islamisierung nicht ohne Beeinträchtigung ihrer differenzierten erworbenen psychischen Strukturen ertragen würden.

143

Acculturation und Identität

Mit der teilweisen Veränderung der wirtschaftlichen Produktion und der fortschreitenden Islamisierung haben wir zwei von den zahlreichen Phänomenen beschrieben, deren Gesamtheit man «acculturation» nennt. Die Einstellung der Dogon zum neuen Staat ist nicht anders als seinerzeit zur Kolonialmacht: Als Volk wirtschaftlich recht unabhängig und nur sich selbst verantwortlich anerkennen sie, daß sie nach außen hin der Verwaltung, die allein sie als Ausdruck der Staatsmacht ansehen, manches verdanken und manches schulden. Sie urteilen über den Staat wie über eine nicht unbeliebte und jedenfalls unvermeidliche Besetzungsmacht; sie vergleichen seine Politik und seine Leistungen nicht mit den eigenen Meinungen und Leistungen, sondern mit denen seiner Vorgänger.

Die Einzelperson bezieht das Gefühl der Identität aus der Wahrnehmung, daß zwei Funktionskreise nicht gestört sind: Das Funktionieren als Gesamtperson in der menschlichen und materiellen Umwelt und das Funktionieren des Ich, dessen Autonomie zureichen muß, um ein genügendes Maß an Triebbefriedigungen, einen gewissen Einklang mit den Idealen und inneren Forderungen (Über-Ich) und eine konstante und sichere Bewältigung der aus der Außenwelt kommenden Reize und Ansprüche (Realitätsprinzip) zu gewährleisten. Mit anderen Worten, die Selbstbesetzungen müssen mit den sozialen Rollen übereinstimmen und die konfliktfreien Aktivitäten des Ich müssen einen Ausgleich zwischen der Besetzung der Objektrepräsentanzen und jener der Selbstrepräsentanzen herstellen. Die Identität eines Volkes oder einer anderen Gruppe ist nicht einfach eine Summierung der Identität gleichen Inhalts der Mitglieder dieser Gruppe, sondern sie verstärkt sich vor allem dann, wenn die Einzelpersonen eine gute Fähigkeit haben, sich mit anderen Mitgliedern der Gruppe zu identifizieren, wobei allerdings nicht die Identifikation mit der Gesamtperson gemeint ist, sondern die Identifikation mit sozial relevanten Tendenzen und Aktivitäten genügt. Die Dogongesellschaft hat eine so starke Identität, daß Änderungen ihrer Lebensbedingungen und neue Formen wichtiger sozialer Aktivitäten

(Wirtschaft, Religion) am Gefühl der Identität nichts ändern. Mit andern Worten die «acculturation» hat bei den Dogon von Sanga als Gruppe bisher zu keiner Identitätskrise geführt.

Katamnese von Einzelpersonen

Unsere ehemaligen Exploranden in Sanga begr u ten uns wie Freunde, die lange, wenn auch nicht allzu lange, in der Fremde gewesen waren. Ein jeder begann zu erzählen, was er inzwischen erlebt hatte. Wenn die erste Unterredung nicht ausreichte, wurde ein weiterer Besuch, in ihrem Haus oder im

144

Gästehaus, vorgeschlagen, ohne daß wir darauf drängen mußten. So war die Katamnese leicht zu erheben. Natürlich mußten wir auch von uns erzählen. Keiner der Dogon unterließ es, an eine Erfahrung anzuknüpfen, die wir gemeinsam gemacht hatten, und deren Erwähnung uns angenehm sein mußte. Etwas sonderbar mutete es uns an, daß den Dogon die verflossene Zeit viel kürzer erschien als uns. Sie wollten kaum glauben, daß unsere Abreise wirklich schon sechs Jahre zurücklag. Nur der älteste unserer Partner, *Diamagundo*, sagte lächelnd, es sei gut, daß wir unseren Besuch nicht noch länger hinausgeschoben hätten; er komme jetzt allmählich in das Alter, in dem die Dogon zu sterben pflegen. Aber auch er hatte eine genauere und lebendigere Erinnerung an alles, was während unseres Aufenthaltes vorgegangen war, und an den Inhalt unserer Gespräche als wir.

Ein anderes Verhältnis zur Zeit und eine geringe Tendenz, Erlebnisse zu verdrängen, können als allgemeine Gründe für das auffallend gute Erinnerungsvermögen der Dogon-Exploranden angesehen werden. Sie hatten wohl noch weitere, besondere Gründe, sich an unseren ersten Aufenthalt zu erinnern. Erstens hatten wir den Gesprächspartnern ihre  bertragungswiderst nde möglichst vollständig gedeutet, was eine vorwiegend positiv getönte Erinnerung an unsere Beziehung begünstigte, und wir hatten getrachtet, den Dorfbewohnern gegenüber keine Taktfehler zu begehen, welche die Freundschaft hätten stören können. Zweitens mag ihr Leben im ganzen ärmer an Reizen und eindrücklichen Ereignissen gewesen sein als das unsere, die Überlastung des Gedächtnisses geringer. Schließlich ist ihr Bedürfnis und ihre Fähigkeit, sich mit uns zu identifizieren, sofort wieder in Aktion getreten, so daß die «gemeinsame Erinnerung» nicht nur einem Versuch des Wiederankn pfens, sondern bereits einer Befriedigung entsprach.

Apurali [1a, S. 257] besuche ich in seinem Hof. Er hat schon gehört, daß wir da sind, und hat auf den Besuch gewartet. Das entspricht seiner Gewohnheit, nicht ins Gästehaus zu gehen. Zu den Gesprächen war ich immer in seinen Hof gekommen. Nach einer freundlichen Begr u ung sagt er: «Ihre Meinung war die richtige. Meine Magenschmerzen sind nur vom  rger gekommen, den ich

hinunterschlucken mußte. Seit Sie mir das gesagt haben, habe ich immer gehandelt und nie geschwiegen, wenn ich zornig war, und habe nie mehr Schmerzen gehabt. Nur einmal konnte ich nichts sagen, weil ich Streit mit dem Dorfcchef hatte. Da habe ich Schmerzen bekommen und zwei der Tabletten genommen, die Sie mir dagelassen haben. Dadurch war der Schmerz sofort geheilt. Die übrigen Tabletten habe ich noch; wenn ich wieder in diese Lage kommen sollte, und Sie nicht da sind, um die Sache zu besprechen.»

Natürlich bin ich erfreut über diesen therapeutischen Erfolg und über sein Anknüpfen an einem wesentlichen Teil unserer Gespräche. Dann zeigt er mir die eine Tochter, die 1960 dreijährig war. Ich spürte, daß ich auf seine

145

identifikatorisch-evozierende Geste eingehen, also wie ein Dogon reagieren muß. Ich zeige, wie groß die Tochter damals gewesen ist. Darauf erklärt er meiner Frau, wohl um sie in unsere frühere Beziehung, an der sie nicht teilhatte, einzubeziehen, wie die Kleine unsere Gespräche jeweils gestört hat. Darauf erzählt er von den Schicksalen seiner Familie. Als ob sie wüßte, wovon er spricht, kommt seine Frau aus der Hütte und begrüßt uns. *Apurali* erklärt: «Sie wird nicht fortgehen, sie denkt nicht daran. Ihren Kindern geht es ja gut hier. Ihr Dorf ist unten in Gondo. Ich begleite sie, wenn sie ihre Brüder besucht.» Als eine Pause in seinen Mitteilungen eintritt, fällt mir auf, daß er nichts von seinen materiellen Lebensumständen gesagt hat, die ihm seinerzeit sehr wichtig waren. Ich bemerke: «Damals haben Sie einen großen Schafbock gemästet, um ihn zu verkaufen. Dort hatte er seinen Freßplatz.» Darauf erzählt *Apurali*, wie sich seine Pflanzungen und Geschäfte entwickelt haben. Einen Kompagnon habe er nicht mehr. Hingegen bespreche er seine Geschäfte jetzt gewöhnlich mit einem Alten, der für ihn die Bedeutung eines großen Bruders hat.

Die Identifikation als positive Beziehungsform schließt die Bildung einer differenzierten Objektrepräsentanz nicht aus. Ich bin für *Apurali* nicht irgendeiner, sondern gleichzeitig sein Therapeut und einer, mit dem er gemeinsame Erinnerungen hat. Dies kann auch bei uns zu bleibender Freundschaft führen. Die «Objekt Konstanz» *Apuralis* ist groß, wenn man nach seinem Lebenslauf und dem Schicksal seiner Beziehung zu mir urteilt. Das scheint auch bei den andern Gesprächspartnern der Fall zu sein. Präobjektale, identifikatorische Beziehungen sollen aber nach unseren psychologischen Erfahrungen in Europa nur zu einer geringen Konstanz der Objektbeziehungen führen.

Die Neutralisierung objektgerichteter Triebwünsche etabliert bei den Dogon konfliktfreie Ichfunktionen. Dies ermöglicht eine der Konstanz entsprechende Beziehung zu den Objekten. Ein Verlust des Objekts wird als wenig frustrierend empfunden; es kann durch ein anderes ersetzt

werden. Dazu stimmt, daß *Apurali* (ebenso wie unsere anderen Gesprächspartner) auf unsere damalige Abreise nicht zurückgekommen ist, und daß er, wie die anderen, im Hinblick auf unsere bevorstehende neuerliche Trennung, versuchte, uns (symbolisch) zu ersetzen, etwas von uns zu verlangen, wobei die dabei merkbaren Wünsche wenig heftig waren. Ein auf diese Weise besetztes Objekt möchte man mit anderen Personen teilen, was bei unserem Wiedersehen (seine und meine Frau) zum Ausdruck kam. Sobald der eine der identifikatorischen Partner etwas hinzufügt, kann auch der andere etwas hinzufügen.

Die orale Ausformung des Ich, seine Fähigkeit, Emotionen in kleinen Quanten zuzulassen und sofort zu äußern, und sich so Befriedigungen zu holen, waren deutlich zu spüren. Solange mein Verhalten, als das für die Identifikationsw nsche *Apuralis* «richtige», unsere Beziehung spannungsarm

146

erhielt, war sein Gruppen-Ich funktionstüchtig, die Objekt Konstanz, kenntlich an der unmittelbaren Fortsetzung unserer Beziehung, groß, die Befriedigung am Wiedersehen nicht durch die Erfahrung oder die Erwartung einer Trennung gestört.

Natürlich könnten wir aus dieser Unterredung allein nie darauf schließen, wie wir es aus der Gesamtheit unserer Beobachtung getan haben, daß die Dogon oft eine erhebliche Objekt Konstanz in ihren identifikatorischen, also pr dipalen Beziehungsformen, erreichen, solange die orale Ausformung eines sekundär autonomen Ich-Anteils nicht gestört wird. Eine allzu ausschließliche Objektzentrierung im ödipalen Konflikt beeinträchtigt die Möglichkeit, solche störungsfreie identifikatorische Beziehungen aufrechtzuerhalten. Eine den reifen oralen Ich-Qualitäten ad quate Umgebung kann das Gruppen-Ich des Erwachsenen funktionstüchtig erhalten, auch wenn es nicht für alle zwischenmenschlichen Möglichkeiten suffizient ist. Eine andere menschliche Umwelt, mit weniger identifikatorischen Möglichkeiten, allein schon die Fremdheit eines Partners, erzwingt regressive Identifikationsformen (wie die Patron-Beziehung) oder erregt Angst.

In den wichtigsten Zügen verlief das Wiedersehen mit *Abinu* und mit *Diamagundo*  hnlich: sofort war wieder die alte Freundschaft da, das Gespräch ging weiter, als ob wir nicht lange fort gewesen wären.

Abinu [1a, S. 187] zieht bald, wie er es seinerzeit getan hat, andere Personen mit ins Gespräch, insbesondere den Dorfchef von Bongo, mit dem er noch immer eng befreundet ist und mit dem er die Mußestunden im Tunnel verplaudert. Er spricht zuerst von unserer Hilfe für das Dorf beim Brand von Bongo. Als ich sage, daß die armen Opfer dennoch gestorben sind, weist er darauf hin, wie ihre Angehörigen es den Leuten von Bongo gar nie übelgenommen hätten, daß sie hier verbrannten, weil man – eben nicht die Leute von Bongo, sondern der weiße Doktor – sie so

aufopfernd gepflegt hätte. Als ich darauf hinweise, daß die Dorfbewohner sich damals alle sehr aktiv an der Fürsorge für die Verunfallten beteiligt hätten, kommt *Abinu*, wie seinerzeit, auf die Gendarmen zu sprechen. Er wiederholt seine vor sechs Jahren geäußerte projektive Befürchtung, daß die Leute von Bongo der absichtlichen Tötung jener harmlosen Festgäste bezichtigt worden wären, wenn nicht der weiße Doktor für das Dorf eingestanden wäre. An dieser Geschichte entspricht einiges nicht der äußeren Wirklichkeit: Weder hatten die Nachbarn von Yenima, noch die Gendarmen, noch irgendwer die Bongoleute, und schon gar nicht *Abinu* bezichtigt, noch wurde ich von irgend jemand außerhalb des Dorfes befragt, noch auch wurde meine bescheidene Hilfe von irgend jemandem außer den unmittelbar Beteiligten beachtet. Aber *Abinu* braucht den durch Projektion geschaffenen gemeinsamen Gegner, gegen den ich ihn wie ein großer Bruder verteidigt hatte, um seine identifikatorische Übertragung in allen Einzelheiten dem ehemaligen Muster folgend wiederherzustellen.

147

Folgerichtig kommt er darauf zu sprechen, daß er einen älteren Bruder vermisse. Dann wendet er sich an den Chef, übersetzt ihm alles, und *Abinu* fühlt sich mit diesen beiden älteren Brüdern (dem Chef und mir) sehr wohl.

Die Vater-Bruder-Identifikation, bei der ich der ältere Bruder für ihn bin, hält bis zur Verteilung der Abschiedsgeschenke vor. *Abinu* dankt für das Zeltblatt und die Medikamente, ist zufrieden und ein wenig traurig. Es scheint, daß er sich vom wiedergefundenen weißen großen Bruder ohne Gefühle der Frustration oder des Hasses trennen wird. Als er am letzten Tag unseres Aufenthaltes im Gästehaus erscheint, bringt er plötzlich vor, der Chef von Bongo wünsche von mir ein Stück Zeltblatt, Medikamente: genau was *Abinu* von mir erhalten hat. Ich solle ihm die Sachen beim nächsten Besuch in Sanga mitbringen, er lasse mir sagen, ganz Bongo, das er vertrete, sei mir Freund. Der Chef steht recht unbeteiligt daneben und nickt mir zu, als ich erkläre, daß wir nur für unsere ehemaligen Gesprächspartner Geschenke mitgebracht hätten. Für uns seien eben diese die Vertreter ihres Dorfes.

Vier Wochen nach unserer Rückkehr erhalte ich einen Brief in *Abinus* Handschrift, der nochmals die gleichen Wünsche nach Geschenken vorbringt und keine Unterschrift trägt. Aus einer Einzelheit ist zu erraten, daß *Abinu* den Brief im Namen seines Freundes geschrieben hat.

Was war passiert? Die identifikatorische Beziehung, die schon während der Gespräche, wegen einer allzu großen Objektzentrierung auf mich und der damit auftauchenden Gefahr eines  dipal organisierten Rivalit tskonflikts mit mir, oft auf eine Gruppe verteilt und so zu einer Gruppenidentifikation innerhalb der hierarchischen Väter-Brüder-Ordnung erweitert werden mußte, wurde nun genau in gleicher Weise erweitert. Die Regression des Ich, die in einer

Patronbeziehung liegt (gib mir, und nur mir allein, ich bin von dir abhängig), war durch die Emotion meines Wiederkommens, durch die von den Geschenken ausgelöste Gier und durch die Frustration der neuerlich drohenden Abreise in Gang gekommen. Das Ich hatte sich flexibel diesen archaischeren Wünschen zur Verfügung gestellt, dabei aber seine Gruppen-Ich-Qualitäten nicht verloren. Identifiziert mit dem Chef und für ihn konnte Abinu, statt mich behalten zu wollen, von mir gierig verlangen, mußte mir wegen einer etwaigen Versagung nicht böse sein, seine Triebw nsche aber auch nicht verdrängen. Der Austausch seiner freundschaftlichen Mitteilungen und der Abschied konnte ohne störende Enttäuschung und ohne Rückzug der positiven Besetzung von mir als «gutem» Objekt erfolgen. Nach meiner Abreise hat Abinu anscheinend seine Ich-Regression bis zur Patron-Beziehung nicht vollständig verhindern können, so daß er sich als Schreiber des Briefes mit der Tendenz des von ihm selber induzierten Briefinitianten identifizierte. Nicht er selber, und nicht der Chef, sondern die Gruppe erlebte mich als «Patron». *Diamagundo* [1a, S. 339] hat zu mir die gleiche freundliche und brüder-

148

liche Einstellung wie ehemals. Er freut sich sehr über unser Kommen, erzählt von den Schicksalen der kleinen Großfamilie, der er vorsteht, erwähnt heitere und ernste Themen unserer ehemaligen Gespräche und berichtet über das geistige Leben im Dorf. Dabei achtet er sorgfältig darauf, mir zuerst über alle zu berichten, die ich selber gekannt hatte, hilft meiner Erinnerung nach, wo er glaubt, es müsse mir schwerfallen wieder anzuknüpfen. Auf den Islam kommt er selber zu sprechen.

Als ich ihm und Abinu die Medikamente geben will, kommt er mit in das Haus seines Neffen. Aufmerksam und geschwind lernt er meine Anweisungen auswendig und veranlaßt mich, beim nächsten Besuch alles nochmals zu überprüfen. Mit sanfter Insistenz zwingt er *Abinu*, dem es mehr um den Besitz der Medikamente als um die Gebrauchsanweisung geht, gut aufzumerken. Auch *Diamagundo* kommt zu einem Abschiedsbesuch ins Gästehaus. Er ist zufrieden, uns wiedergesehen zu haben, und äußert den Wunsch, wir möchten nicht allzu spät wiederkehren, damit er unseren nächsten Besuch noch erlebe. Er ist ausgeglichener Stimmung, jedenfalls nicht traurig. Beiläufig bemerkt er, gerade vor dem Abschied, ohne großen Affekt, etwa wie man eine pikante Geschichte über einen Bekannten erzählt, *Abinu* habe eines der Medikamente, das er mit *Diamagundo* hätte teilen sollen, verloren, wie er sage. Das sei nicht wahr. *Abinu* habe es für sich behalten, es versteckt, ihm, seinem Onkel, seinen Anteil gestohlen und auch noch gelogen. Das sei so seine Art. Ich wisse das ja.

Ich erinnere mich an die Geschichte, die *Abinu* seinerzeit erzählt hatte, daß sein älterer Bruder einst aus der Kasse der Dorfgemeinde, die *Abinu* damals zu verwalten hatte, heimlich Geld

entnahm. Abinu war in den Verdacht der Veruntreuung geraten. Schon in der Schule war er einem ähnlichen Verdacht ausgesetzt gewesen. Jetzt ist es unklar, welchen Anlaß für die Verdächtigung er seinem Onkel *Diamagundo* gegeben hat. Sicher ist, daß dieser sich mit dem Aussprechen der Verdächtigung zwei Konflikte ersparen kann. Erstens gibt er seiner Rivalität mit Abinu in bezug auf meine Gunst Ausdruck. Zweitens kann er sein eigenes Gefühl, er wolle mir etwas rauben – um etwas von mir «zu haben», jetzt, wo ich ihn verlasse – projektiv abwehren. Ich biete ihm an, ihm seinen Anteil an den unterschlagenen Medikamenten zu ersetzen. Dieses Anerbieten weist er zurück. Es sei nicht nötig. Das sei ein Medikament für Kinder und er habe keine kleinen Kinder mehr (dabei hat *Diamagundo* kleine Enkel), er werde Abinu keine weiteren Vorwürfe machen. Jener sei eben etwas selbstsüchtig. Er, der ältere, habe das längst eingesehen; das störe seine Beziehung zu Abinu keineswegs. Ich hätte für ihn und sein Dorf genug geleistet. Er wolle mir danken und es läge ihm fern, noch etwas von mir anzunehmen, das ich dem Dorf schon einmal gespendet hätte,

Als Onkel, in der Rolle eines älteren Bruders, muß und darf *Diamagundo*

149

 ber Abinus Moral urteilen. Aber er muß ihm auch helfen, er darf ihn nicht verurteilen.

Bloßstellen vor mir hat nicht die gleiche Bedeutung wie bei uns. Eine Unterschlagung wird, wie jedes Vergehen, bei den Dogon weniger schlimm, wenn sie offen besprochen worden ist. Durch die Zurückweisung meiner Offerte übernahm *Diamagundo* seine Rolle als verantwortlicher älterer Bruder. Die spannungsfrei mögliche, identifikatorische Tumobeziehung (wir sind Kameraden der gleichen Altersklasse) wäre gestört worden, wenn das Annehmen meiner zusätzlichen Gabe seine gierigen Abh ngigkeitsw nsche symbolisch bestätigt hätte. Dann wäre er auch in den Bereich seiner Rivalität mit Abinu geraten, während der materielle Verzicht ihm die moralische Überlegenheit des älteren Bruders verlieh, Abinu mit seiner Schwäche zu akzeptieren.

Die Elastizität von *Diamagundos* Ich ist uns vor sechs Jahren aufgefallen, als wir die täglichen Gespräche abrechnen mußten, da unsere Abreise bevorstand. Auch damals wurden gierige orale Wünsche wach, die so abgewehrt wurden, daß das Ich sich umorientierte und die Beziehung zum Objekt nicht aggressiviert werden mußte. Die auffallende Konstanz der Ich-Funktionen des weisen *Diamagundo* dient der Erhaltung konstanter befriedigender Objektbeziehungen. Dabei regrediert sein Ich flexibel so weit, primitive und gierige orale Wünsche zuzulassen; elastisch stellt es sich sogleich wieder auf ein Niveau ein, wo das Identitätsgefühl (der Einklang zwischen Ideal-Selbst und sozialer Rolle) gut ist, und die Abwehr der störenden Es-Wünsche ohne Verdrängung mittels Identifikation und Projektion möglich ist.

Man kann von Abwehrmechanismen sprechen, wenn Diamagundo seine Wünsche Abinu zuschreibt, ähnlich wie Abinu seine Wünsche dem Dorfcchef zugeschrieben hatte, sie in ihn projiziert, und wenn er sich mit einem älteren Bruder Abinus identifiziert. Sobald die Abwehrfunktion ihren Zweck erfüllt hat, einen Konflikt zu vermeiden und die Aggression in einer Form zu befriedigen, die nicht zu Schädigung führt, tritt die Abwehrfunktion zurück. In seiner wieder hergestellten Identität als älterer Bruder und alter weiser Kamerad des weißen Doktors sind die identifikatorischen Funktionen konfliktfrei geworden und tragen zur sekundären Autonomie seines Gruppen-Ich bei.

Es war 1960 nicht sicher, ob sich der 16jährige *Dogolu* [1a, S. 314], der sich mitten in einer Identitätskrise befand, wieder in sein Dorf einordnen würde. Er neigte damals zu einer passiv-homosexuellen Einstellung, deren Herkunft aus seiner Beziehung zum Vater und älteren Bruder aufgeklärt wurde. Gegen eine spätere klaglose Einordnung in die Dorfgemeinschaft sprach, daß er schon in der Kindheit eine ungewöhnliche Isolierung von den Kameraden erlebt hatte, daß ihn sodann sein sonderlicher Vater für sich beanspruchte, daß er nach jahrelanger Abwesenheit in der städtischen Schule dem Leben im Dorf und seinen Kameraden entfremdet nach Bongo zurückgekehrt war. Für

150

die Aussichten seiner Einordnung sprach, daß er während unserer Besprechungen und nach der Deutung seiner passiv-homosexuellen Übertragung eine phallische Haltung fand, sich den Kameraden im Dorf anschloß, mit dem Vater Frieden machte und die Behandlung abbrach. *Dogolu*, der mit 16 Jahren noch recht kindlich ausgesehen hatte, ist nun ein stattlicher junger Mann von 22 Jahren, in europäischer Kleidung. Er stellt sich uns als Krankenpflegerlehrling der Poliklinik von Sanga vor. Er hatte, ohne die Unterstützung seines Vaters, den Beruf gefunden, der es ihm ermöglichte, im Dorf zu bleiben und sogar im Ansehen sehr zu steigen, seiner Europäisierung Rechnung zu tragen und – sich mit mir zu identifizieren.

Er kommt auf unsere Gespräche zurück. Er hätte sich gesagt, er müsse Leute in Sanga behandeln wie der Weiße, dann gehöre er zum Dorf, auch wenn er lange fortgewesen sei und er nie bei der Maskengesellschaft mitgemacht habe. Über seinen Vater spricht er liebevoll, aber nicht unterwürfig. In seinen Zukunftsplänen ist er optimistisch, unternehmend und vernünftig. Er will im nächsten Jahr mit der regulären Schule für Krankenpfleger anfangen. Später will er nach Sanga zurückkehren oder wenigstens eine Frau von hier nehmen. Er fühlt sich jetzt eindeutig dem Dorf zugehörig, allerdings nicht dem Einzeldorf (Bongo), sondern der ganzen Dorfgruppe Sanga. Zu mir hat er eine freundliche und zuerst unabhängige Beziehung. Von seiner passiv-homosexuellen Einstellung ist nichts zu bemerken, bis wir auf seinen Religionswechsel zu sprechen kommen.

Er ist vor einem Jahr Muselmane geworden. Es ist klar, daß er dadurch seine Ausnahme-Identität im Dorf bestätigt. Es paßt für ihn. Als er vom Marabu spricht, der ihn bekehrt hat, bekennt er mit schwärmerischem Augenaufschlag und beseligter Stimme, daß dieser ihm sexuelle Enthaltbarkeit bis zu seiner Eheschließung aufgetragen habe. Dahin scheint nun die erotisierte passive Unterwerfung übertragen worden zu sein. Ich frage, ob er sich denn an dieses Gebot halte? Er hätte sich doch schon mit 16 Jahren darauf vorbereitet, mit Mädchen zu schlafen. Er erinnert sich sofort an das Gespräch, in dem ich ihm gedeutet hatte, er wünsche von mir masturbiert zu werden. Dann lacht er und gesteht, daß er eine Geliebte habe. Der Marabu sei mit ihm trotzdem zufrieden, weil er es nicht wisse.

Nach diesem Geständnis weiß *Dogolu* nichts mehr zu erzählen und verlangt, ich solle ihm Medikamente schenken. Diese Bitte klingt sehr vernünftig; sie wird, weniger maßvoll, in einem Brief wiederholt, den er bald nach unserer Abreise schreibt. Offenbar hat meine Deutung seiner Unterwerfung unter den Willen des Marabu zu einer Erleichterung geführt: Die dadurch vertiefte Beziehung zu mir löste Gefühle, vielleicht solche passiv-homosexueller Art aus und rief einer Abwehr. Bis dahin hatte er zu mir wie zu einem älteren Berufskollegen gesprochen. Während er vor sechs Jahren eine Vertiefung der Beziehung und die Fortsetzung der Gespräche durch eine verstärkte Ein-

151

ordnung in die Gruppe seiner Alterskameraden vermieden hatte, identifizierte er sich nun mit seiner «europäischen» Rolle als Krankenpfleger und nahm dafür mich als Patron an. Der passiv-homosexuellen Übertragung auf phallischer Stufe wich er regressiv in eine orale Identifikation aus, die ihm aber ein halbwegs konfliktfreies Funktionieren seines Ich und die Befriedigung seiner rezeptiven Wünsche gewährleistete – solange ich mich der Rolle des Patrons gemäß verhielt, die er mir mit einer alloplastischen Identifikation zugeteilt hatte.

Dagi, der sogenannte Faulpelz, der junge Mann aus Banani, der, in seiner Familie enturzelt, versucht hatte, sich uns anzuschließen, wirkt immer noch als «marginal man»; er ist Muselmane geworden. Bei seinen Mitbürgern hat er etwas mehr Ansehen gewonnen. Vor allem anerkennt man, daß es ihm gelungen ist, sich von einem Europäer die Reparatur seines defekten Gebisses bezahlen zu lassen. Da er seine Rolle als Faulpelz nicht aufgab, nämlich nichts für seine Familie tat, hat er noch immer keine Frau gefunden und wird im Grunde noch mit Herablassung behandelt. Man hält ihm wohlwollend Arbeiten zu, die er leisten kann, ohne seine passive Opposition aufzugeben

Es scheint, daß die Dogon eine bestimmte Einstellung zu den traditionellen Wertsystemen und die Teilnahme an bestimmten Aktivitäten als Grundlage ihrer eigenen Identität ansehen. Zu den

Wertesystemen gehört es, gegen andersartige tolerant zu sein. Die Erhöhung des Ansehens, die Dagi aus anderen Gründen genoß, konnte seine aktive Teilnahme am Leben der Gesellschaft nicht ersetzen. Er ist ein Outsider geblieben. Wenn hingegen ein Dogon in der europaisierten Fremde gewesen ist, nach Jahren ins Dorf zurückkehrt und sich hier wie ein Dogon benimmt, ist er rascher in der Hierarchie des Ansehens gestiegen, als es seinen Jahren entspricht: daß er diese Erfahrung gemacht hat, wird ihm angerechnet, sobald er wieder aktiv am Leben seiner Familie und des Dorfes teilhat.

Einige unserer Partner waren nicht in Sanga. *Yasamayes* [1a, S. 125] Mann *Ali* hat eine Niederlassung seines Handels mit Zwiebelkugeln in Bamako gegründet, dort ein Haus erworben und *Yasamaye* anvertraut, während er eine zweite Frau genommen hat, die sein Haus in Ogoana bewohnt. Die Bevorzugung, in der Hauptstadt zu leben und bei der Führung des Geschäfts mitzuwirken, stellt offenbar die Bedingung dar, die es *Yasamaye* ermöglichte, ihren Mann mit einer Rivalin zu teilen, statt ihn zu verlassen. *Ali* hat einen Kompromiß zwischen dem Wunsch seines älteren Bruders, er solle eine zweite Frau nehmen, und den Ansprüchen seiner überlegenen ersten Frau gefunden, und hat seiner doppelten Identität als Dogon und reisender Händler Genüge getan.

Amegere [1a, S. 285] soll eine Mittelschule in S gou besuchen und auf dem Wege sein, Beamter zu werden. Dieser Beruf war in den Phantasien seiner Pubertätszeit als Ausweg aus dem Konflikt erschienen, seinem Vater, dem

152

Dorfchef, treu nachzufolgen und ihn und seine Brüder zu übertreffen und zu besiegen.

Barobo [1a, S. 323], unser vorzüglicher Übersetzer, ist Lehrer geworden und lebt in einem anderen Dorf. Seine politisch orientierte Aktivität konnte sich zuhause nie gut entfalten. Der Berufswechsel dürfte ihm die Rolle gebracht haben, die seinen Fähigkeiten und Wünschen entspricht.

Ana [1a, S. 372] ist noch immer Wirt im Gästehaus. Er sieht älter aus, ist aber in jeder Hinsicht der gleiche geblieben. Seine heranwachsenden Kinder helfen ihm bei der Arbeit. Während unseres Aufenthaltes sorgt er wie früher für uns. Er sieht der neuen Zeit klarer ins Gesicht als andere. In seinem Eisschrank, den er so gepflegt hat, daß er neu und sauber aussieht wie vor sechs Jahren, hat er statt Bier nur filtriertes Wasser zum Ausschank. Fast ein Jahr lang konnte er nicht einmal Mehl erhalten, um zum Markttag Brot zu backen. Jetzt hat er wieder einen Sack Mehl und am Morgen des Markttag verkauft er wie ehemals seine schmackhaften Brote. Die Zeiten sind nicht schlecht, meint er. Bald wird das Sigi-Fest stattfinden, das alle 60 Jahre die spirituellen Kräfte des Dogonvolkes erneuert und die Kraft der Ahnen unter die Lebenden verteilt. Das wird die Freude

an die Arbeit und das Glück der Familien bestärken, und es werden viele Fremde ins Land kommen, um das Fest zu sehen und Geld ins Land bringen.

Als unsere Gespräche mit ihm eine wehmütige Wendung nehmen, wir nahe daran sind, von der guten alten Zeit zu schwärmen; spricht er nicht weiter. Bald darauf erscheinen der Reihe nach die Kinder, die damals noch ganz klein waren. Er hilft uns, sie zuerkennen; das ist Anas Tochter, das der melancholische Kleine, der damals im Gästehaus geholfen hat, und der Kleine, der heute hilft, ist der Sohn des Jägers, der damals kaum 3 Jahre alt war und immer den Weißen nachlief. So zeigt er; uns: Die alte Zeit war die unsere; eine neue Generation wird eine neue Zeit haben. Gegen das Vergangene und das, was aufhört, steht das, was uns fortsetzt und in die Zukunft weist.

Ogobara [1a, S. 363] ist nicht im Dorf. Als Leiter der Tanzgruppe von Sanga befindet er sich am «Premier festival mondial de l'art nègre» in Dakar. Dieser Mann, der befürchten mußte, wegen seiner politischen Vergangenheit im neuen Staat keine Rolle mehr zu spielen, hat nun wieder die schwierige Aufgabe übernommen, die dem Chef von Sanga von jeher zukam: Das Dorf beiden «fremden» Machthabern zu vertreten, mit der Macht und Würde der Chefferie; sich den Stärkeren anzupassen und doch die Interessen seiner Mitbürger nicht zu verraten. Die Kraft dazu schöpft er aus den Quellen der Tradition, im Einklang mit den Alten und den Vorfahren, und gestärkt vom Zauber der Maskentänze. Die Geschmeidigkeit, die für den Umgang mit den Fremden nötig ist, muß aus der Weltkenntnis und Anpassung des Chefs an die fremden Herren kommen.

Als Muselmane modern, den Traditionen seines Volkes tief verbunden, ein

153

Maskentänzer und Geschäftsmann, ein Dorfchef alten Stils und ein kluger Regisseur des modernen politischen Tanzes, so ist uns *Ogobara* seinerzeit erschienen. Er hat früh erfaßt, auf welchem Gebiet die Zukunft seines Volkes und damit die eigene und die seiner Familie liegt: in der Bestätigung der Macht der alten Riten im Zentrum der neu zum Kraftquell des States erhobenen «négritude». Tief identifiziert mit dem, was er als Volk vertritt, kann er als moderner Muselmane die Dogontradition fortsetzen. Sein Gruppen-Ich ist fähig, das Alte mit dem Neuen zu vereinen.

Folgerungen

Wir haben einiges berichtet, was uns bei einem der Katamnese nach einer ethnopsychologischen Forschung gewidmeten kurzen Besuch in Sanga und Umgebung auffiel. Die Art, wie die Gemeinschaft auf die fortschreitende «acculturation» reagierte, die Einstellung unserer ehemaligen Exploranden zu uns und die Lebensschicksale verschiedener Personen scheinen geeignet, psychologische Annahmen zu belegen, die wir 1960 gemacht haben.

Ein Ich, das für zahlreiche seiner Funktionen auf die «Gruppe» angewiesen ist und das wir deshalb Gruppen-Ich genannt haben, konnte in manchen seiner Funktionen beschrieben werden. Besonders deutlich schienen uns Besonderheiten des Gruppen-Ich auf zwei Gebieten hervortreten: bei der Wiederbelebung der Übertragung, die aus den psychoanalytisch orientierten Gesprächen mit uns herstammte, und bei der Bewältigung von Zeiterscheinungen (Teuerung, Islamisierung). Nach europäischem Muster wäre das erste ein individueller, das zweite eher ein kollektiver Vorgang. Die Dogon waren auf beiden Gebieten in ganz bestimmter Weise auf die Gruppe angewiesen.

Die Bedeutung des Clangewissens ist weniger hervorgetreten, vor allem weil sich während unseres kurzen Besuches Konflikte nicht so weit entfalten konnten, daß es möglich gewesen wäre, die dabei wirksamen Funktionen des Über-Ich von Ich-Leistungen zu unterscheiden. Dort wo es nötig schien, um das Schicksal der Dogon als Volk zu beleuchten, haben wir den Begriff der Identität (nach ERIKSON) angewandt. Das individuelle Identitätsgefühl bezieht seine Stärke – so meinen wir – aus der Wahrnehmung, daß die Person dem Ideal-Selbst entspricht, daß ihr Ich mit den gestellten Ansprüchen fertig wird, und daß die Inhalte der Ideale und die Leistungen des Ich dem in der Sozietät geübten und erwünschten in bestimmter Weise entsprechen. Seit unserer Untersuchung vor sechs Jahren ist es trotz schwieriger Lebensumstände weder bei unseren Gesprächspartnern noch bei den Dogon von Sanga als Sozietät zu einer Identitätsdiffusion gekommen.

Das Studium von Konflikten, welche andere Seiten der Persönlichkeit

154

beleuchten, war in der kurzen Zeit nicht möglich. Hypothesen über die psychische Entwicklung kann man aus der Katamnese nicht ableiten. Man kann jedoch sagen, daß wir beim neuen Kontakt mit den Dogon nichts beobachtet haben, was unserer Auffassung von der Verarbeitung ihrer wichtigsten inneren Konflikte und von der Entwicklung ihrer Persönlichkeit widersprochen hätte.

Literatur

1a PARIN, P., MORGENTHALER, F. und PARIN-MATTHÈY, G.: Die Weißen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika. Atlantis. Verlag, Zürich 1963.

1b PARIN, P., MORGENTHALER, F. et PARIN-MATTHÈY, G.: Les blancs pensent trop. 13 entretiens psychanalytiques avec les Dogon. Editions Payot, Paris 1966.

2 PARIN, P.: Orale Eigenschaften des Ich bei Westafrikanern. Schweiz. Zeitschr. f. Psychologie 24, 4 (1965).

In englischer Sprache mit MORGENTHALER, F.: Ego and Orality in the analysis of West Africans. The Psychoanalytic Study of Society, Vol. III, Intern. Univ. Press, New York 1964.

3 MORGENTHALER, F. et PARIN, P.: Observations sur la genèse du Moi chez les Dogon.

Revue Française de Psychanalyse, Tome XXXI, Presses Univ. de France, 1967.

4 PARIN, P. und MORGENTHALER, F.: Charakteranalytischer Deutungsversuch am Verhalten «primitiver» Afrikaner. Psyche 5, X, Klett Verlag, Stuttgart 1956/57.

5 PARIN, P.: Einige Charakterzüge «primitiver» Afrikaner. Psyche 11, XI, Klett Verlag, Stuttgart 1958.

6 PARIN, P.: Die Anwendung der psychoanalytischen Methode auf Beobachtungen in Westafrika. Acta Tropica, Vol. 18, Nr.2. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1961.

7 ERIKSON, ERIK H.: Kindheit und Gesellschaft. Pan Verlag, Zürich/Stuttgart 1957.

8 ERIKSON, ERIK H.: Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze. Suhrkamp (1959) 1966.

9 JACOBSON, EDITH: The Self and the Object World. Intern. Univ. Press, New York 1964.

155

PARIN, P., MORGENTHALER, F. und PARIN-MATTHÈY, G.: Aspekte des Gruppen-Ich: eine ethnopsychologische Katamnese bei den Dogon von Sanga (Republik Mali).

Schweizerische Zeitschrift für Psychologie 27 (2), 1968, 133-154.

Sechs Jahre nach einer psychoanalytisch orientierten ethnopsychologischen Untersuchung wurden die Einwohner des Dogon-Dorfes Sanga von den Autoren besucht. Einige Aspekte der «acculturation», wie die Anpassung an die schwierige ökonomische Lage des Landes und an die Islamisierung, werden, soweit sie psychologisch zu verstehen sind, diskutiert. Das Wiedersehen mit ehemaligen Exploranden wird im Bezug auf ihr Schicksal seither und auf ihre erneute Beziehung zu den Untersuchern dargestellt.

Die Katamnese war geeignet, einige unserer psychologischen Annahmen zu bestätigen.

Eigenschaften des Ich der Dogon, das für einige seiner Funktionen auf die Mitwirkung der Gruppe angewiesen ist und das wir «Gruppen-Ich» genannt haben, werden diskutiert. Die individuelle Identität der Untersuchten (nach Erikson) und die ungebrochene Identität des Volkes zeigen sich unter den veränderten zeitlichen Umständen besonders deutlich.

PARIN, P., MORGENTHALER, F. et PARIN-MATTHÈY, G.: Aspekte des Gruppen-Ich: eine ethnopsychologische Katamnese bei den Dogon von Sanga (Republik Mali). (Aspects du Moi de Groupe: une catamnèse ethnopsychologique chez les Dogon de Sanga [République Mali].)

Revue Suisse de Psychologie 27 (2), 1968, 133-154.

Six ans après avoir fait une étude ethnopsychologique orientée vers la psychanalyse, les auteurs ont visité de nouveau les habitants du village Sanga au pays Dogon. Pour autant que les observations l'ont permis, quelques aspects de l'«acculturation» ont été discutés du point de vue psychologique tels que l'adaptation aux données économiques difficiles du pays et l'islamisation. La nouvelle rencontre avec ceux qui furent explorés dans le temps a été décrite en ce qui concerne leur développement ultérieur et leur relation nouvellement établie avec les investigateurs. La catamnèse s'était favorablement prêtée à la confirmation de quelques-unes de nos hypothèses psychologiques. Certaines qualités du Moi Dogon, dépendant pour quelques-unes de ses fonctions du groupe collaborateur et ayant été appelé par nous le «Moi de Groupe», sont discutées. Force des circonstances changées dans le temps l'identité individuelle des explorés selon Erikson et l'identité inébranlée du peuple se sont particulièrement bien montrées.

PARIN, P., MORGENTHALER, F. et PARIN-MATTHÈY, G.: Aspekte des Gruppen-Ich: eine ethnopsychologische Katamnese bei den Dogon von Sanga (Republik Mali). (Aspects of the Group-Ego: an ethnopsychological catamnesis with the Dogon of Sanga [Republic of Mali].) Schweizerische Zeitschrift für Psychologie 27 (2), 1968, 133-154.

The authors have paid a visit to a Dogon village in which they had performed an ethnopsychological investigation six years ago. As far as the psychoanalytic approach may lead, they discuss some aspects of acculturation i. e. the adaptation to scarce economic conditions and to the diffusion of islamic religion. They describe how they met again with their former informants, what was the life of them during the last six years and how did they renew the relationship with the investigators.

156

The katamnestic re-evaluation confirmed some of our psychological views. We discuss characteristic qualities of the Ego of the Dogon which we named Group-Ego, which depends in some of its functions on the cooperation of the group. The identity of individuals (Erikson) and the unbroken identity of the people are easy to be observed under circumstances changed in the course of time.