Paul Parin, Goldy Parin-Matthèy, Fritz Morgenthaler

Die Weissen denken zuviel

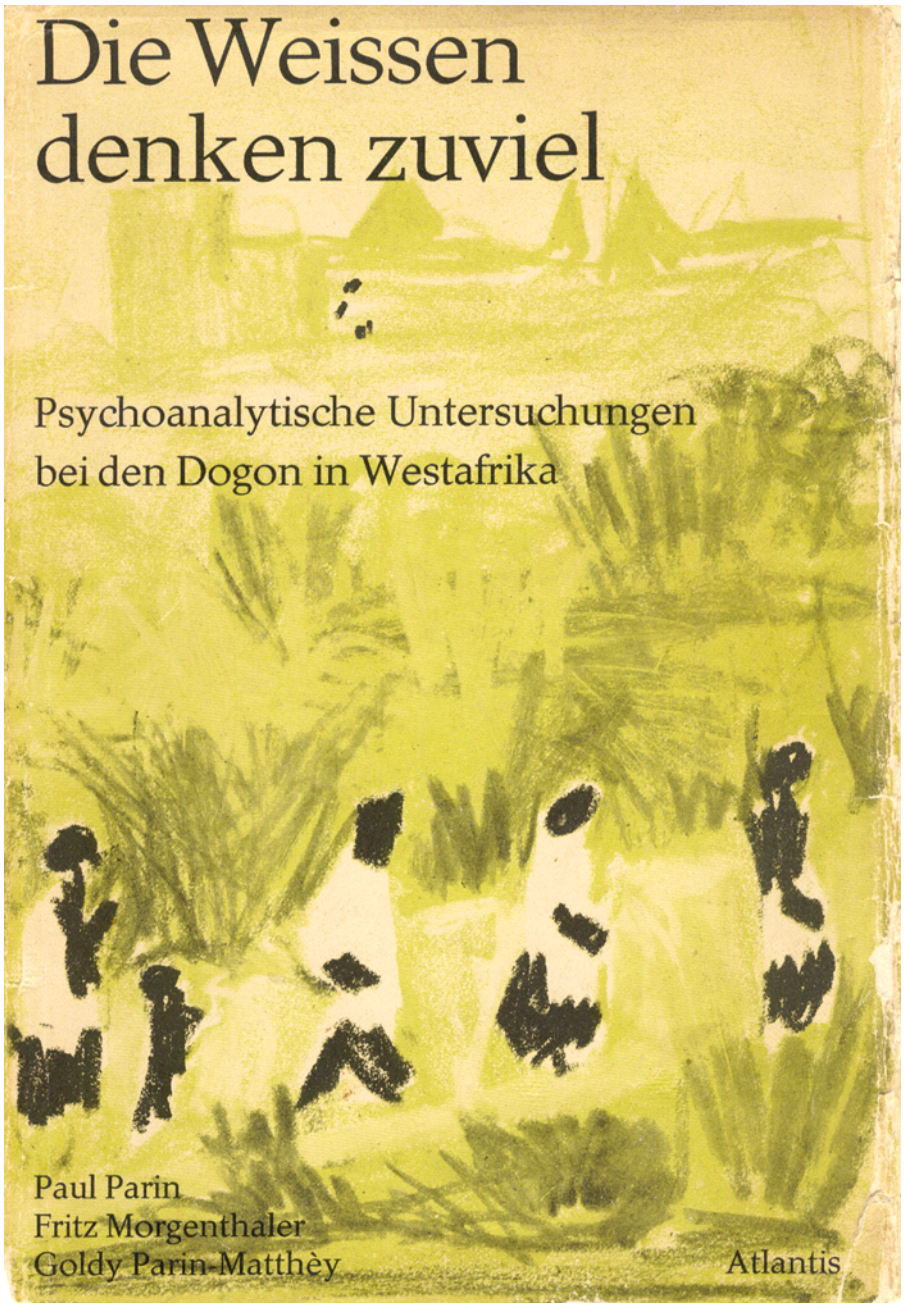
Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika

Mit einem neuen Vorwort von Paul Parin und Goldy Parin-Matthèy.

4. Auflage.

Erstausgabe: 1963, Zürich: Atlantis Verlag.

Der nur in der Erstausgabe enthaltene Teil **„Hundert Rorschachtest von Leuten aus Sanga und Umgebung“** (S. 393-445) wird unter 1963a wiedergegeben.



(Schutzumschlag der ersten Ausgabe von Fritz Morgenthaler)

Danksagungen aus der ersten Ausgabe, S. 7:

Der SCHWEIZERISCHE NATIONALFONDS ZUR FÖRDERUNG DER WISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG hat für die Durchführung der ethno-psychologischen Untersuchungen einen Beitrag gestiftet.

SEINE EXZELLENZ DR. MED. DOLO SOMINÉ, Minister für das Gesundheitswesen der Republik Mali, haben wir in seiner Heimat Ogol (Sanga) kennen gelernt. Er hat den Verlauf unserer Studien durch die kollegiale Freundschaft, die er uns erwiesen hat, außerordentlich gefördert. Wir danken ihm dafür.

SEINE EXZELLENZ DICKO ABDOULAYE, Direktor des Kabinetts am Innenministerium der Republik Mali, hat im Namen der Regierung sein Einverständnis für die Forschungsarbeit im Land der Dogon ausgesprochen und uns jede Erleichterung zugesichert. Ihm und allen Behörden der Republik Mali danken wir für ihr unmittelbares Entgegenkommen.

HERR SISÉ ALI, Chef der Verwaltung in Bandiagara, war uns während des Aufenthaltes in seinem Verwaltungsbezirk ein guter Freund und großzügiger Gastgeber. Für seine Hilfe und sein tiefes Verständnis danken wir ihm herzlich.

DIE MÄNNER UND FRAUEN AUS SANGA und aus den anderen Dörfern waren in selbstloser Weise bereit, sich für unsere Untersuchungen zur Verfügung zu stellen. Weil sie erkannten, daß unsere Forschung für andere Menschen nützlich sein kann, haben sie ihr Einverständnis gegeben, daß die Gespräche, die sie mit uns führten, unverstellt veröffentlicht werden. Ihnen allen gilt unsere besondere Dankbarkeit.

HERR PD DR. MED. ERNST BLUM, Bern, hat uns bei der Ausarbeitung und Beurteilung der Rorschach-Versuche seine Erfahrung, sein großes Wissen und viel Zeit zur Verfügung gestellt. Sein Rat war uns ein sicherer Wegweiser. Wir danken ihm für seine Freundschaft und seine Hilfe.

HERR DR. MED. HAROLD WINTER, Zürich, hat uns durch seine einfühlende Deutung unserer Berichte ein besseres Verständnis für die frühesten Phasen der seelischen Entwicklung der Dogon ermöglicht. Wir danken ihm für die Erlaubnis, seine Gedankengänge in die Betrachtungen des letzten Kapitels einzufügen.

HERRN PROFESSOR DR. MED. GUSTAV BALLY, Zürich, danken wir für seine eingehende Kritik, die sowohl die Anwendung der Freudschen Begriffe als auch die Einordnung unserer Beobachtungen in ein weiteres anthropologisches Denken zum Gegenstand hatte.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort zur 4. Auflage I
Vorwort zur 3. Auflage 9
Vorbereitung und Ziel der Untersuchung 23
Die Dogon 35
Die psychoanalytischen Gespräche 109

Jamalu 113
Mme Yasamaye 168
Amba Ibem 222
Abinu 255
Mlle Saikana 315
Apurali 349
Sana 365
Amegere 390
Duro 399
Dogolu 428
Barobo 441
Dommo 454
Diamagundo 463
Lebensgeschichte des Ogobara 496
Folgerungen und psychoanalytische Betrachtungen 531
Zur Technik 534
Das Ich und die Abwehrmechanismen 541
Der Ödipuskonflikt 569
Der Einfluß der Gesellschaft auf den einzelnen 580
Kulturfremde Einflüsse auf die Dogon und vergleichende Betrachtungen 593
Anhang
Literatur 617
Bemerkungen 626

I

Vorwort zur 4. Auflage

Vor genau dreißig Jahren ist dieses Buch zum ersten Mal erschienen, vor zehn Jahren die 3. Auflage beim Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt. Damals haben wir drei Autoren in einem Vorwort über einen späteren Besuch bei den Dogon (1966) berichtet, sind kurz auf die Rezeption des Buches und auf die Entwicklung der ethnopsychoanalytischen Forschung eingegangen. Unser lieber Freund und Mitarbeiter Fritz Morgenthaler ist 1984 gestorben. Wir beiden erleben nun, daß unser Buch, das anfangs keinen allgemein anerkannten wissenschaftlichen Fortschritt zu bringen schien, und kaum Anspruch auf literarischen Erfolg hatte, zum vierten Mal aufgelegt wird. Das ist für uns sehr erfreulich. Wir versuchen, uns das anhaltende Interesse zu erklären und hoffen damit Autoren ähnlicher Bücher zu ermutigen.

Von der 3. Auflage sind etwa 6000 Exemplare verkauft worden, von allen Auflagen zusammen also etwa 18000. Die französische Übersetzung, die 1966 bei Payot, Paris, erschienen ist, war bald ausverkauft; wir wissen nicht, wie hoch die Auflage war.

Die Voraussetzung für die Verbreitung des Buches war, daß wir unseren wissenschaftlichen Bericht so schreiben wollten, daß ihn Leser ohne psychoanalytische Kenntnisse verstehen könnten. Denn wir sahen voraus, daß unsere Fachkollegen nicht eben gerne lesen würden, wie wir ihren – und unseren – bequemen Lehnstuhl hinter der Couch verlassen und gegen einen flachen Stein im Schatten eines Brotfruchtbaumes oder in einer Felshöhle eingetauscht hatten. Tatsächlich kam die erste eingehende und verständnisvolle Besprechung des Buches vom Musikkritiker eines bekannten Wochenblattes, dann lasen es Ethnologen, Soziologen, Philosophen und erst viel später auch manche Psychoanalytiker.

Was wir natürlich nicht voraussahen, war das erwachende Interesse der Protestbewegung von 1968 „an anderen Formen

II

der Gemeinschaft, an anderen womöglich freieren Erziehungs- und Sozialisationsmustern, an einer menschlicheren Gestaltung des Lebens“. Seit jenen Jahren ist der Abbau euro-zentristischer Vorurteile ein breites Anliegen der Geisteswissenschaften und der schönen Literatur und man will die Menschen der Dritten Welt kennen lernen. Da steht das Dogon-Buch am Anfang einer Entwicklung. Wir mußten dies nicht planen. Schon bei unserer ersten Reise nach Westafrika (1954/55) waren wir von den Männern, Frauen und Kindern, die wir nur kurz kennenlernten, begeistert. Die Psychoanalyse ist ganz auf das Seelenleben einzelner Menschen gerichtet und hat den Abbau von Vorurteilen und blinden Flecken der Wahrnehmung zur Voraussetzung. Diesem Verfahren müssen exotistische, paternalistische, rassistische oder andere schlicht unmenschliche Einstellungen, die heute hinterfragt werden, weichen. In verschiedenen Geisteswissenschaften ist es seither üblich, die Person des Forschers einzubeziehen und das private, höchst persönliche Leben von Menschen in den Mittelpunkt der Forschung zu stellen (z. B. *Oral history*). Das hat nicht die Psychoanalyse bewirkt, doch entspricht es vollständig ihrer Methode.

„Die Weißen denken zuviel“ ist zweierlei: Einerseits ein „Kultbuch“, es vermittelt wunderbare Erfahrungen und Erlebnisse, beinahe wie ein Mythos. Anderseits ist es ein Fachbuch, das erste Zeugnis einer wissenschaftlichen Methode, die sich seitdem entwickelt hat, und sich immer wieder mit uns, mit den Dogon und mit unserer Darstellung der Gespräche auseinandersetzt.

So verschieden die Einstellung der Leser und Leserinnen im einen oder anderen Fall ist, können doch beide ineinander übergehen. Eine junge Studentin der Psychologie hat das Buch gelesen, als sie sich in den späten Sechzigerjahren bei einem der Autoren einer Analyse zum Zweck der

Ausbildung unterzog. Sie war fasziniert, idealisierte die Forscher; die menschliche und politische Haltung, die aus dem Buch sprach, und keine andere, sollte ihr Leben bestimmen. Nachdem sie während langer Zeit einen anderen Beruf ausgeübt hat, lebt sie zwanzig Jahre später in Mittelamerika und ist dabei, ein psychoanalytisch, sozialpsychologisch und feministisch orientiertes *postgraduate* Ausbildungsinstitut aufzubauen, in einer Kultur, die sich von der afrikanischen und

europäischen wesentlich unterscheidet. Wenn es eine spanische Übersetzung gäbe, würde sie das Buch ihren Studenten empfehlen. In Lateinamerika müsse sie ethnopsychoanalytisch arbeiten, weil sie, die an Wissen „reiche“ Europäerin, es mit „armen“, gleichsam kolonisierten, typisch lateinamerikanisch sozialisierten Männer und Frauen zu tun habe. Dafür sei das Buch „bahnbrechend“, gerade wegen der „wenn und aber“, die es heute erweckt.

Das Kultbuch über die Dogon „mußte“ man unter Studenten in Westdeutschland kennen. Der Titel wurde als Zitat gebraucht. Eine Kölner Buchhandlung schrieb ihn mit Riesenlettern auf das Glas der Auslage, um einen verbilligten Verkauf anzukündigen. In der alternativen Zeitschrift „Pflasterstrand“, in Frankfurt, erschien eine Liebesgeschichte: Eine Studentin und ein Junge aus Deutschland lernen sich unterwegs auf einem tramp in Mexico kennen; beide wollen zu den Sandinisten nach Nicaragua. Er wirbt um sie und tut sich mit seiner marxistischen Bildung groß, indem er das Buch „Die Weißen denken zuviel“ zitiert. Sie zieht sich in ein rätselhaftes Schweigen zurück. Er stöbert heimlich in ihrem Rucksack und findet ihr Exemplar des Buches, das zerlesen und mit vielen Randnotizen versehen ist. Er hat das Buch gar nicht gelesen und muß erkennen, daß sie seine Hochstapelei durchschaut hat. Beschämt bleibt er zurück, während sie zu den Sandinisten weiterzieht. Die Geschichte ist spannend erzählt, romantisch und traurig. Man kann sie nur verstehen, wenn man weiß, was das Buch für jene Jugend bedeutet hat.

Viele junge Leute glauben, daß wir mit dem Buch unerhört viel „Geld gemacht“ hätten; im modernen Mythos ist ein Kultbuch immer auch ein Bestseller. Doch: Der Zürcher Atlantis Verlag ließ sich alle Spesen von Stiftungen bezahlen, die zurückgezahlt werden sollten. Darum mußten wir auf ein Honorar verzichten und die Rechte am Buch abtreten. Der Verlag hat die Taschenbuchrechte zweimal zum Pauschalpreis von je 1000 DM weiterverkauft; davon erhielten wir 75 %, also zusammen 1500 DM. (Payot, Paris, hat nie etwas für die Übersetzungsrechte bezahlt.) In dreißig Jahren 1500 DM für drei Autoren ist kein gutes Geschäft. Wir sind froh, daß wir es uns damals etwas kosten ließen.

Das Buch hat auf Praxis und Theorie der Psychoanalyse einen deutlichen Einfluß (nicht nur auf die Autoren, wie auf

IV

S. 18 erwähnt ist). Wir haben einigen erfahrenen Kollegen und Kolleginnen die Frage gestellt, was unser Buch heute für sie bedeutet. Aus den Antworten fassen wir zusammen:
Man kann aus den afrikanischen „Analysen“ lernen, daß es auf den Prozeß, auf die Entwicklung eines vertieften Dialogs ankommt und nicht auf formale Kriterien. Eine Analyse muß sich nicht isoliert von der Umwelt, auf der Couch, in diskreter Zweisamkeit abspielen. Menschen, die vorübergehen, oder Hühner, die hereintrippeln, können in den Prozeß einbezogen werden. Das ist wichtig, weil etablierte Lehrinstitute dazu neigen, die „wahre“ Psychoanalyse nach der wöchentlichen Stundenzahl, der Bezahlung, der Anzahl der Sitzungen und anderen äußerlichen Umständen zu definieren.
Der Text gibt immer wieder Anlaß, eurozentristische Vorurteile zu diskutieren. Bald findet man, daß wir sie überwunden haben, dann wieder, daß sich auch bei uns die für unsere Kultur typischen „blinden Flecken“ finden.
Viele Leser bedauern, daß von unserer Reaktion auf die Dogonpartner, von der „Gegenübertragung“ zu wenig gesagt wird. Wir sind darauf in einer späteren Publikation eingegangen (Literatur-Anhang).
Wir beiden haben das Buch vor mehr als einem Jahr wieder gelesen; einander abwechselnd lasen wir vor. Oft mußten wir unterbrechen, weil Erinnerungen auftauchten, solche, die im Buch nicht vorkommen oder andere, die weiter hinten zu finden sind. Die zwölf Männer und zwei Frauen standen für uns wieder ganz lebendig da. Nur etwas war ärgerlich: Wir fanden, daß unsere Deutungen oft allzu kühn und unvermittelt waren, und sich nicht aus dem Gang des Gesprächs ableiten ließen, beinahe „wilde“ Psychoanalyse, vor der Freud bereits 1910 gewarnt hat (GW, VIII; S.117-125). (Ähnliche Kritiken über das Buch über die Agni (Lit.-Anm.) kamen aus Amerika; wir führten sie allerdings auf die dort vorherrschende, recht enge Auffassung vom Ablauf einer „klassischen“ Psychoanalyse zurück.) Gerade diese Selbstkritik mochten die befragten Kollegen und Kolleginnen nicht teilen: Widerstand und Übertragung würden genügend klar.
Ein Dozent, der das Buch in Seminaren der Universitäten Salzburg, Wien und Klagenfurt lesen ließ, findet, daß es sich vorzüglich eignet, den Studenten der Psychologie zu zeigen, „worum es in der Psychoanalyse geht“. Dieses Buch eröffne

V

den Zugang zur Psychoanalyse über die Forschungsmethode und nicht wie üblich als therapeutisches Verfahren. In den Zwanzigerjahren habe sich eine Schere zwischen der

Psychoanalyse als Gesellschaftswissenschaft und als Behandlungsmethode geöffnet, die sich mit diesem Buch zu schließen beginnt.

Für uns war ein Gruppenphänomen besonders interessant, das sich in Seminarien über „Entwicklungspolitik und Ethnopsychologie“ wiederholt eingestellt hat. Je zwei Teilnehmer studierten einen Dogon-„Fall“. Bei der Diskussion in der ganzen Gruppe traten Konflikte über die unbewußten Motive und Tendenzen der Protagonisten auf. Immer wieder ließ sich zeigen, daß die Studenten im scheinbar abgehobenen wissenschaftlichen Diskurs die gleichen Konflikte zum Ausdruck brachten, die sich im Leben unserer Dogon-Partner abgespielt hatten. Offenbar hatten wir so geschrieben, daß man sich in die geschilderten Vorgänge unvermittelt einfühlen kann.

Vor drei Jahren haben wir die psychoanalytische Praxis und Lehrtätigkeit aufgegeben und schon früher aufgehört, mit Ethnologen in Europa und mit den Vertretern der *Cultural Anthropology* in Amerika zusammenzuarbeiten und Fachliteratur zu lesen. Darum wissen wir nicht, wie weit das Dogon-Buch Spuren in der Ethnologie hinterlassen hat. Einige Hinweise auf den Einfluß in anderen Ländern müssen genügen:

Frankreich: Ein Kollege, der die psychologisch orientierte französische Ethnologie gut kennt, berichtet, daß unser Buch, das dort längst nur mehr in Bibliotheken erhältlich ist, heute regelmäßig zitiert wird, z. B. von Tobias Nathan, Eric de Rosny, so wie seinerzeit von Georges Balandier.

Italien: Die Gruppe um die Zeitschrift *Psicoterapia e Scienze Umane,* Mailand, konnte zwar nicht das Buch, aber Übersetzungen aller unserer kürzeren Arbeiten lesen. Die Seminarien in Bologna von Marianna Bolko und Pier-Francesco Galli verwenden das Buch als Grundlage bei der psychoanalytischen Ausbildung.

Nordamerika: Bis Mitte der Sechzigerjahre habe ich (P. P.) am *Workshop for Psychoanalytic Anthropology* jeweils an der *Fall Session* der *American Psychoanalytic Association* teilgenommen, mich an der Gründung, mit Beiträgen und als Mit-

herausgeber am *Journal for Psychoanalytic Anthropology* (das 1987 sein Erscheinen einstellen mußte) und am Jahrbuch *Psychoanalytic Study of Society* beteiligt. Es gab eine gute Zusammenarbeit mit Dozenten der McGill University in Montreal und von Berkeley in Kalifornien. Geblieben ist die persönliche Freundschaft mit einigen wenigen hervorragenden Forschern unserer Richtung: L. Bryce und Ruth Boyer, Berkeley, Vincent Crapanzano, Queens College, New York, und Daniel M. A, Freeman, Jenkintown, Pennsilvania.

L. Bryce Boyer, der die psychoanalytische Ethnologie (= anthropology) wesentlich mitbegründet hat, ist – zum Unterschied von uns beiden – in hohem Alter als Forscher aktiv und engagiert

geblieben. Ihm haben wir zu verdanken, daß der 14. Band von *The Psychoanalytic Study of Society* (The Analytic Press, Hillsdale, N.J.; 1989) mit Essays „*in honor* of Paul Parin" unserer Forschung gewidmet ist. Frank Winter, der Rezensent dieses Bandes in der PSYCHE (*45*, 11; 1991) schreibt uns den „Habitus eines Forschers" zu, der die „mühsame alltägliche Kleinarbeit einer solchen der Konstruktion einer psychoanalytischen Gesellschaftstheorie und der Selbsternennung zum kritischen Theoretiker gleichermaßen vorzog". Das stimmt auch für das Dogon-Buch. Hoffentlich ist die Lektüre nicht allzu mühsam.

Hier sollten wir auf den Stand der Entwicklung der Ethnopsychoanalyse in den deutschsprachigen Ländern eingehen. Das würde den Rahmen des Vorworts bei weitem sprengen. Es gibt heute in Deutschland zwei Universitätsprofessuren für Ethnopsychoanalyse und zahlreiche Dozenten an deutschen, österreichischen und schweizerischen Hochschulen, noch mehr Studenten und viele Publikationen dieser Orientierung. Das ist für uns erfreulich. Unser Buch ist zum Inititationsritual einer neuen, vielversprechenden Wissenschaft geworden. Um Leser und Leserinnen, die weiteres dieser Art suchen, nicht ganz zu frustrieren, führen wir Autoren deutscher Sprache an, die über Ethnopsychoanalyse geschrieben haben, und die uns nahestehen, in alphabetischer Folge, ohne Anspruch auf Vollständigkeit und ohne Zuordnung eines Ranges:

Andreas Benz, Zürich
Marianne Bohleber-Leuzinger, Frankfurt und Kassel

Mario Erdheim, Zürich und Frankfurt
Ursula Hauser, San José, Costa Rica
Marva Karrer, Hannover
Christian Maier, Bonn
Maya Nadig, Bremen
Johannes Reichmayr, Wien und Klagenfurt
Lise Tripet, Neuenburg, Schweiz
Florence Weiß, Basel.

Die Literaturliste, die für die 3. Auflage bis 1983 erweitert worden ist, wird nicht weitergeführt, weil ein deutscher Verlag[1] eine Bücherreihe „Ethnopsychoanalyse" herausgibt, und in Band 2 dieser Reihe die Gesamtbibliographie unserer Schriften bis 1990 gedruckt worden ist.

Der berühmte amerikanische Ethnologe Clifford Geertz, der allerdings von der Psychoanalyse nicht viel zu halten scheint, hat „dichte Beschreibung" *(thick description)* bereits 1973 zur besten Form ethnologischer Darstellung erklärt[2]. Kürzlich ist er weitergegangen[3]. Jeder Versuch

wissenschaftlicher Ethnologie sei erzählende Literatur, der *anthropologist* (gemeint ist der Ethnologe) sei unweigerlich „Schriftsteller". Auch wenn wir nicht, oder nicht ganz seiner Ansicht sind, geht sie uns etwas an. Wir waren 1977 zum letzten Mal in Westafrika. Seither wollten wir nicht als Touristen in ein Land reisen, in dem wir eine Arbeit hatten leisten können, die uns fasziniert hat und die einen Sinn hatte. Darum habe ich (P. P.) Erzählungen geschrieben, die 1986 unter dem Titel „Zu viele Teufel im Land" gedruckt wurden und die von der Europäischen Verlagsanstalt soeben neu aufgelegt worden sind. Diese „Aufzeichnungen eines Afrikareisenden" sollten unser Abschied von Afrika sein, ein literarischer Abschied, wie das berühmte Buch *„Out of Africa"* der dänischen Dichterin Karen Blixen. Wenn man Geertz´ Argumente folgt, sind auch „Zu viele Teufel..." Nachkommen der „Weißen...", die zuviel denken.
Wir haben das Dogonland nie mehr gesehen. Dennoch haben wir Neues von dort zu berichten. Weihnachten 1981 bis Januar 1982 besuchte Anne-Marie Gillet, eine pensionierte Lehrerin in einem französischen Städtchen, Sanga. Sie war beeindruckt von der Not im Land und faßte eine tiefe Sympathie zu den Menschen, denen sie dort begegnet ist. Sogleich

ergriff sie die Initiative, dringend benötigte Medikamente nach Sanga zu schicken, sammelte Geld für weitere Sendungen und gründete einen Hilfsverein, *Comité d'Aide à Sangha,* der seit 10 Jahren besteht und gedeiht[4]. Es hat klein und bescheiden begonnen, blieb ein Unternehmen von europäischen und afrikanischen Menschen, ohne behördliche Kontrolle, ohne religiöse oder politische Bindung, verankert in der französischen Provinz und in den Dörfern der Dogon. Die nützlichen Unternehmungen des Vereins – Bohren von Brunnen, das Planen und Anlegen weiterer kleiner Staubecken, die Erweiterung der Schule, der Ausbau der Arztstation, usw. – sind den Broschüren des Komitees zu entnehmen. Warum ich hier darüber schreibe, hat nicht (nur) den Sinn, für ein förderungswürdiges Unternehmen zu werben. Das Sangha-Komitee ist einmalig in seiner Art. Es unterscheidet sich von allen mir bekannten Projekten der sogenannten Entwicklungshilfe, auch von der an und für sich vernünftigen „Hilfe zur Selbsthilfe".
Es ist üblich, Entwicklungshilfe nach dem einen oder dem anderen Muster einzuleiten: Entweder planen die Helfer, bestenfalls unter Mitsprache der Bedürftigen; es gibt also Spender und Empfänger. Oder es geht ein Hilfsbegehren von den Empfängern aus, die sich als bedürftig erklären, deshalb in den Stand von Bettlern versetzt sind und sich erniedrigt fühlen. In beiden Fällen kann das Gebotene den Bedürfnissen nicht genau angepaßt werden. Während der Ausführung des Hilfsplanes sind die Empfänger die Schwächeren und können – allein aus psychologischen Gründen – weil sie abhängig sind und sich auch so fühlen, nicht aktiv mitwirken, eingreifen, Verbesserungen erzielen. Entweder werden sie zu einer unmündigen Partei, was wir

als „Patron-Beziehung“ beschrieben haben, oder sie verlieren das Interesse, machen der Form halber mit, sind aber emotionell nicht mehr beteiligt. In beiden Fällen können sie sich für Erfolg oder Mißerfolg nicht mehr verantwortlich fühlen.

In Sanga ist es grundsätzlich anders gekommen. Das ist auf die intensive Zusammenarbeit von Dogon und Franzosen zurückzuführen. Für „Zusammenarbeit“ wird zwar überall plädiert. Hier aber war sie qualitativ andersartig. Gesprächspartner der Dogon waren „die Ältesten“ (wie beim Bau der Moschee). Das sind alle Bewohner eines Dorfes, die ein Interesse

an der Sache haben. Die Altershierarchie gilt nur für den Gang der Diskussion in diesem sollst nicht formalisierten Gremium. Die Besonderheit der „Ältesten“ ist nicht nur, daß sie das Dorf der Tradition gemäßvertreten; sie sind auch gehalten, ihre eigenen Ansichten und Entscheidungen immer weiter zu diskutieren, nachdem Beschlüsse gefaßt worden sind. Gegenüber den Behörden der Kolonialzeit führte das zu Mißverständnissen und Reibereien, so daß legitime Vertreter des Dorfes ernannt wurden, mit denen man zu bindenden Abmachungen kommen konnte. Mit den eigenen Behörden der Republik Mali war es nicht anders. Doch sind gerade Entwicklungs- und Hilfsprojekte bereits während der Planung und später bei der Ausführung auf die ständige Kritik und wenn nötig Abänderung ihrer Pläne angewiesen. Keine afrikanische Behörde und keine private oder behördliche Hilfsorganisation ist dazu imstande. Im Fall von Sanga konnte das Dorf sein für die Durchführung von Hilfsprojekten überaus geeignetes Verfahren beibehalten. Doch auch die Helferinnen und Helfer in Frankreich brachten die Bereitschaft für diese ungewöhnliche Form der Zusammenarbeit mit. Erst waren es nur wenige. Sie waren zur Hilfe motiviert wie andere „Helfer“ auch. Vor allem aber waren sie von Sympathie und einer großen Bewunderung für die Kultur der Dogon – Kultur im weitesten Sinn – bewegt. Das führte dazu, daß beide Seiten Gefühle der Freundschaft und gegenseitig ein tieferes Verständnis entwickelt haben. (Immer mehr Teilnehmer am Komitee haben Reisen ins Dogonland unternommen und sich an der Arbeit beteiligt.) Technisch und im bezug auf die angewendeten Mittel ist das Komitee europäisch geblieben; als Partner der Dogon von Sanga war man zufrieden, in die Verkehrsformen der Freunde in Sanga einbezogen zu werden.

Als wir 1960 in Sanga waren, hat Fritz Morgenthaler mehrere Kranke und Verunfallte behandelt. Die Dogon sahen, daß er ein guter Arzt war. Das Spital von Bandiagara war schwer zu erreichen und hatte verdientermaßen einen schlechten Ruf. Die Dogon wußten schon früher, wie überlegen die europäische Medizin der traditionellen ist, da einer der ihren, der damalige Gesundheitsminister der Republik Mali, Dolo Sominé, der in Frankreich zum Arzt ausgebildet

worden war, in seinen Ferien Sanga besuchte und hier Kranke behandelte. Da die Dogon von Sanga bemerkt hatten, daß

X

Morgenthaler sich bei ihnen sehr wohl fühlte – das war bei ihm deutlicher zu spüren als bei mir (P. P.) – versuchten sie ihn zu verführen, bei ihnen zu bleiben. Das gelang nicht, er fuhr mit uns ab. Der Bedarf nach einer guten medizinischen Versorgung blieb bestehen. Beim ersten Kontakt mit Madame Anne-Marie Gillet wurde vereinbart, daß sie Medikamente schicken würde, um den Krankenpfleger von Sanga wenigstens besser auszustatten. Im Jahr 1990 fand das Dorf den tüchtigen jungen Arzt Youssouf Yakwé, einen Dogon. Es gelang, ihn nach Sange zu verpflichten, weil das Komitee half, eine Poliklinik zu bauen, in der er arbeiten konnte. Im Jahr 1991 konnte das Komitee den Wunsch des Arztes nach einem zureichend eingerichteten Operationsraum erfüllen. Der Arzt und die Dorfältesten sind damit zufrieden. Die pensionierte Krankenschwester Anna Guérin besuchte Sanga und war von der Tüchtigkeit und aufopfernden Arbeit des Arztes derart begeistert, daß sie beschloß, freiwillig für eine längere Zeit mit ihm zu arbeiten. Vielleicht wird es ihr möglich sein, eine junge Dogonfrau anzulernen, die sie später ersetzen kann.
Es hat sehr lange gedauert, bis sich die Leute von Sanga den Wunsch nach einem Arzt erfüllen konnten. Allzu lange, wie es uns scheint. Sie waren vielleicht ungeduldig, haben aber nicht ungeduldig gehandelt. Sie lehnen es ab, „Sachzwänge“ über sich bestimmen zu lassen. Ihre Gemeinschaft folgt niemals blindlings dem, was sie wünschen. Sie tun nur, was für Menschen wie sie es sind, möglich ist. Jeder einzelne könnte das kaum, würde vielleicht resignieren, verzweifeln oder unüberlegt und darum unvernünftig handeln. Wie müßten wir uns ändern, um ihrem Beispiel zu folgen?

Zürich 1993 Paul Parin & Goldy Parin-Matthèy

[1] Brandes & Apsel Verlag, Frankfurt a. M.

[2] Geertz, Clifford: Thick Description, in: The Interpretation of Cultures. Basic Books, New York; 1973

[3] Geertz, Clifford: Die künstlichen Wilden (orig. 1988). Carl Hanser, München; 1990

[4] Comité d'aide à Sangha, Mairie de Cheny, F-89400 Migennes

7

Danksagung

Der schweizerische Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung hat für die Durchführung der ethno-psychologischen Untersuchungen einen Beitrag gestiftet.

Die Männer und Frauen aus Sanga und aus den anderen Dörfern waren in selbstloser Weise bereit, sich für unsere Untersuchungen zur Verfügung zu stellen. Weil sie erkannten, daß unsere Forschung für andere Menschen nützlich sein kann, haben sie ihr Einverständnis gegeben, daß die Gespräche, die sie mit uns führten, unverstellt veröffentlicht werden. Ihnen allen gilt unsere besondere Dankbarkeit.

Vorwort zur 3. Auflage

Es ist gerade dreiundzwanzig Jahre her, seit wir aus dem Dogonland heimgekehrt sind, und zwanzig Jahre, seit der Atlantis Verlag in Zürich mit Hilfe von drei verschiedenen Stiftungen das Wagnis unternahm, *Die Weißen denken zuviel* herauszugeben. Die drei Autoren danken dem Fischer-Taschenbuch-Verlag dafür, daß er den Text des Buches in dieser neu gesetzten Ausgabe unverändert, gekürzt nur um das Kapitel über die Rorschach-Test-Untersuchung (und erweitert mit der Liste unserer ethnopsychoanalytischen Publikationen bis 1983) herausgibt. Zur Einleitung berichten wir, was seither mit den Dogon, was mit dem Buch und was mit unserer Forschungsmethode geschehen ist.

Während wir versuchen, unser Buch nach langer Zeit so zu lesen, als ob es uns neu wäre, beschleicht uns das Gefühl, daß es gar nicht so gewesen sein könne, wie wir da schreiben: die Dogon nicht derart liebe Menschen, ihre Dörfer in Wirklichkeit nicht jene idyllischen idealen Gemeinwesen, wie wir behaupten. Auch manche Leser mögen den Eindruck haben, die Autoren hätten in ihrer Liebe und Begeisterung für „ihre“ Dogon beschönigt und geflunkert. Wir kennen dieses Gefühl von früher her, wie ein Déjà-vu. Wir erinnern uns an unseren zweiten Besuch im Dogonland 1966, sechs Jahre nach dem ersten.

Damals kamen wir mit unseren zwei Landrovers aus der Elfenbeinküste, machten einen weiten Umweg, um ins Dogonland zu fahren, ergatterten in der Mali-Hauptstadt Bamako gegen den Widerstand einer sturen Bürokratie das Visum für zwei Wochen und die Erlaubnis. Am Abend, nur etwa hundert Kilometer vor dem Ziel, als wir uns am Rand der Straße für die Nacht einrichteten und um unser Lagerfeuer saßen, sagte plötzlich einer von uns (P. P.) „Ach lassen wir's doch. Fahren wir an Sanga vorbei. Unser Bericht kann nicht stimmen. So schön wie wir es geschildert haben, kann es gar nicht gewesen sein. Bewahren wir uns – und unseren Lesern – die schöne Illusion und ersparen wir uns die

Enttäuschung und die Schande, eingestehen zu müssen, daß wir in unserem Bericht einer nostalgischen Idealisierung aufgesessen sind.“ Das war nicht ganz ernst gemeint, aber auch nicht nur ein Scherz.

Am nächsten Tag sind wir natürlich trotzdem hingefahren. In Sanga, wo man von unserem Besuch nichts wußte, als daß wir vor Jahren versprochen hatten, „einmal wiederzukommen“, wurden wir empfangen, wie wenn wir nach einer Abwesenheit von wenigen Wochen zu guten Freunden zurückgekehrt wären. Ana umgab uns mit der gleichen Fürsorge und stellte unsere Feldbetten auf seine Terrasse. Die kühle trockene Nachtluft unter dem glitzernden Sternenhimmel brachte uns nach vielen Monaten im drückendheißen feuchten Urwald den ersten erquickenden Schlaf. Die Erlebnisse der nächsten Tage haben wir als „ethnopsychoanalytische Katamnese“ (67)* ausführlich geschildert.

Das Hauptergebnis dieses Besuches ist, daß wir nichts fanden, was dem widersprochen hätte, was in diesem Buch zu lesen ist. Unsere Skepsis hatte sich als unbegründet erwiesen. Alle, die seinerzeit die „psychoanalytischen“ Gespräche mit uns geführt hatten, wollten wieder täglich mit uns sprechen, womöglich am gleichen Ort und zur selben Tageszeit. Keiner unterließ es, an gemeinsame Erfahrungen anzuknüpfen, doch mußten wir natürlich auch von uns erzählen.

„Apurali“ (S. 349) so habe ich (P. P.) notiert, „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 Begrüßung sagte er: ‚Ihre Meinung war die richtige. Meine Magenschmerzen sind nur vom Ärger 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 Dorfchef hatte. Da habe ich Schmerzen bekommen und zwei Tabletten genommen, die Sie mir dagelassen haben. Dadurch war der Schmerz sofort geheilt. Die übrigen Tabletten habe ich noch;

* Die Zahl bezieht sich auf die Liste der ethnopsychoanalytischen Arbeiten der Autoren am Schluß des Bandes (Anm. d. Redaktion).

wenn ich wieder in diese Lage kommen sollte, und Sie nicht da sind, um die Sache zu besprechen.’“ Dann holt er seine Tochter, die damals drei Jahre alt war, spricht über sie, über seine Frau, über sein Leben und das seiner Familie. Dazu habe ich angemerkt: „Für Apurali bin ich nicht irgendeiner, sondern gleichzeitig sein Therapeut und einer, mit dem er gemeinsame Erinnerungen hat. Dies kann auch bei uns zu bleibender Freundschaft führen. Die

‚Objektkonstanz' 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." Ähnlich wie Apurali haben alle unsere anderen Partner die Beziehung für die wenigen Tage und Stunden, die wir dableiben durften, neu belebt. Mühelos konnten wir wieder an ihrem Leben teilnehmen, Wünsche, Ängste und Hoffnungen mit ihnen teilen. Wir hörten von vielen Wendungen des Schicksals. Manche unserer psychologischen Deutungen konnten wir bestätigt sehen oder vertiefen. In keinem dieser Gespräche kam es zu einem Bruch der Beziehung, und nie trat etwas in Erscheinung, das uns gezwungen hätte, unsere frühere Meinung ganz zu verwerfen. Einige unserer Partner waren nicht in Sanga. *Yasamayes* (S. 168) 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 Ogolna 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.
Auch der Dorfchef *Ogobara* (S. 496) 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 bei den „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 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 Staates 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.

In Mali hatte sich in den sechs Jahren seit der Erlangung der Unabhängigkeit (1960) vieles geändert. Die Staatsgewalt hatte tief in das Leben der Völkerschaften der Republik eingegriffen. Neben Fortschritten brachte die Umstellung Mangel und Teuerung, so daß ganze Landstriche auf traditionelle Produktionsweisen zurückgreifen mußten. Eine Rückkehr zur relativen Autarkie des Dorfes ermöglichte eine größere Unabhängigkeit von der ungünstigen Wirtschaftslage des Staates.

Es war sofort zu sehen, wie die Dörfer von Sanga und Umgebung auf die wirtschaftliche Notlage reagiert hatten. In den meisten Zwiebelgärten 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 daliegen. Tabak war schon früher neben den Zwiebeln für den Eigenbedarf gepflanzt worden.

Der Preis für die Zwiebelkugeln war trotz der allgemeinen Teuerung seit sechs Jahren gleichgeblieben. Um den Bargeldbedarf für den Import unentbehrlicher Artikel zu decken, mußte Tabak angebaut, getrocknet und zum Export auf die Märkte gebracht werden. Da eine Vergrößerung der Anbau-

fläche nicht möglich war, mußten die Dogon etwa acht Wochen länger auf den Pflanzungen arbeiten. Die „stille Zeit“ der Landwirtschaft, die von Ende Februar bis zum Juni gedauert hatte, mußte verkürzt, die Zahl und Dauer der traditionellen Feste aus Zeitmangel eingeschränkt werden. Es wäre anzunehmen gewesen, daß der Tabakbau, der nicht kollektiv wie der Getreidebau, sondern individuell wie die Zwiebelproduktion erfolgt, zur Erweiterung des nichtkollektiven Anteils der Wirtschaft und zur größeren ökonomischen Unabhängigkeit des Individuums von der Gemeinschaft geführt hätte. Dies um so mehr, als dabei das Stampfen der Zwiebeln, das Formen und Trocknen der Kugeln wegfällt, eine Arbeit, die aus technischen Gründen kollektiv vor sich gehen muß. Diese Entwicklung war jedoch nicht eingetreten. Das Wasser spielt im Mythus 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 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 – als einigendes Ritual wirkte.

Die energische Förderung des Islams, der Religion der herrschenden Schichten der unabhängigen Republik, stand der Tradition der heidnischen Dogon in vieler Hinsicht entgegen. Die Verwaltung verlangte, daß in jedem größeren Dorf eine Moschee gebaut werde und versprach, technische und finanzielle Hilfe zu leisten. Die dabei nötige Arbeit sollte nach der Losung „investissement de l’effort humain“, also nach dem Muster der kolonialen Zwangsarbeit, unbezahlt und auch ohne das gemeinsame Trinken von Hirsebier verrichtet werden. Als wir nach Sanga kamen, stand in der Talsenke zwischen den beiden Ogol eine große, im Stil und der Bauweise der Dogon neuerrichtete Moschee, die sich harmonisch in die

menschengestaltete Landschaft einfügte. (1960 gab es keine Moschee und keinen muselmanischen Betplatz.)

Da die Hilfe der Behörden auf sich warten ließ, hatten sich die islamischen Fortschrittler an den Rat der Alten gewandt. Der Bauplatz wurde im Einverständnis mit dem Binupriester so gewählt, daß der Bau die verstorbenen Ahnen nicht stören konnte. Die Alten empfahlen, nicht auf die staatliche Hilfe zu warten und nach dem Brauch der Dogon zu bauen. Die Zuziehung eines fremden Baumeisters wurde unnötig, die Kosten reduzierten sich auf die Spende des Hirsebiers. 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.

Die Hüter der Tradition hatten nur scheinbar gegen die eigenen Interessen gehandelt. Für Würdenträger mit einer anal organisierten 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 Identifikationen 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 alter Mann sagte dazu: „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.“

Bevor wir nach Sanga gekommen waren, fürchteten wir, die Dogon wären in ihrer kulturellen Eigenart, in ihrer Identität als Volk äußerst bedroht. Als Repräsentanten einer altehrwürdigen afrikanischen Kultur waren sie zu Trägern einer Idealfunktion erklärt und zur Attraktion für den Tourismus stilisiert worden. überall waren Plakate mit der Kanaga-

Maske „Pays Dogon“ zu sehen, die für diesen Urquell der afrikanischen Kraft und Seele, der „négritude“ werben sollten. Wir hatten uns gefragt: „Wie kann ein kleines, machtloses Volk, das zum Symbol einer neuen Staatsidentität oder zum völkerkundlichen Relikt erklärt worden ist, die eigene Identität und die seiner Menschen vor einer Diffusion bewahren?“ Als wir Sanga verlassen mußten, waren wir überzeugt, daß die sozialen und kulturellen Einrichtungen in den Dogondörfern bisher ausgereicht hatten, den Eingriff der neuen Zeit in ihr Leben zu integrieren. Wie sie ihre Identität unter dem Druck der kolonialen Macht zu bewahren wußten, war es ihnen auch gelungen, der entfremdenden Stilisierung, der wirtschaftlichen Not und der Islamisierung zu begegnen, ohne ihre Identität zu verlieren.

Aus späterer Zeit können wir nicht nach eigener Anschauung über die Dogon berichten. Zahlreiche Artikel in Zeitschriften, die meist mit schönen Farbfotos illustriert sind, melden übereinstimmend: Der Tourismus hat Sanga erobert, mit einem Hotel, das u. a. von „Neckermann-Reisen“ bedient wird, und allen bekannten Folgen, wie Betteln der Kinder, Kommerzialisierung der künstlerischen Produktion und der Maskentänze. Ogobara ist tot und auch sein Bruder Ana, unser mütterlicher Freund, ist gestorben. Der Züricher Journalist Dieter Bachmann *(Tages Anzeiger Magazin* v. 24.5. 1980) schreibt: „Die Islamisierung ist weiter fortgeschritten; in vielen Dörfern der Region gibt es neuerbaute Moscheen, und es ist deutlich, wie der neue Glaube die alten Bräuche langsam substituiert, die Sozialstruktur, besonders die Stellung der Frau verändert.“ Bachmann fragt sich auch, ob die „Wissenschaft“ zur touristischen Überschwemmung und Zerstörung der Dogonkultur beigetragen hat. Sicherlich haben die Ethnologen die Dogon weithin bekannt gemacht. Daran hat unsere Untersuchung kaum einen großen Anteil. 1966, als sich die Propaganda für die Dogon-négritude bereits voll entfaltet hatte, war dieses Buch in Bamako unbekannt, die französische Übersetzung (Payot, 1965), die wir an das Gesundheits- und das Innenministerium geschickt hatten, war nicht zur Kenntnis genommen worden. Ogobara und Ana besaßen je ein Exemplar und zeigten es mitunter stolz einem Besucher, dem sie etwas besonderes bieten wollten. Bachmann berichtet von einem Gespräch, das er mit *Adama,*

16

einem jungen Fremdenführer in Sanga, geführt hat: „Ich erzähle Adama von jenem Dogon, der vor zwanzig Jahren den Psychoanalytikern Parin/Morgenthaler gesagt hat, wie ihm schwindlig dabei wird, wenn er sich vorstellt, was die Weißen alles besitzen wollen und wie sie immer mehr arbeiten und mehr hetzen, um mehr zu besitzen, und wie sie am Ende vergessen zu leben. Adama sagt: ‚Heute geht es mir genauso. Mir dreht sich der Kopf. Ich kann nicht mehr schlafen. Ich frage mich ständig: Wie kann ich mehr Geld verdienen? Wie kann ich das Geld zusammenkriegen, um ein Moto zu kaufen, und wie kann ich das Moto dazu benützen, mehr Geld zu verdienen? Wie kann ich soviel Geld verdienen, daß ich heiraten kann?' Am Anfang hatten wir nicht verstanden, wenn die Kinder mit ihren ausgestreckten Händen nicht nur ‚Bonbon, Bonbon' riefen, sondern immer auch ‚Vodo, vodo. Vodo', sagt Adama, ‚heißt Geld.'"

Wie jede ethnologische Forschung, jeder Versuch, „das Fremde zu verstehen", hat dieses Buch auf die Forscher und ihre Kultur zurückgewirkt. Die erste Ausgabe fand recht positive Besprechungen in der Tagespresse, sogar im *Literary Supplement* der Londoner *Times.* Das Buch wurde aber jahrelang kaum gekauft, bis im Mai 1969 die 1. Auflage (3000) (und bald darauf auch die französische Übersetzung) plötzlich ausverkauft war. Die Protestbewegung von 1968 hatte das Interesse an anderen Formen der Gemeinschaft, an anderen, womöglich freieren Erziehungs- und Sozialisations-Mustern, an einer menschlicheren Gestaltung des Lebens erweckt und den eurozentristischen Hochmut gegenüber „primitiven" Afrikanern abgebaut. Die schwer lesbare, klein gedruckte Taschenbuchausgabe, (ca. 9000) wurde bis zum Ausverkauf (1982) viel gelesen und zitiert. Die Vertreter der Psychoanalyse kritisierten unsere Untersuchung keineswegs milde. Zumeist wurde wegen relativ unwichtiger praktischer Gegebenheiten, wegen der Kürze der Interview-Serien, der Bezahlung der Sitzungen, der Verwendung der französischen Fremdsprache die ganze Untersuchung als fragwürdig hingestellt. Oder es wurde uns ein ganz anderes aus einer „klassischen" euro-amerikanischen Psychoanalyse abstrahiertes Modell entgegengehalten. Dieses Verständnis orientiert sich an der ersten unveränderten Beschreibung des Ödipuskomplexes, leitet sich allein von

17

der Psychologie des Unbewußten ab und ist von gesellschaftlichen Faktoren künstlich gereinigt. Trotz dieser anfänglichen Ablehnung sind viele Erweiterungen und Änderungen der Theorie, die sich aus dieser und unseren späteren Publikationen ergeben haben, weltweit in den psychoanalytischen Diskurs eingegangen.

Ungleich wichtiger scheint uns eine Wendung in der ethnologischen Forschung zu sein, die in den letzten zwanzig Jahren eingetreten ist. Die ältere Völkerkunde untersuchte fast ausschließlich

Institutionen fremder Stämme und Völker. Menschen kamen nur als sogenannte „Informatoren“ vor und blieben, wenn sie überhaupt erwähnt wurden, lediglich Objekte der Forschung, ihrer Kultur, ihrer Geschichte. Als Beispiel kann man die französische Dogonforschung anführen. In der bis dahin über 150 Publikationen umfassenden wissenschaftlichen Literatur über die Dogon, die wir gelesen hatten, war mit keinem Wort gesagt worden, was für Menschen sie waren. Als wir nach Sanga fuhren, wußten wir nicht, ob wir dort ernste oder fröhliche Menschen, freie oder zwanghaft ihren Tabus unterworfene Afrikaner finden würden. Es war auch nicht erwähnt, ob sie den Forschern freundlich, abweisend oder feindselig begegnet waren. Nicht eine einzige Person war als handelndes, denkendes oder fühlendes Subjekt auch nur erwähnt. Eine neuere Entwicklung der Ethnologie versucht, die Menschen fremder Kulturen als Subjekte, in ihrer sozialen und historischen Rolle, als gleichwertige, in ihrer Psychologie und Biographie eigenständige Personen zu sehen. Die Unsichtbarkeit der Frau („invisibility of women“), die die Ethnologie übel auszeichnete, hat einer neuen Aufmerksamkeit für das Leben der Frauen fremder Völker Platz gemacht. Zu dieser Entwicklung der Ethnologie hat unser Buch zweifellos einen der ersten Beiträge geliefert.

Unser eigenes Leben ist vom Dogon-Abenteuer, das wir mit wissenschaftlich umgeformter Neugier unternahmen, tiefgehend beeinflußt worden. Unsere kleine Gruppe war noch mehrmals in Afrika, um ethnopsychoanalytische Forschung zu treiben. über die Agni in der Elfenbeinküste haben wir in einem ausführlichen Buch berichtet (73), und einer von uns (F. M.) hat mit einer Gruppe von Ethnologen im Sepikdistrikt von Papua-Neuguinea ethnopsychoanalytische

Gespräche geführt, worüber noch nichts veröffentlicht worden ist.

Für Feldforschungen sind wir jetzt zu alt, haben aber die in Afrika entwickelte Methode auf unsere eigene Ethnie zurückgewandt (91; 84). Die Methode, mit Hilfe der Psychoanalyse kulturtypische Konflikte zu erkennen, wie wir es bei den Dogon versucht haben, hat sich in den komplexeren Verhältnissen industrialisierter Staaten mit einer kapitalistischen Wirtschaftsform da und dort bewährt. Psychologische Mechanismen in ihrer Verknüpfung mit der Sozialisation und mit gesellschaftlichen Konflikten, die wir bei den Dogon beschrieben haben, lassen sich analog auch bei uns aufdecken. So fahren wir fort, die soziale und politische Wildnis, in der wir leben, kritisch zu durchleuchten.

Als Psychoanalytiker sind wir wegen der lebendigen Erfahrung mit Afrikanern freier und mutiger geworden, besser im Stande, auf die sozialen Beziehungen unserer Analysanden in Europa einzugehen, und weniger geneigt, ein Verhalten, das von unserem eigenen abweicht, als krankhaft anzusehen. Das hat auch auf unsere theoretischen Anschauungen zurückgewirkt.

Seit wir im Dogonland waren, ist überall in West-Afrika die Kolonialherrschaft von neuen eigenständigen Staaten abgelöst worden. Doch geht die Ausbeutung aus der Zeit der Kolonialherrschaft im Zeichen des „Neokolonialismus“ weiter. Viele der neuen in den Ländern herrschenden Eliten sind derart mit den Interessen der Industrienationen identifiziert, daß sie zu ihren politischen und wirtschaftlichen Agenten geworden sind. Während sie sich die irgend verfügbaren materiellen Güter aneignen, tun sie wenig für die dort lebenden Völker oder helfen gar bei der Ausbeutung mit.

Nach dem Raub der kultischen und profanen Kunstgegenstände bleibt von den alten afrikanischen Kulturen wenig, das sich die abendländische Kultur aneignen könnte. Das Werk der Störung bis zur Zerstörung afrikanischer Kulturen, das Missionare und Kolonisatoren begonnen hatten, setzt sich in beschleunigtem Tempo fort.

Der Tourismus ist dabei ein wichtiger Faktor. Entgegen dem Eindruck von Reisenden und Journalisten gibt es Anzeichen dafür, daß die Dogon bis heute relativ gut damit fertig geworden sind. Sanga und die Dörfer in der unmittelbaren

Umgebung sind der Deformation ausgeliefert. Aber selbst hier lehnen viele Dogon, die seinerzeit gut französisch sprachen, es ab, die Sprache der Fremden auch nur zu verstehen. Das langhingestreckte Siedlungsgebiet an der Falaise ist schwerer zugänglich als früher. Die einst so gastfreundlichen Dörfer lassen keine Fremden hinein. Kinder werfen Steine auf zudringliche Besucher. Von Weißen, die sich doch nicht abweisen lassen, verlangen die Dorfältesten so viel Geld für die Vorführung eines sogenannten Maskentanzes, der Parodie eines solchen, die in wenigen Minuten von einigen Jugendlichen außerhalb des Dorfes durchgespielt wird, daß sobald niemand mehr wiederkommt. Wir selber (1977) und ein Arzt der Weltgesundheitsorganisation (1980) konnten feststellen, daß das Leben in abgelegenen Dogondörfern noch jetzt nicht viel anders ist als ehedem.

„Enteignung“ ist sicherlich ein Kennwort für die postkoloniale Geschichte in Westafrika und natürlich auch in der Republik Mali. Im Konzept des „Entwicklungslandes“ steckt sowohl die Absicht, das Land und das Volk weiterhin wirtschaftlich zu erobern, dem eigenen Markt und der fremden politisch-ökonomischen Macht zu unterwerfen. Aber auch die Verachtung und die potentielle Zerstörung der kulturellen Identität ist damit gemeint oder wird zumindest stillschweigend in Kauf genommen. Oft hat man uns gesagt, daß auch wir Afrikaner ausgebeutet hätten, daß wir sie heimtückisch beraubt haben, um unser Wissen zu vermehren und damit die Macht der westlichen Industrienationen, der Banken und Politiker: Beweis sei dieses Buch. Diesen Vorwurf nehmen wir nicht an. Gewiß könnte dieses Wissen mißbraucht werden, wie jedes

andere auch. Das ist bisher anscheinend nicht geschehen. Ein Mißbrauch der Personen wäre es, nicht eine Ausbeutung, aber eine moralisch verwerfliche Verletzung ihrer Rechte, wenn wir die Dogon zu Forschungsobjekten im Sinne der alten Ethnologie (oder einer klassischen Psychiatrie) gemacht hätten. Leser mögen urteilen, ob dies geschehen ist. Wir glauben im Gegenteil, den Dogon ihre Subjektivität, ihre Würde als Menschen bewahrt zu haben, indem wir sie im Rahmen ihrer Gemeinschaft sprechen ließen. Sie selber zumindest haben dies von Anfang unseres Aufenthaltes an so verstanden. Jeder einzelne wollte mit seinem Namen genannt, in unserem Bericht womöglich mit seinem Bildnis

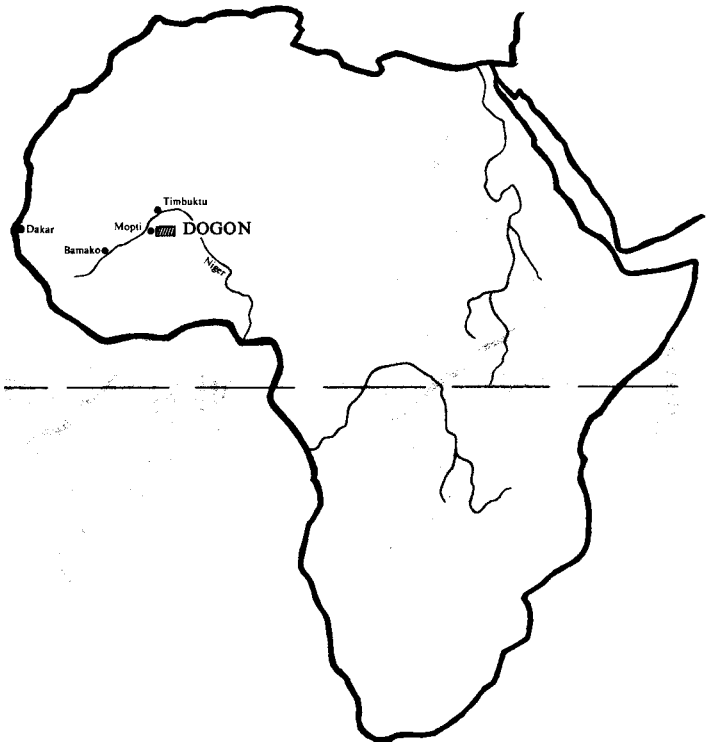
20

vertreten sein. Jede diskrete Verschleierung und jedes Verbergen wäre ihnen unmoralisch vorgekommen. Nachdem einige Männer aus Sanga „Les blancs pensent trop“ gelesen und mit ihren Leuten diskutiert hatten, ließen sie uns sagen: „Wir sind sehr zufrieden mit eurem Buch. Ihr habt nicht gelogen. Wir sind so, wie uns die Vorfahren gemacht haben und wie wir mit euch gesprochen haben.“

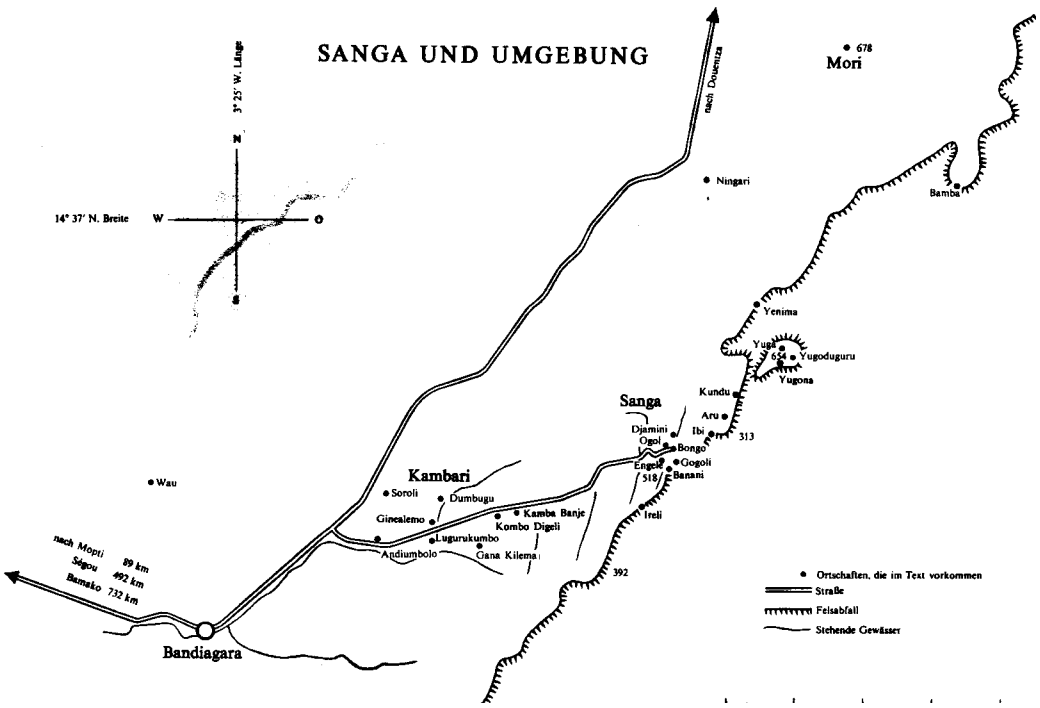
Die Autoren

21

AFRIKA



22



23

Vorbereitung und Ziel der Untersuchung

„So sehr das Es sich gleich bleibt, so sehr verändert sich das Ich."
Anna Freud (3)

Aus der Neugier, die Menschen fremder Länder kennenzulernen, ist das sonderbare Unternehmen entstanden, über das wir Bericht erstatten: Wir haben während einiger Monate des Jahres 1960 in den Dörfern der Dogon in Westafrika dreizehn Neger einer Psychoanalyse unterzogen und haben hundert Personen die Tafeln des Rorschach-Tests zur Deutung vorgelegt.
Wir hofften, Afrikaner auf diese Weise besser zu verstehen, als es sonst möglich ist. Die psychoanalytische Methode kann geradeso auf Gesunde wie auf Menschen mit seelischen Störungen angewandt werden. In täglich wiederholten einstündigen Gesprächen und mit der besonderen Art, solche Gespräche zu führen, die man psychoanalytische Technik nennt, ist es oft möglich, das Innenleben eines Menschen in wenigen Wochen kennenzulernen. Die Deutungen, die ein Mensch den Farbklecksen auf den zehn Kartontafeln des Rorschachtests gibt, lassen, wenn man sie nach den Regeln der Kunst verarbeitet, Züge seiner Persönlichkeit erraten, die sonst nur eine lange Bekanntschaft und eine vertiefte Beobachtung enthüllen würden.
Auf zwei früheren Reisen in Westafrika (1955 und 1957) (53, 54, 55) hatten wir die psychoanalytische Methode in abgeänderter Form angewandt. Wir waren von

Einzelbeobachtungen bei verschiedenen Individuen aus mehreren Völkern ausgegangen. Durch ein vergleichendes Verfahren suchten wir auffallende und verbreitete psychische Erscheinungen zu verstehen, ohne jedoch den Untersuchten unsere Deutungen vorzulegen. Die beste Möglichkeit, nachzuprüfen, ob eine psychoanalytische Deutung richtig ist, liegt aber darin, sie dem Analysanden mitzuteilen und zu beobachten, ob seine Reaktion die Vermutung bestätigt. Es lag nahe, auf das

ursprüngliche Verfahren der Freudschen Psychoanalyse zurückzugreifen, um mehr Sicherheit zu gewinnen. Wir beschlossen, Afrikaner, die noch in ihrem Stammesverband lebten, mit der in Europa gewohnten „klassischen“ Technik direkt zu analysieren.

Nur einmal war – unseres Wissens – ein ähnlicher Versuch gemacht worden; Wulf Sachs (57) berichtet über die Analyse eines südafrikanischen Medizinmannes[1]. Die Völkerpsychologen verwenden zwar in neuerer Zeit immer mehr psychoanalytisches Gedankengut, sind aber im übrigen der Meinung, daß es unmöglich sei, Angehörige der sogenannten „primitiven“ Völker einer direkten Analyse zu unterziehen. Gute Kenner der afrikanischen Psychiatrie, wie Margetts (52), halten diesen Weg aus verschiedenen Gründen nicht für gangbar. Madeleine Ly (50) hingegen empfiehlt die Psychoanalyse als Methode, um die Persönlichkeit von Westafrikanern besser zu verstehen, als es bisher möglich war. Unser Plan sollte den Schwierigkeiten, die vorauszusehen waren, Rechnung tragen.

Aus den Kreisen der Psychoanalytiker kam einige praktische und theoretische Ermutigung. Muensterberger (10) und seine Mitarbeiter konnten frisch nach Amerika eingewanderte Südchinesen analysieren. Es war Analytikern des abendländischen Kulturkreises oft gelungen, Menschen, die aus anderen Kulturen herstammten, zu analysieren. Theoretisch ist zu erwarten, daß die Triebanlagen aller Menschen die gleichen sind, und daß die Triebkräfte, die sich während der Analyse äußern, überall den gleichen Gesetzen gehorchen. Es ist nötig, auch die Umwelt der Analysanden gut zu kennen, um die Gegenkräfte zu begreifen, die sich den Trieben entgegenstellen, denn diese Gegenkräfte haben sich an der Umwelt geformt. Gerade ein Analytiker sollte durch seine besondere Schulung in der Lage sein, ungewohnte Erscheinungsformen der Psyche nicht als völlig fremdartig zu empfinden (8). Schließlich weiß man, daß nicht der Wunsch, gesund zu werden, den Analysanden veranlaßt, seine Hemmungen abzulegen und das Gespräch mit dem Analytiker fortzusetzen, sondern daß er dies in erster Linie seinem Arzt zuliebe tut, um eine gute Beziehung mit ihm aufrechtzuerhalten. Das sollte auch für die Afrikaner Geltung haben.

Den praktischen Bedenken begegneten wir zuerst so, daß

25

wir in der völkerkundlichen Literatur nach einem Volk suchten, das einigen unerläßlichen Vorbedingungen entsprach: Es sollte ein Volk sein, von dem genügend Personen eine europäische Sprache beherrschen, das sich seine althergebrachte Lebensform möglichst weitgehend erhalten hat, und das von den Ethnologen ausführlich erforscht und beschrieben worden ist. Unsere Wahl fiel auf die Dogon.

Die umfassenden Forschungen Marcel Griaules und anderer französischer Ethnologen (44), die wir im folgenden Kapitel zusammenfassen, enthalten alles, was der Analytiker von der Welt seiner Studienobjekte wissen muß. Alle Lebensäußerungen der Dogon sind dargestellt; nur ihre Psychologie war noch nicht erforscht worden. Das Studium dieser Schriften vermittelte uns eine Fülle von konkreten Angaben[2].

Obzwar die Dogon Kontakt mit anderen afrikanischen Völkern und mit den Franzosen hatten, ist ihre Lebensform in wesentlichen Teilen dadurch unbeeinflußt geblieben. Die französische Kolonialverwaltung hat das Land aus politischen Motiven seit fast sechzig Jahren mit Schulen versehen. Unsere künftigen Gesprächspartner hatten uns gleichsam die Mühe, ihre Sprache zu erlernen, während ihrer Schuljahre abgenommen.

Wir wählten für die Reise die zweite Hälfte der Trockenzeit, in der die wichtigsten landwirtschaftlichen Arbeiten der Dogon beendet sind. Von Bauern, die einem unfruchtbaren Boden mühsam ihr Brot abgewinnen, war nur in dieser Jahreszeit zu erwarten, daß sie sich für die Gespräche mit uns bereitfinden würden.

Im Land angekommen, mußten die richtigen Dörfer gefunden werden. Im Innern des Siedlungsgebietes waren die Wirtschaftsformen noch ursprünglich, die heidnische Religion allgemein. Auskünfte, die wir in Bandiagara, dem Hauptort des Verwaltungskreises, erhielten, gaben eine weitere Orientierung. Täglich suchten wir ein oder zwei Dörfer auf. Wir warteten vor dem Dorf, bis man uns begrüßen kam. Zuerst kamen Kinder, dann junge Leute. Bald rief man jemand, der französisch sprechen konnte. Man lud uns ein, den Dorfchef zu begrüßen. Unter freundlichen Reden, mitunter begleitet von einem kleinen Austausch von Zigaretten und Früchten, hatten wir in einem halben oder einem Tag

26

erfahren, ob Leute da waren, die wirklich gut Französisch konnten, und wie die Verhältnisse sonst lagen.

Wir entschieden uns für die Dörfergruppe Sanga. Von dort aus sind zahlreiche Einzeldörfer relativ leicht erreichbar, in denen recht viele Dogon französisch sprechen können. Die Schule von Sanga

ist die zweitälteste im Dogonland. Dieses Dorf war seit 1931 von den Ethnologen immer wieder zum Forschungszentrum und Wohnort gewählt worden. Sie hatten vorwiegend positive Eindrücke hinterlassen. Unser Vorhaben wurde nicht anders aufgefaßt als das ihre. Der erste Kontakt mit den Honoratioren von Ogol, einem der Dörfer Sangas, fiel so erfreulich aus, daß wir versprachen, wiederzukehren, nachdem wir alle Umstände geprüft hatten. Für die Unterkunft war ein am Rande des Dorfes gelegenes Gästehaus vorhanden.

Nach einer Reise nach der Hauptstadt Bamako, wo wir die Behörden aufsuchten, die ihre Billigung für unser Vorhaben gaben, kehrten wir nach Sanga zurück. Damit begann der weitaus schwierigste Teil der Untersuchung, die Einleitung der Analysen.

Wir wollten Erwachsene beiderlei Geschlechts finden, die bereit und imstande waren, täglich eine Stunde lang mit uns zu reden. Es sollten Personen sein, die in ihrer Umgebung als „normal“ galten. Das war leicht festzustellen. Jeder wußte viel vom Leben aller anderen. Wenn wir uns bei den Nachbarn erkundigten, berichtete man uns bereitwillig, worin sich der Betreffende, auch innerhalb des Gewohnten, von anderen unterschied. Wir wünschten, Leute zu analysieren, die noch das hergebrachte Leben der Dogon führten. Diejenigen, welche sich nach der Schulzeit ihrem Dorf entfremdet hatten, waren fast alle ausgewandert. Nur eine Handvoll Personen aus Ogol kam wegen ihres fortgesetzten intensiveren Kontaktes mit Fremden nicht in Betracht. Leider kann fast keine erwachsene Dogonfrau genügend Französisch, und junge Mädchen fanden sich nur schwer bereit, mitzumachen.

Unsere Anwesenheit wirkte im Organismus des Dorfes wie ein Fremdkörper, mit dem eine Auseinandersetzung unumgänglich wurde. Die Neugier der Dogon, die Weißen kennenzulernen, wurde wach; ihr Bedürfnis nach Kontakt richtete sich auf uns. Wir aber waren bestrebt, diese gefühlsmäßigen Bedürfnisse zwar zu erwecken, aber nicht anders als

in den Analysestunden zu befriedigen. Alles, was wir redeten, und was wir taten, sollte geeignet sein, bei ihnen eine Art psychischen Vakuums zu erzeugen, ein Bedürfnis, sich mit uns im Gespräch auseinanderzusetzen. Unsere ganze Lebensführung entsprach einer ganz bestimmten Haltung, der des Analytikers zum Analysanden.

Das Gästehaus war der Treffpunkt des Dorfchefs Ogobara und seiner Freunde und Brüder. Hier erklärten wir unser Vorhaben und fragten nach französischsprechenden Dogon. Wir waren sicher, daß bald die ganze Umgebung von unseren Absichten wissen würde, und baten übereifrige Helfer, niemand zu überreden oder gar zu zwingen, sich uns zur Verfügung zu stellen. Das Beispiel der angesehensten Leute im Dorf, die uns bald freundschaftlich behandelten, konnte Mißtrauen überwinden helfen und vorsichtig abwägende Leute zu etwas rascherer Annäherung bewegen.

In einer langen Diskussion mit Ogobara, seinen Brüdern Ana, Djanguno und noch einigen älteren Leuten wurde die Frage einer Bezahlung der Stunden öffentlich abgeklärt. Sowohl wir als auch die Dogon fanden, daß eine Entschädigung nötig sei. Man einigte sich darauf, daß wir Erwachsenen fünfzig Franken[3] pro Stunde, Jugendlichen die Hälfte zahlen sollten. Das entspricht einem guten Stundenlohn, wie ihn die Verwaltung den Vorarbeitern beim Straßenbau zahlt. Die fleißigen Bergbauern würden die Entschädigung für ihren Zeitverlust schätzen. Das Angebot wurde von Mund zu Mund bekannt. Obzwar es uns nicht unmöglich schien, Partner auch ohne Bezahlung zu gewinnen, zogen wir diese Regelung vor. Wir wollten ihnen nicht wie jene Behörden erscheinen, die unentgeltliche Leistungen verlangen, denen man sich nicht entziehen kann; eher schon wie neugierige Touristen, die kleine Dienste bezahlen, aber eben Touristen besonderer Art. Die Entschädigung durfte anderseits nicht als Verführung wirken. Der Austausch kleinerer Geldsummen begleitet bei den Dogon viele Akte der freundschaftlichen Kontaktnahme. Alle Analysanden sagten ihre Stunden einfach ab, wenn sie zum Markt gehen wollten oder eine Arbeit vorhatten.

Wir lehnten eine Begleitung auf unseren Spaziergängen höflich ab, wollten nichts besichtigen, suchten keine Felszeichnungen, hatten scheinbar keine Photoapparate mit-

gebracht. Auf dem Markt kauften wir einige Früchte und nicht mehr. Wir bewunderten Kunstgegenstände, die man uns brachte, und kauften nichts. Den Angeboten der Schmiede und Schuster setzten wir die gleiche herablassende Distanz entgegen, welche die Dogon beim Kontakt mit Leuten der „Kasten“ haben. Von den Maskentänzen, die man uns gegen Geld in Gogoli vorführen wollte, wollten wir nichts wissen. Wir durften weder bei der Arbeit auf den Zwiebelfeldern mithelfen noch Einladungen annehmen. Ärztliche Hilfe leisteten wir in schweren Fällen, wenn man es verlangte; Leute mit kleineren Leiden wiesen wir in der Regel an die öffentliche Poliklinik in Sanga. Ogobara, der Dorfchef, stellte sich spontan als erster Analysand zur Verfügung. Bald war es den Dogon klar: Diese Touristen wollten sie kennenlernen, aber „mit den Ohren“. Wir konnten einige fragen, ob sie täglich eine Stunde mit uns sprechen wollten. Nach etwa zwei Wochen waren die ersten Analysen im Gang. Einer von uns, Parin, fand seine Partner in den beiden Ogol und in Bongo; man erwartete einen anregenden Kontakt und war bereit, den Freunden der Chefferie-Familie wohlwollend zu begegnen. Morgenthaler arbeitete hauptsächlich in der etwa zwanzig Kilometer entfernten Dorfgruppe Kamba in den Dörfern Kombo Digili, Andiumbolo, Lugurukumbo und Ginealemo. Dort war alles schwieriger. Der Ruf, den wir in Sanga hatten, wirkte sich weniger aus. Der Weiße galt immerhin als „Bewohner des Dorfes Sanga“, also als Fremder aus einem anderen Teil des Dogonlandes. In Andiumbolo

übernahm Dommo, der angesehene Neffe des Chefs, den wir am ersten Tag kennengelernt hatten, die Rolle des Piloten der öffentlichen Meinung, welche in Sanga Ogobara und seinen Brüdern zukam.

Es war nötig gewesen, in gelassener Stimmung zu warten, nichts zu übereilen, und unsere während der langen Zeit der Vorbereitung entstandenen Wünsche zurückzustellen, bis das allgemeine menschliche Bedürfnis, einander näherzukommen, sich auszuwirken begann. Nun wurde unsere erwartungsvoll rezeptive Passivität von einer intensiven Tätigkeit abgelöst.

Jeder Analysand hatte seinen Analysenplatz, meist nahe seinem Dorf. Das ergab sich schon aus der Entfernung zwischen den Dörfern, in denen unsere Partner wohnten.

Auch wäre es ihnen schwer gewesen, sich in einem fremden Dorf ebenso frei zu fühlen wie nahe dem eigenen. Obwohl in dem Land keine einzige brauchbare Uhr vorhanden war, machte die Einhaltung der vereinbarten Zeit keine Schwierigkeit. Die frühesten Stunden fanden um sieben Uhr, die spätesten vor dem Eindunkeln um fünf Uhr statt. Nach wenigen Analysestunden konnte man auf innere Widerstände schließen, wenn ein Analysand nicht pünktlich erschien[4]. Die begonnenen Analysen hatten zu einer starken „Übertragung“ geführt. Das soll heißen, daß unsere Partner uns starke Gefühle entgegenbrachten, und daß wir für ihr Gefühlsleben die gleiche Bedeutung bekommen hatten, die früher bestimmten Personen ihrer Umwelt und in der Kindheit den nächsten Familienangehörigen zugekommen war. Die Fortsetzung der Gespräche war durch äußere Störungen nicht mehr gefährdet. Frau Parin-Matthèy nahm täglich Sprachunterricht bei Dagi aus Banani und suchte Übersetzer für die Rorschach-Tests, die mit Leuten, die nicht Französisch konnten, aufgenommen werden sollten. Alle geübten Übersetzer der Ethnologen (Ambara u. a.) erwiesen sich schon allein wegen ihres respekteinflößenden Alters als ungeeignet. Schließlich ließen sich in der Person Barobos aus Ogolna und Ombotiembes aus Mori gute Dolmetscher finden, die jung genug waren, um niemanden einzuschüchtern. Nach einiger Zeit hatten sie gelernt, die Antworten zu übersetzen, ohne die untersuchten Personen zu beeinflussen.

Da diese Untersuchung verschiedene Wissensgebiete berührt, wäre eine ausführlichere Abgrenzung unserer Ziele von denen anderer Wissenschaften erforderlich. Wir müssen uns mit einigen Andeutungen begnügen.

Am klarsten ist zu sehen, was die medizinische Psychologie und die Psychiatrie zu erwarten hat: einen Beitrag zur Beschreibung afrikanischer Normalpersonen und Ansatzpunkte für die Psychopathologie. Die Person Ogobaras ist in den Mittelpunkt einer biographischen

Untersuchung gestellt, die einer psychiatrischen Krankengeschichte nicht unähnlich ist. Sonst ersetzt die psychoanalytische Rekonstruktion der Vergangenheit die Vorgeschichte.
Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die psychologischen Besonderheiten, die wir fanden, vorwiegend Ausdruck der

30

vererbten psychischen Anlagen der schwarzen Rasse seien. Rassen nennt man Gruppen von Menschen, die bestimmte körperliche Merkmale gemeinsam haben, welche man auf ein gemeinsames Erbgut zurückführen kann. Entsprechende psychische Merkmale, welche die schwarze Rasse von der weißen unterscheiden, sind bisher nie in einer der Kritik standhaltenden Form abgegrenzt worden. Sollten sie doch vorhanden sein, fallen sie für unsere Untersuchungen neben den mächtigen Wirkungen der Umwelt und der Erziehung nicht ins Gewicht. Diese Meinung leiten wir aus der allgemeinen völkerpsychologischen Literatur ab. Die Psychoanalyse kann nur untersuchen, wie sich ein Mensch von der Geburt an entwickelt hat. Sie kann das Wechselspiel seiner Anlagen und der Umwelteinflüsse beschreiben, die Anlagen selber aber nicht untersuchen.
Die Psychoanalyse vermag über manche Gebiete, mit denen sich die allgemeine Psychologie befaßt (wie die Psychologie des Denkens, der Fähigkeiten, u. a.) nicht viel auszusagen. Diese Einseitigkeit geht vor allem darauf zurück, daß sie die „autonomen Leistungen“ des Ich genetisch und ökonomisch betrachtet, aber weder Messungen noch qualitative Wertungen vornimmt.
Weil Psychoanalysen nur aus einem ungezwungenen Entschluß des Analysanden heraus eingeleitet werden können, und weil ohnehin nur sehr wenige Personen so gründlich untersucht werden konnten, mußten wir von einer Auswahl absehen, die als irgendwie repräsentativ für die ganze Gesellschaft der Dogon gelten kann. Wir erwarten Antwort auf die Frage: „Was kommt im Innenleben von Menschen aus dem Dogonvolk vor?“ Die andere Frage: „Was für Menschen sind die Dogon?“, mußte unbeantwortet bleiben. Trotzdem kann die Soziologie einen Vorteil davon haben, wenn sie etwa erfährt, was in der Psyche eines Dogon vorgeht, wenn er als Erntearbeiter in die Elfenbeinküste auswandert, wenn er sich entschließt, Muselmane zu werden, oder wenn er im „Kulturkontakt“ mit einer fremden Institution oder Person zusammentrifft. Auf manche „soziale Rolle“ und manche Verhaltensstereotypie fiel das Licht der inneren Motivierung, das die Kenntnis der äußeren Einflüsse auf eine Person ergänzt. Die Rorschach-Tests sollten auch nicht die „ganze Sozietät“ durchleuchten. Eher war es uns darum zu tun, jene Dogon,

31

die nicht Französisch sprachen, unseren Partnern gegenüberzustellen, und dadurch die psychologischen Einzeluntersuchungen in einen größeren Rahmen zu fassen. Einige Ergebnisse wie die Psychologie der Altersund Geschlechtsgruppierungen und das Zusammenspiel äußerer und innerer Anpassung treten überraschend klar hervor. Anderseits konnten wir aus der hervorragenden soziologischen Beschreibung der Dogon durch Frau Paulme-Schaeffner (45) entnehmen, wie das Gesellschaftsgefüge beschaffen ist, in dem unsere Analysanden leben.
Die beschreibende Ethnologie wird natürlich von einer psychoanalytischen Untersuchung bereichert. Sie hat – wie wir – oft die Gewohnheit, ihre Kunde von fremden Völkern aus der genauen Wiedergabe einzelner Befunde mosaikartig zusammenzustellen. Welche Wirksamkeit auf die Person diese oder jene Institution hat, zeigt sich deutlich. So unzulässig es ist, etwa einen Mythus ausschließlich als Phantasie oder Projektion anzusehen und der psychoanalytischen Deutung zu unterwerfen, so sicher gelingt es, während der Analyse aus den Äußerungen des Analysanden zu ersehen, was vom Kulturgut seines Volkes in ihm lebendig ist und was nicht. Es ist klar, daß die Gewichtsverteilung eine ganz andere sein wird, wenn der Ethnologe mit irgendeiner Verhörtechnik zur Kenntnis der ungeschminkten Wahrheit über eine Einrichtung gelangen will, oder der Analytiker rein nach dem subjektiven Erleben forscht, das je nach der Schicht der Person, die gerade angesprochen wird, verschieden sein muß. Der Analytiker bekommt auch in Europa nie eine „Wahrheit“, sondern freie Einfälle zu hören, die er mehr nach den Widerständen, die sie beeinflussen, als nach ihrem Realitätsgehalt ordnen wird.
Der modernen Menschenkunde, der Anthropologie, stehen wir sehr nahe. Einige ihrer Anschauungen zählen zu den grundlegenden Voraussetzungen unserer Untersuchung. Auch wir meinen wie die „cultural anthropologists“ (12 bis 19), daß das, was im Gesellschaftsgefüge[5] auf einen Menschen einwirkt, besonders während seiner Kindheit, ihn so formt, daß er mehr oder weniger in die Umgebung paßt, in der er leben wird. Auch wir sehen jedes Gesellschaftsgefüge als einen Spezialfall der menschlichen Möglichkeiten an, das Leben zu gestalten, und nehmen davon unsere eigene Zivilisa-

tion nicht aus. Wo wir „Europäisches“ zum Vergleich heranziehen, dient es nur dazu, ein bekanntes Bild zu liefern und nie eine allgemein gültige Norm.
Der Unterschied zu den Beschreibungen und Deutungen der meisten Anthropologen (mit wenigen Ausnahmen, wie Erikson [14]), liegt darin: Sie pflegen die Persönlichkeit nach den Linien der Entwicklung innerhalb ihrer Umwelt aufzubauen und das Verhalten aus den erworbenen Funktionen zu erklären. Die Psychoanalyse beschreibt die gleiche Entwicklung als eine Folge von Versuchen, mit psychischen Konflikten fertigzuwerden. Sie studiert die Kindheit retrospektiv,

indem sie alles das zu einer Rekonstruktion des psychisch wirksamen Erlebten vereinigt, dessen Spuren später nachweisbar sind. Sie richtet ihr Augenmerk besonders auf jene Motive des Verhaltens, die dem Muster früher gefundener Lösungen für psychische Konflikte folgen.
Man kann das Verhältnis der Anthropologie zur Psychoanalyse auch am Vorgang des „Erlernens eines kulturgebundenen erwachsenen Verhaltens“ darstellen. Eine „Wahrnehmungstheorie“ des Lernens besagt, daß das Kind das annimmt, was es in seiner Umgebung wahrnehmen kann. Eine zweite Theorie ergänzt die erste, zieht aber nicht bloß die Häufigkeit der Eindrücke in Betracht, sondern beachtet auch, in welchem Grad der Reife der Heranwachsende von den Eindrücken getroffen wird, wie er zu den Personen steht, welche die Eindrücke bewirken, was mit Lob, was mit Strafe oder Spott belegt ist, und ähnliches mehr. Die dritte, die psychoanalytische Theorie, will den Wert der beiden ersten nicht mindern. Sie studiert nur den affektiven Vorgang des Aufnehmens in die Gesamtperson, den inneren Umgang mit den erworbenen Eindrücken – im weitesten Sinne – und glaubt, aus dem Kräftespiel in der Psyche entnehmen zu können, was in erster Linie formend gewirkt hat, und auf welche Weise der anlagemäßige psychische Apparat zu einer kulturgemäß funktionierenden Gesamtperson geworden ist.
Die Psychoanalyse kann als Hilfswissenschaft der Anthropologie gelten. Sehr oft wurden einzelne ihrer Anschauungen zur Ergänzung anthropologischer Schilderungen herangezogen. Die Ergebnisse sind nicht immer ermutigend. Psychoanalytische Auffassungen vertragen es schlecht, aus ihrem Zusammenhang gerissen und zur Deutung von Phänomenen

anderer Kategorien herangezogen zu werden. Fehlschlüsse und unzulässige Vereinfachungen sind nur vermeidbar, wenn man eine Erscheinung erst so weit psychoanalytisch erfaßt, als es innerhalb dieses Begriffssystems möglich ist, und dann das Ergebnis in das umfassendere Bild der anthropologischen Betrachtung einfügt.

Wir haben versucht, die Psychoanalyse „als Ganzes“ anzuwenden. Es war zu erwarten, daß die Abwehr, in Form von Widerständen, zuerst hervortreten würde, und daß der Anteil der Person, der sich am meisten der Umwelt anpassen muß, das Ich, einem Studium zugänglich gemacht werden könnte. Die Rekonstruktion der Kindheitsphantasien konnte nur unvollkommen gelingen; allein die Kürze der Analysen verunmöglichte das Zustandekommen einer voll ausgebildeten und durchschaubaren Übertragungsneurose. Unsere Beobachtung richtete sich auf die Wiederholung typischer Lösungen von Konflikten und auf die dabei beteiligten Triebregungen.
Wir rechneten damit, die gleiche Dynamik der seelischen Vorgänge mitzuerleben wie bei der Analyse von Europäern, und erwarteten, daß der seelische Primärvorgang bei den Dogon den

gleichen Gesetzen gehorchen würde wie der unsere. Die ethnologischen Vorstudien und unsere sich täglich vermehrende Erfahrung sollten uns helfen, den Inhalt ihrer Aussagen zu verstehen und die Widerstände zu erkennen. Jede Äußerung eines Dogon sollte schließlich als eine Abwandlung des uns Vertrauten erkennbar werden. Bei der Darstellung sind wir aber oft so vorgegangen, daß wir eine Beobachtung nicht als Abwandlung eines aus Europa bekannten psychologischen Phänomens geschildert haben. Um Unterschiede hervortreten zu lassen, kann die entsprechende Erscheinung bei den Dogon dem aus Europa bekannten seelischen Geschehen gegenübergestellt werden. Wir beschreiben dann scheinbar etwas Gegensätzliches, und nicht eine Abwandlung des Bekannten. Mit beiden Darstellungsweisen kann man die gleiche Beobachtung zutreffend beschreiben, wenn man die nötigen Relativierungen nicht außer acht läßt.
Die Rorschach-Untersuchungen stehen in inniger Wechselwirkung mit den analytischen. Wie Röntgenbilder der

34

Seele erhellen sie Gebiete des psychischen Organismus, die sonst dunkel geblieben wären. Die Deutung der Testprotokolle wird durch anders erworbene Kenntnisse von der gleichen Person und von Personen des gleichen Volkes erleichtert.
Wir glauben nicht, daß es heute eine gültige Massen- oder Völkerpsychologie gibt, die es erlaubt, ein Volk als Gesamtheit direkt zu untersuchen. Die Wißbegier nach dem Wesen jener Dogon erhält aus der Vielfalt der Test-Befunde Antworten, die sich zu einem Bild vereinigen, das nicht lückenlos oder fest umrissen, in einigen Linien aber desto überraschender und schärfer gezeichnet ist.

In der Psychologie haben sich intensive Untersuchungen bisher meist besser bewährt als extensive oder statistische Methoden. Die Erwartung, neue Kenntnisse zu erwerben, hat uns ganz auf das Innenleben einiger weniger Personen eines uns sehr fremden Volkes hingewiesen. Statt wie der Arzt, der mit der Analyse heilen will, „Ich zu schaffen, wo Es war“, wollten wir „Ich erkennen, das sich in anderer Art und Weise als bei uns aus dem Es entwickelt“ hat.
Der Sinn der Untersuchung ist der, Afrikaner so zu uns sprechen zu lassen, wie sie selber fühlen und denken, und sie dabei zu verstehen.

35

Die Dogon

Das Volk der Dogon[6, 7] zählt heute ungefähr eine Viertelmillion Angehörige. Es sind Neger der „sudanesischen“ Rasse[8], meist von sehr dunkler, brauner Hautfarbe, mit kurzem, gekräuseltem

Haar. Sie sind von eher untersetzter, kräftiger Gestalt, rundköpfig, breitnasig und haben ziemlich wulstige Lippen. Wenige zeigen eine hellere Hautfarbe, einen schlankeren Wuchs, schmälere Nasen, kurz einige „hamitische" Züge, Folgen einer Mischung mit den Peul[9]. Von diesen und anderen Nachbarn, den Songhai, Bozo, Bambara, Kurumba, Mossi, sind die Dogon als Volk sehr deutlich abgegrenzt, physisch oft nicht zu unterscheiden.

Die Sprache der Dogon[10], das So, wird in zahlreichen Dialekten gesprochen und in vielen feineren Varianten, die sich durch unterschiedliche Aussprache, Betonung und Wortwahl unterscheiden. Neben den Dialekten der Profansprache, die sehr verschieden weit verbreitet sind, ist allen Dogon eine zweite ärmere Sprache gemeinsam, die nur bei rituellen Anlässen gebraucht wird.

Das Wohngebiet liegt südwestlich des Nigerknies von Timbuktu. Es ist nicht ganz geschlossen, aber zentriert um die „Falaise" von Bandiagara, einen steilen Felsabfall, der sich über zweihundert Kilometer etwa von Nordosten gegen Südwesten hinzieht. Dieser beinahe senkrechte Absturz einer felsigen Hochebene ragt gleich einer Steilküste zweihundert bis dreihundert Meter hoch über die wasserarme Ebene von Gondo empor, die von sandigen Hügeln gekräuselt ist, wie ein Meer. Auf den Terrassen des Abfalls, den Geröllhalden an seinem Fuße, bis weit nach Süden in die Ebene hinein, in den Schründen und Tälern der Hochebene liegen vereinzelt oder in Gruppen die eng geschlossenen Dörfer der Dogon.

Die Dogon sind vor Zeiten in dieses Land gekommen, haben Völker, die vor ihnen da waren, zum Verschwinden gebracht, haben sich an der Felswand festgesetzt und auf engem Raum neue Dörfer gegründet. Heute schwärmen sie wieder aus, gründen Siedlungen und Dörfer in der Ebene

unten, senden ihre Söhne als Arbeiter an den Niger, nach Mopti, Ségou und Bamako, in die Elfenbeinküste und nach Ghana (Goldküste). Als ganzes Volk bleiben die Dogon aber wo sie sind – und vor allem was sie sind: ein einheitliches Volk, mit einer besonderen Geschichte, einer nur ihm eigenen Lebensform und Kultur. Die natürlichen Grundlagen des Lebens (Bodenbeschaffenheit, Klima, Pflanzen- und Tierwelt) sind sehr ähnlich denen anderer Völker, die in den trockenen Steppen Westafrikas südlich des Senegal und des Niger leben. Ihre Wirtschaftsform, Familienordnung und politische Struktur, ihr Brauchtum und ihre heidnische Religion sind durchaus bezeichnend für Völker des ganzen sudanesischen Gebietes südlich der Sahara. Die Dogon sind heute ein typisches westafrikanisches Volk, und sie hatten ein ähnliches Schicksal wie andere Völker. Es ist kein Widerspruch, wenn man hinzufügt, daß sie sich zu solcher Eigenart entwickelt haben, daß kein anderes Volk Westafrikas, oder auf der ganzen Welt, ihnen gleicht.

Im ganzen Steppengebiet Afrikas ist das Wasser rar und bestimmt „Sein und Bewußtsein“ der Völker. Die gleiche lauwarme, trübe, rötlichgelbe Flüssigkeit hat aber im Leben der Dogon, die ihr Wasser aus den Wasserlöchern der Felsen von Bandiagara schöpfen, eine andere Bedeutung als bei anderen Völkern.

Die Nomaden Mauretaniens ziehen mit ihren Herden bis weit nach dem Norden in die Einöden der Sahara, wenn der jährliche Regen die Tümpel gefüllt hat. Sie sind befreit vom Zwang, den Wasserstellen nahe zu sein; die Kamele weiden die saftigen Stauden des Djer-Djer, das sie tränkt und nährt. In der Trockenzeit treibt der Durst die Nomaden zurück, von den Tümpeln zu den Brunnen und von da zu den großen Flüssen im Süden, die niemals austrocknen. Der Mangel an Wasser zwingt sie, die freien Herren der Wüste, an die seßhaften Eigentümer der Flußufer einen Tribut von Rindern zu zahlen, um das Recht zu erwerben, sich und die Herden zu tränken. Die Herde bedeutet Macht, Reichtum und Lebensgefühl jeder maurischen Sippe; die Begrenzung ihrer Freiheit liegt bei den Wasserstellen. Ihr Recht, an irgendeinem Brunnen den Schöpfeimer am ledergeflochtenen Seil herabzulassen und mit der Kraft eines Rindes wieder emporzuziehen, an

einer bestimmten Schöpfstelle und an genau gezählten Tagen, dieses Recht ist der Baustein des Rechtssystems der Nomaden. Das eindimensionale Wasserloch mit dem engen Gewimmel der sonst weidend in die Horizonte verstreuten Herde hat ihnen eine Rechtsordnung und Stammesmoral gegeben, hat ihre Ungebundenheit einer Ordnung unterworfen, die sich davon ableitet, wie man Wasser so verteilt, daß alle ihren Durst stillen können. Aus dem Mangel an Wasser hat sich Recht geformt. Das gleichsam erweiterte Wasserrecht der Mauren bedeutet Zwang, Beschränkung und Verzicht.

Ganz anders ist es, schon seit mythischen Zeiten, um das Wasser der Dogon bestellt. Ihre Vorfahren sollen auf der Flucht aus „Mande“ gekommen sein und in den Felsen von Bandiagara Schutz vor berittenen Verfolgern gefunden haben. Bleiben konnten sie aber nur da, wo auch Wasser zu finden war.

Ambarubu war auf der Jagd und hatte kein Wasser. Da sah er ein Warzenschwein und folgte ihm nach. Das Tier lief zu einem verborgenen Tümpel. Ambarubu trank und baute dort sein Haus. Aus Dankbarkeit tötet seine Familie kein Warzenschwein.

Nangabanu hatte Durst. Da näherte sich ihm ein Krokodil. Er folgte dem Tier. Das wohnte mit den Seinen in einem großen, flußartigen Tümpel. Hier gründete Nangabanu Bandiagara.

Der wasserreiche Tümpel hat die Entwicklung der einzigen größeren Siedlung im Land der Dogon ermöglicht; Bandiagara ist heute ihre Hauptstadt. Das Krokodil wird von den Bewohnern

der Stadt verehrt wie ein Stammvater. Freundschaft verbindet sie mit ihren Krokodilen. Keines tut einem Dogon etwas zuleide; kein Dogon tötet ein Krokodil.

Das Tier des Wassers, das Lebendige im Wasser, ist mit dem Leben der Familie verbunden geblieben. In vielen „großen Häusern“ (gina) lebt der Gründer der Familie in Gestalt einer Schildkröte weiter. Wenn er nachts hervorkriecht, empfängt er unter dem Familienaltar (Wagem), ebenso wie die immateriellen Geister der Ahnen, die den Altar besuchen, seine Nahrung: Wasser mit Hirsemehl, das Wasser, das nährt, gründet und bindet. – Wenn eine Dogonfrau zu ihrem Gatten zieht, um seiner Familie anzugehören, sagt man: sie hat das Wasser bei ihm getrunken.

38

Der Gott Amma der Dogon, der Unsichtbare und Schöpfer, der alles Leben geschaffen hat, hat erst die Erde erschaffen. Dann war das seine Frau. Er schlief ihr bei. Aber es war nicht gut so. Dieser erste Akt der Schöpfung ging fehl. Das Glied Ammas stieß gegen das Glied der Frau, ihre Klitoris, den Termitenhügel, der aus der Erde herausragt. Amma riß den Hügel aus, beschnitt damit die Frau, und die Erde wurde folgsam ihrem Herrn. Aus der Unordnung der ersten Schöpfung ist Yurugu, der Wüstenfuchs, entstanden.

Bald schlief Amma aufs neue mit seiner Frau und der Regen, sein heiliger Same, machte die Erde fruchtbar. Sie gebar das Zwillingspaar Nommo, weiblich und männlich, das ideale Paar, aus dem Regen, der in die Erde eingedrungen ist. Die Nommo haben zarte wellenartige Glieder wie Schlangen, ohne Gelenke, und ein grünes Fell, das Pflanzenkleid der kommenden Zeiten. Nommo bedeckte die nackte Mutter mit einem Faserrock. Von seinem Atem feuchte Worte wurden mit den Fasern verwoben.

Die Befruchtung durch den Regen, die Beseelung durch das Wasser, dauert heute noch an, wenn die Rede feucht von Atem zwischen den Zähnen des Menschen hervorquillt und göttliches Wissen befruchtend ins Ohr dringt, wenn der Faden des Webers sich wellig vom Schiffchen zwischen die Fäden des Baumes legt, von den Zähnen des Kammes geleitet.

Bei Geburt und Tod trinkt die Familie gemeinsam das nährende Wasser mit Hirsemehl. Die Ältesten beim Rat, die Männer auf dem Markt und alle Gäste auf dem Fest trinken Bier, das gegorene „starke“ Wasser, das man auch trinkt wenn man gemeinsam ein Haus baut, die Aussaat beginnt oder die Ernte vollendet. Das Wasser der Dogon ist da, damit das Volk Häuser bauen und Getreide pflanzen kann, sich vermehren und seine Künste üben, trinken und reden, aufnehmen und hergeben. Es bedeutet Befruchtung, Gründung und Festigung der Familie, Bekleidung, Verständigung und Gesittung. Es ist Kommunikation mit Gott durch seinen Samen und seinen Atem, der das Wort bringt. Darum gehört es allen. Sein Gebrauch kann nie durch ein Rechtssystem eingeschränkt werden. Fremden reicht man es als Gastgeschenk und alle Kinder der

Familie haben ein gleiches natürliches Anrecht darauf, wie auf ihr Leben selbst, das sie durch Vermittlung ihrer Ahnen von Gott empfangen haben.

39

Mit dieser besonderen Einstellung der Dogon zu ihrem Wasser mag es zusammenhängen, daß dieses Volk, das sonst viel technisches Geschick zeigt, das kunstvolle Häuser bauen und feste Stoffe weben kann, mit seinem lebenswichtigen Grundstoff „primitiv“ umgeht. Die Dogon schöpfen das Wasser mit kleinen Kürbisschalen in größere Tongefäße und tragen diese auf die Pflanzungen, um sie zu begießen, oder in den Hof des Hauses. Außer diesem verteilenden, gleichsam naiven Umgang mit dem Wasser kannten sie keine der Techniken, die in Westafrika da und dort vorkommen. Der Bau von Brunnen und Staumauern, um das Regenwasser in künstlichen Tümpeln aufzufangen, diese Künste wurden erst von der französischen Verwaltung ins Land gebracht. Die Menschen, die den eigensten Stoff Gottes vermehren und bewahren konnten, haben einen Nimbus geradezu übermenschlicher Weisheit und Kraft erworben. Professor Griaule, der Ethnologe, der das Volk der Dogon während vieler Jahre studiert hatte, brachte die Verwaltung dazu, an geeigneten Stellen Staumauern errichten zu lassen. Diese Tat hat ihn zum „gründenden Vorfahren“ der Dogon erhoben. Als die Nachricht eintraf, daß er in Paris gestorben war, wurde seine Seele durch das Ritual des Dama unter die Geister der Verstorbenen aufgenommen, damit seine Lebenskraft den Lebenden „seines“ Volkes zugute komme. Das Dorf Sanga, in dem er oft geweilt hatte, errichtete ihm ein Grab, nahe dem Pflanzland, das durch die neue Staumauer „geschaffen“ worden war. Der französische Forscher ist in die Geschichte aber auch in den Mythus des Dogonvolkes eingegangen.

Man ist berechtigt, die Mythen eines Volkes als Projektionen auf einen überlieferten Hintergrund aufzufassen, als Spiegelungen jener Bräuche, die sie zu begründen scheinen. Darum kann der Mythus in die Schilderung des Lebens der Gegenwart eingefügt werden. Häufig geben mythische Vorgänge unbewußte Konflikte wieder, die sich im Innenleben der heutigen Menschen abspielen. Wie weit dies der Fall ist, kann allerdings erst die psychologische Untersuchung, nie die der mythischen Erzählung allein, entscheiden.
Anderseits sind Mythen lebendige Überlieferungen, subjektive Geschichte. Bis zu einem gewissen Grad ist auch die

40

europäische Geschichte in diesem Sinne „subjektiv“. Die nachprüfbaren Unterlagen verändern sich nach dem Stand der Forschung. Daraus macht der Geschichtsschreiber jedes Ortes und jeder

Zeit, er selbst ein Produkt der fortschreitenden historischen Entwicklung, die Vergangenheit immer neu verständlich und verändert das Bild, das wir von ihr haben. Bei den Dogon, wie bei den meisten afrikanischen Völkern, ist keine schriftliche Überlieferung vorhanden. Historische Tatsachen sind mit seltenen Ausnahmen nur noch aus den Mythen zu erraten. Der Vorgang der Umformung der Vergangenheit zur subjektiven Geschichte geht leichter vor sich als bei uns. Sie haben Vorstellungen von der Vergangenheit ihres Volkes, die der Gegenwart besser angepaßt sind, ein lebendigeres Geschichtsbewußtsein als wir.

Mit dem Pflanzer Dommo gehe ich[11] durch das Dorf Andiumbolo: Auf einer Türschwelle sitzt eine Peul-Frau, die an ihrer helleren Hautfarbe und an ihrer Kleidung als Fremde zu erkennen ist. Dommo wirft ihr eine Münze zu. Als ich das gleiche tun will, nimmt er mich beim Arm und zieht mich weiter. Er sagt: „Laß das sein. Komm jetzt zum Dorfchef“, und im Weitergehen: „Das sind arme Leute, die in unsere Dörfer kommen, weil sie nicht genug zu essen haben, dort wo sie zu Hause sind. Sie sind eben nirgends zu Hause, diese Leute. Siehst du, so sind sie, diese Peul!“

Auf meine Frage, warum ich der Frau nichts geben sollte, sagt Dommo: „Du hast gesehen, daß ich ihr etwas gab. Das genügt. Warum willst du ihr etwas geben? Dich geht es nichts an. Die Dogon haben mit diesen Leuten schwere Zeiten gehabt. Unsere Alten wissen das. Die Peul ziehen überall herum und gehören nirgends hin. Sie kamen zu uns und nahmen, was ihnen gefiel. Die Dogon haben sich dagegen gewehrt und sind die stärkeren geblieben. Wir arbeiten eben und sorgen dafür, daß alles da ist, was man zum Leben braucht. Diese Leute arbeiten nichts und haben nichts. Wenn sie dann hungern, kommen sie und betteln um Hirse und Reis und Fisch. Wer von uns Vieh besitzt, gibt es ihnen, damit sie es unten in der Ebene hüten; damit sie auch etwas haben.“

Vor mehr als hundert Jahren waren die Dogon dem Nomadenvolk der Peul, ihren mächtigen Feinden, tributpflichtig. Heute sind die Peul keineswegs alle arm; sie hüten die Herden der Dogon und werden dafür bezahlt. In der

Geringschätzung, die der seßhafte Pflanzer für den herumziehenden Hirten empfindet, verknüpft Dommo die kriegerische Vergangenheit mit der Gegenwart. Mit dem Almosen begleicht er eine alte Rechnung seines Volkes; dabei soll niemand sich einmischen.

Seitdem die Dogon an der Felswand von Bandiagara leben, waren sie mächtigeren Völkern untertan: gegen 1475 den Songhay. von Gao, gegen 1700 den Königen der Bambara von Ségou und Kaarta. 1830 eroberten die Peul von Massina das Land; sie wurden um 1860 von den Toucouleurs abgelöst, welche unter El Hadj Omar (1797-1864) und seinen Nachfolgern einen heiligen Krieg gegen die Völker der Mande, Peul und Bambara führten. 1893 eroberten die Franzosen unter General Archinard Bandiagara bald auch die Gegend von Sanga, die unter dem

Befehl des Hogon drei Tage lang Widerstand leistete. Die Franzosen erreichten die endgültige Befriedung der Gegend erst um 1921. Zur Zeit unserer Untersuchung waren die französischen Behörden bereits durch jene der Republik Mali ersetzt, während die noch innerhalb der „Communauté Française“ gewählte Regierung in mühevollen Verhandlungen die Unabhängigkeit ihres Landes zu erreichen suchte. Die von der Kolonialmacht eingerichtete Verwaltung war ziemlich unverändert vom souveränen Staat Mali übernommen worden.

Ob die Dogon im 10. oder erst im 14. Jahrhundert aus dem Land Mande in ihr heutiges Wohngebiet gewandert sind, weiß man nicht, und auch nicht sicher, wo Mande wirklich lag. Eine Überlieferung sagt, daß sie von den adeligen Leibeigenen der Kaiser Keita von Mande abstammen, die um 1325 die Täler des Niger und seiner Zuflüsse von Siguiri bis Gao beherrscht haben sollen[12]. Daß ihr Volk einst aus Mande geflohen ist, wissen die Dogon etwa im Sinne der etymologischen Deutung Monteils[13]: Mande bezeichne kein bestimmtes Land, das Wort bedeute „Ort, wo der König lebt“, irgendein Königreich, bei dessen Verfall die Leibeigenen ausziehen. Von ihren Herren befreit und des Schutzes der größeren staatlichen Einheit beraubt, suchten die Fliehenden ein Land, um ihr Volk neu zu begründen und ihren Stämmen eine eigene Ordnung zu geben.

Die mythische Gewißheit, daß der unsterbliche Vorfahre ihres Stammes in Gestalt einer Schlange unter der Erde vor

ihnen herzog, bis er sie genau nach Kani-Bozo, einem Dorf am Fuße der Felswand gebracht hatte, von wo aus sich das Volk aufteilte, um weitere Dörfer zu gründen, ist ein Stück subjektiver Geschichte. Das Beharren der Dogon in ihren festungsartigen Siedlungen, trotz des Mangels an fruchtbarem Boden, ihre reservierte Anerkennung der Herrschaft fremder Völker, viele selbstverständliche Regeln des Zusammenlebens und alte Bräuche sind eins mit der geschichtlichen Überlieferung.

Heute stützen sich die Beamten der Republik Mali, meist Peul und Bambara, bei der Eintreibung der Steuern auf die gewählten Behörden der Dogon. Ogobara[14], der Bürgermeister von Sanga, hat die schwierige politische Stellung eines Vertreters freiheitsliebender Bergbauern, „Freigelassener“, die den Forderungen ihrer „Herrn“, von denen sie frei aber nicht unabhängig sind, mißtrauisch gegenüberstehen. Als Vermittler zur Außenwelt ist Ogobara nicht nur Pflanzer, sondern er treibt jenen Handel nach außen (Ausfuhr von Feldfrüchten, Einfuhr von Salz), der für die Dogon schon immer nötig war und sie zwang, sich jeweils dem Volk, das die Handelswege zum Niger beherrschte, zu unterwerfen. Ogobara hat sich zum Islam, der Religion der neuen Zeit bekehrt, ist aber gleichzeitig den heidnischen Bräuchen treugeblieben, und er fühlt sich den

„Brüdern“ des Dorfes zugehörig und verantwortlich. Es ist eine erlaubte Vereinfachung, wenn man sagt, daß er versucht, seinen Kindern eine moderne Erziehung zu geben, damit sie so werden, wie die Vorfahren aus mythischer Zeit, „adelige Freigelassene“. Ja man kann sagen, daß ein System von „Entsprechungen“ nicht nur die Überlieferung und die Gegenwart, sondern die ganze geistige und materielle Welt dieses Volkes einschließt und ordnet[15].

Der alltäglichste Gegenstand wird von den Dogon als Teil eines umfassenden Systems angesehen. Der Korb, den die Dogonfrau benützt, um Getreide und Zwiebeln auf dem Kopf zu tragen, stellt auch ein Hohlmaß dar. Eine überlieferte Tauschordnung mit anderen Dörfern verschafft den Korbflechtern von Kundu die Rohstoffe: Rinden, Palmenblätter und Stroh. Der Boden des Korbes ist quadratisch, sein oberer Rand kreisrund. Das Weltall stellt man sich in der Form eines

umgekehrten Korbes vor: die Sonne unten ist rund, der Himmel darüber viereckig. Der „himmlische“ Speicher, mit dem die „acht unsterblichen Vorfahren“ alle Tiere, Pflanzen und Getreidearten auf die Erde gebracht haben, hat die Form eines umgekehrten Korbes. Die Dogon bewahren das Getreide in Speichern auf, die die gleiche Form haben. Der Gebrauch anders geformter Speicher, eines Korbes anderer Form würde die Beziehung der Sonne zum Himmel und den jährlichen Regen beeinflussen. Die Speicher würden leerbleiben, und der Zusammenhang der heutigen Generation mit der Schöpfung würde gestört; eine kosmische Unordnung würde entstehen.

Der Korb der Dogon ist ein Symbol. Durch seinen Gebrauch, den Umgang mit dem Symbol, werden die natürlichen Vorgänge und die ganze Weltordnung magisch beeinflußt. Man ist gewohnt, die symbolisch-magische Denkform, der empirisch-logischen gegenüberzustellen. Abinu[16] hatte zwei verstümmelte Zehen. An der einen Zehe sei einst durch bösen Zauber eine Eiterung entstanden. Damals lebte er in der Fremde und war seinen Feinden preisgegeben. Über eine ähnliche Erkrankung an der anderen Zehe, die auftrat, als er noch unter dem Schutz seiner Familie lebte, meint er: „Nein, das war anders. Es war eine Infektion.“ Mit der Schärfe eines Witzes wird erkennbar, wo die symbolische und die logische Denkweise, die magische und die naturwissenschaftliche Weltauffassung aneinanderstoßen.

Die „Entsprechungen“ werden als Ausdruck symbolischen Denkens verständlicher, wenn man sich den partizipativen Charakter jedes Symbols vergegenwärtigt, daß es gleichzeitig das eine und das andere ist: Für uns ist eine Fahne sowohl ein „Stück Stoff“ als auch „das Vaterland“.

Die Totenfeier der Dogon hat unter anderem den Sinn, die Lebenskraft des Verstorbenen unter die Überlebenden zu verteilen. Das geschieht dadurch, daß Kameraden, die ihm durch gemeinsame

Erlebnisse verbunden sind, seine Taten dramatisch-tänzerisch darstellen. Wie die Jäger beim Tod eines der Ihren eine Jagd darstellen, so kommen zur Totenfeier eines ehemaligen Soldaten der französischen Armee seine Kameraden zusammen, turnen und exerzieren und hissen die Trikolore auf dem Dach seines Hauses. Sie erweisen dem Toten, der als Strohpuppe, angetan mit Stahl-

helm und Uniformstücken, Wache steht, den militärischen Gruß. Die Aufnahme des Vorganges aus einem anderen Sinnzusammenhang, aus einer anderen Zivilisation in die Totenfeier von Sanga kann nur symbolisch-partizipativ verstanden werden.

Das logisch-empirische Denken hat sich im Bereich der abendländischen Zivilisation bewährt und hat unser Weltbild geformt. Es entspricht einer der menschlichen Möglichkeiten, zu ordnen und zu verstehen. Ein anderes Gesellschaftsgefüge, wie das der Dogon, kann besser durch Denkweisen erfaßt werden, die sich für uns als weniger günstig erwiesen haben.

Innerhalb unserer Zivilisation tritt symbolisch-magisches Denken in den Gefühlsbeziehungen (Liebe, Eltern und Kind) und in den Erscheinungen der Gruppen- und Massenbildung hervor. Die Formen und Regeln dieses Denkens sind allerdings zuerst an den Äußerungen des Unbewußten und an krankhaften Erscheinungen des Seelenlebens erforscht worden. Das symbolisch-magische Denken beherrscht wichtige Kulturerscheinungen. In den Künsten ist es zu einer außerordentlichen Differenzierung gelangt. Innerhalb unserer religiösen Überlieferung und da, wo ein philosophisches oder religiöses System die verschiedensten Lebenserscheinungen zusammenzufassen und zu erklären trachtet, treten die gleichen Denkformen auf wie bei den „Entsprechungen“. Darum ist es zweckmäßig, daß moderne Anthropologen (29, 48) auf die biblische Geschichte zurückgreifen, um uns Bräuche afrikanischer Völker verständlich zu machen.

Wenn man den Standpunkt des Beobachters in Betracht zieht, braucht man nicht anzunehmen, daß zwischen unserem Denken und dem der sogenannten „Primitiven“ prinzipielle Unterschiede bestehen. Die Versuche des Europäers, durch die Anhäufung von Geld ein größeres Lebensglück zu erzielen, oder durch gute Taten ein besseres Leben im Jenseits, kommen den Dogon geradeso unlogisch vor, wie uns der Versuch, durch einen Zauber Regen zu bewirken. Wahrend der psychoanalytischen Gespräche haben wir die inneren Probleme und die Gefühle, die unsere Partner uns entgegenbrachten, in gleicher Weise verstehen können wie bei europäischen Analysanden. Hätten jene eine grundsätzlich andere Denkform als wir[17], wäre das nicht möglich gewesen.

Die Dogon zeigen ein Gesellschaftsgefüge, in dem das Zusammenspiel der verschiedensten Einrichtungen relativ ungestört und übersichtlich ist. Man ist gewohnt, Kulturen als „primitiv“ zu bezeichnen, die noch ein hohes Maß von Autarkie aufweisen. Dabei ist nicht in erster Linie die wirtschaftliche Unabhängigkeit von der Außenwelt gemeint, sondern ein „autarkes System“, in dem materielle Phänomene, wie die Wirtschaftsform, geistige, wie die Religion, und psychische Eigenschaften der Individuen, die durch die traditionelle Erziehung geformt wurden[18], einander relativ gut entsprechen. „Bräuche“ sind Regeln, die auf das Fortbestehen des autarken Systems hinzielen.

Es ist möglich, die Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten, die ein so umfassendes System beherrschen, das heißt eine Metaphysik davon abzuleiten. Die Philosophie, die Griaule, Dieterlen und andere aus der Gesamtheit ihres Wissens vom Dogonvolk abgeleitet haben, und die aus dem weisen Ogotemmeli (42) sprach, stand keinem unserer Gesprächspartner zur Verfügung. Auch bei uns sind nur wenige Gelehrte imstande, die „Metaphysik des Abendlandes“ darzustellen.

Die Geschlossenheit jener Kultur spiegelt sich in den Worten Dommos: „Hier ist jedermann zufrieden. Alle sind zufrieden, sowie es ist.“ Mit einer weitausladenden Geste der Hand weist er auf die Landschaft, die ausgebreitet vor uns liegt. „Wenn man gut arbeiten und ernten kann, hat man genug zu essen. Dann gibt es Feste, und man geht in die anderen Dörfer. Dort gibt es zu trinken, und man spricht lange mit allen Leuten, und dann geht man wieder nach Hause.“ Als ich Dommo frage, was er meine, warum die Weißen meist nicht so zufrieden sind, weiß er keine Antwort, und er erklärt dem Chef des Dorfes, was ich gefragt habe. Der überlegt nicht lange, und Dommo übersetzt seine Rede: „Die Weißen denken zuviel und dann machen sie viele Sachen, und je mehr sie machen, desto mehr denken sie. Und dann verdienen sie viel Geld, und wenn sie viel Geld haben, machen sie sich Sorgen, daß das Geld verlorengehen könnte, und sie keines mehr haben. Dann denken sie noch mehr und machen noch mehr Geld und haben nie genug. Dann sind sie nicht mehr ruhig. So kommt es, daß sie nicht glücklich sind.“

Das Behagen in der Kultur scheint aus Dommos Worten zu sprechen. In der Landschaft, auf die er zeigt, fühlt er sich zu

Hause; sie ist von der Vergangenheit durchdrungen, wie manche europäische Landschaft.

Man kann das Dogonland als historische Landschaft mit der römischen Campagna vergleichen. Die Siedlungen sind zum Teil neu, zum Teil umschließen sie die Trümmer von Bauten der Vorfahren und noch früherer Bewohner. Zwischen den Siedlungen liegt das Pflanzland der Dorfbewohner. Das brachliegende Weideland ist übersät mit den Resten vergangener Kulturen.

Die Phantasie mag es mit Gestalten aus den verschiedensten Zeiten der großen Vergangenheit bevölkern.

An Terrassen des Felsabfalls und in Felsspalten, oft an überhängenden Wänden, an Orten, die völlig unzugänglich zu sein scheinen, stehen zahlreiche Überreste von Bauten, Speicher und Sanktuare, die in der Vorzeit von Menschen kleinerer Gestalt errichtet worden sein sollen. Man meint, daß diese Ureinwohner vor den Vorfahren der Dogon geflohen sind. Man nennt sie Telem und so heißen auch die hölzernen Statuetten und die anderen Gegenstände, die man in den Bauten reichlich findet. Den Statuetten schreiben die Dogon eine hohe magische Kraft zu, die Europäer einen hohen künstlerischen Wert. Der Stil der bildenden Kunst der Dogon lehnt sich an den Telemstil an, oder er ist eine Fortentwicklung desselben, wenn man annimmt, daß die Telem entgegen der Überlieferung Vorfahren der heutigen Dogon gewesen sein sollten[19].

Andere, Nachkommen der Ureinwohner, „Menschen, die vor uns da waren“, leben in den mythischen Vorstellungen weiter. Sie sind die eigentlichen Besitzer des Bodens geblieben, ein Glaube, der bei vielen westafrikanischen Völkern vorkommt. Da ist einmal das Volk der Andumbulu, zwerghafter, meist gutartiger Wesen, mit heller Haut und großem Kopf. Manchmal sollen sie Krankheiten bringen; dann müssen sie durch Opfergaben versöhnt werden. Andere, mächtigere Zwerge, die kleinen menschenähnlichen Yeban, leben im Busch und unter der Erde; die wilden Tiere sind ihre Herden. Einige sollen aus den Vorfahren hervorgegangen sein, bevor der Tod unter die Menschen kam, andere aus den Seelen Verstorbener. Diesen Besitzern des Bodens muß man jede Ernte durch ein Opfer abkaufen. Eigentlich gefürchtet sind die „Menschen von früher“ nicht. Eher schon die Dyinu,

verstümmelte Wesen, die oft nur aus einem Arm oder einem Bein bestehen. Sie wohnen in den Bäumen des Busches. Gott Amma selbst hat sie mit gefährlicher Lebenskraft ausgestattet.

Amatimbe, der zweite Heilgehilfe von Sanga fuhr im Auto mit nach Bandiagara, um seine Vorräte an Penicillin zu ergänzen. Der heiße Wind wirbelte Staub und Blätter zu kleinen Windhosen auf, die über die Felsen hintanzten. Amatimbe legte die Hand auf meinen Arm und sagte: „Die Franzosen glauben, daß das von der Hitze kommt. Wir aber wissen: das ist der Teufel, der im Wind tanzt. Die Totenfeiern in den Dörfern hier haben noch nicht angefangen.“ Teufel (diable) nennt er die Dyabu, die wirklich gefährlichen Geister, irrende Seelen Verstorbener, die durch kein Ritual besänftigt worden sind.

Mit den Überresten der Urbevölkerung ist der Volksglaube der Dogon von heute besser fertiggeworden, als mit den Symbolen der Verstümmelung und des noch unbesänftigten Todes.

Die Dörfer der Dogon sind zugänglicher gebaut als die der Telem. Man erkennt an ihrer Anlage, daß die Gründer sich gegen die Völker aus der Ebene verteidigen mußten. Die meisten Dörfer sind Felsennester, ähnlich einer befestigten Kleinstadt des europäischen Mittelalters. Aus gelben Lehmziegeln gebaut, sind sie aus der Ferne von den Felsen der Umgebung kaum zu unterscheiden. Man baut auf nacktem Fels, damit die Wohnungen einen guten Boden haben und damit kein Pflanzland verlorengeht. Das Wasser, an das nach dem Mythus die Gründung gebunden war, müssen die Einwohner mancher Dörfer auf halsbrecherischen Pfaden mit Tonkrügen holen gehen. Alte Leute können ihr Dorf wegen der Beschwerlichkeit der Kletterpfade nicht mehr verlassen.

Vier Stämme, die aus Mande kamen, begründet von vier Brüdern, sollen das Land besiedelt haben. Eine komplizierte Folge von Wanderungen ihrer Nachkommenschaft erklärt, wie jedes Dorf, vielmehr jeder Dorfteil (Quartier), gegründet worden ist. Das Wissen um die Stammeszugehörigkeit wird in zahlreichen kultischen Einrichtungen lebendig erhalten, auch in Dörfern, in denen Angehörige verschiedener Stämme, die weder durch ihr Brauchtum noch durch ihre Sprache

unterschieden sind, zusammen wohnen (z. B. Ogollei). Die Geschichte der Gründer der Familien mit ihren höchst menschlichen Eigenschaften und Streitigkeiten färbt noch heute den Ruf, den die Bewohner eines Dorfes bei ihren Nachbarn im Ernst oder im Scherz genießen.

Die Namen der „Dörfer“, wie Sanga, Kamba, Mori bezeichnen eigentlich Gruppen von in sich geschlossenen Siedlungen, die zusammengehören. Jede einzelne Siedlung imponiert wieder als Dorf, trägt einen eigenen Namen (in Sanga z. B. Ogollei, Ogolna, Bongo usw.) und zerfällt als politische oder familiäre Einheit meist in mehrere Viertel (Quartiere), die räumlich nicht getrennt sind[20].

Zum Zeichen der Freundschaft und weil er es schwierig fand, die zwiespältigen Gefühle, die er mir entgegenbrachte, in ein Gespräch zu fassen, ergriff Dommo eines Tages meine Hand und führte mich über hohe Felsen in sein Dorf Andiumbolo hinauf. Am Eingang blieb er stehen und sagte: „Das ist mein Dorf.“ Dann spuckte er aus, ergriff neuerdings meine Hand und sagte: „Ich will dir mein Haus zeigen.“

Von der felsigen Anhöhe sieht man weit ins Tal hinunter, über die Felder und den Tümpel hin auf einen anderen Hügel, der das „Zwillingsdorf“ Goloku trägt. Andiumbolo ist größer als man glauben würde, wenn man vom Fuß des Hügels hinaufblickt. Von unten sieht man nur wenige Häuser, die am Rande der abfallenden Felsen gebaut sind. In manchen Höfen stehen kleine Bäume. Auf dem Platz zeigt mir Dommo das Schattendach, unter dem die Alten zu ruhen pflegen,

und „auch die Jungen“ wie er hinzufügt. Als das geschehen ist, erklärt er noch einmal: „Ich werde dir jetzt mein Haus zeigen, dann gehen wir hinunter zum Markt. Ihr fahrt nach Sanga, und ich gehe mein Bier trinken.“ Er lacht und spuckt wiederum aus. Die engen gewundenen Gäßchen, durch die wir weitergehen, werden von den Lehmmauern der Höfe gebildet. Jeder Hof umschließt ein Wohnhaus und mehrere Speicher. Die turmartigen Speicher stehen auf Pflöcken wie auf Stelzen. Sie tragen oft ein spitzes Strohdach, das die Mauer überragt.
Wir treffen drei Männer, denen mich Dommo vorstellt. Sie begrüßen mich wie einen alten Bekannten. Sie begleiten uns durch zahlreiche Gäßchen; ich weiß nicht mehr recht, in welcher Richtung wir gehen, und Dommo erklärt: „Wir

gehen zum Haus des Dorfchefs. Er ist mein Onkel, der leibliche Bruder meiner Mutter.“ Das Haus des Dorfchefs ist größer als alle anderen. Es hat zwei Türen. Um die herum, an der Vorderwand, sind zweiundzwanzig viereckige Nischen angeordnet. Darin liegen unbrauchbare Gegenstände verschiedener Art, eine zerbrochene Kürbisschale, ein paar vertrocknete Metallstücke und sogar zwei Eier. Dommo meint leutselig: „Da nisten die Vögel drin.“ Vom Sinn der Nischen des „großen Hauses“, welche die achtzig unsterblichen Vorfahren der dritten mythischen Generation darstellen sollen, weiß er nichts.
Nach der Begrüßung, und nachdem mir der Chef Bier angeboten hat, erinnere ich Dommo daran, daß es spät wird, und ich bald nach Sanga zurückfahren muß. Darauf Dommo: „Gut. Ja. Aber ich will dir doch noch mein Haus zeigen.“ Er wählt einen Weg, den wir noch nicht gegangen sind, an turmartigen Häusern vorbei. In einem Hof liegen große Steine, die von getrocknetem Hirsebrei weißlich überzogen sind, Altäre, an denen man geopfert hat. Ein alter gebrechlicher Mann hinkt zwischen den Blöcken herum. Dommo grüßt nicht und zieht mich weg, als ob er befürchtete, daß ich mit dem alten Mann sprechen könnte: „Da dürfen die Frauen nicht hereinschauen. Sie dürfen auch nicht an der Mauer stehen. Es ist das Haus des Hogon von Andiumbolo. Komm, komm! Wir müssen uns beeilen. Wir gehen zu meinem Haus.“
Wieder scheint Dommo die Richtung zu ändern. Er bleibt vor einem großen Lehmbau stehen und klopft an das verschlossene Tor: „Das ist das Haus meines Onkels“, und auf meine erstaunte Frage erfahre ich, daß das die „Ginna“ ist, das große Haus der Familie, in dem Dommos Onkel väterlicherseits, der Familienälteste, der Ginna bana, lebt. In der dunklen Vorhalle trete ich beinahe auf die Kinder und Frauen, die überall kauern. Dommo erklärt: „Mein Vater ist nicht da“, und damit meint er den Bana. Sein leiblicher Vater ist seit langem tot. Wir gehen weiter durch die Gäßchen auf den offenen Platz mit dem Schattendach. Ich dränge heim. Dommo fragt enttäuscht: „Du willst mein Haus nicht sehen? Da, wo wir eben waren, esse ich nur, wenn meine Frau nicht

für mich kochen kann, weil sie krank ist oder auf den Feldern arbeitet. Zu Hause bin ich hier!“ Und wir treten in den Hof

50

eines Gebäudes, das an der Stelle steht, an der wir das Dorf vor mehr als einer Stunde betreten haben. Im Innern sind alle Räume doppelt vorhanden, gut eingerichtet für Dommos beide Frauen. Jede hat ihren eigenen Speicher. Eine niedrige Lehmmauer trennt den Hof symbolisch in zwei Hälften. Beide Frauen stehen einträchtig nebeneinander und begrüßen uns. Dommo sagt: „Mein Vater hat hier gewohnt. Auch er hatte zwei Frauen. Als er starb, habe ich das Haus übernommen. Seit fünfzehn Jahren wohne ich hier mit der ersten Frau, und seit kurzem wohnt die zweite im anderen Haus, das bisher leerstand.“

Dommos Wunsch, mir sein Heim zu zeigen, hat uns der Reihe nach an den Sitz des Rates der Ältesten, den des Dorfchefs, des Priesters, des Familienältesten und schließlich erst in sein eigenes Wohnhaus geführt. An jeden dieser Orte bindet ihn, wie jeden Dogon, ein ganz bestimmter Anteil seines Gefühls „zu Hause“ zu sein. Ein Haus kann wohl verfallen, aber nie verkauft werden. Wenn man ein Haus nennt, meint man die Bewohner.

Wenn wir in der europäischen Geschichte vom Haus Habsburg oder vom Glanz des Hauses Medici sprechen, scheint der Sprachgebrauch die Identität des Wohngebäudes, der Familie mit allen ihren Vorfahren und die ökonomische und politische Stellung der Fürstenfamilie festzuhalten, eine Identität, die bei den Dogon bis heute alltägliche Wirklichkeit geblieben ist.

Die Großfamilie heißt „Ginna“, das große Haus, und umfaßt alle Abkommen eines Ahnherrn. Ob diese Genealogie auch biologisch stimmt, ist schwer nachprüfbar und von geringer Bedeutung. Der Überlieferung nach ist die Ginna vom Begründer der Familie erbaut worden. Sie wird vom „Ältesten“ der Nachkommen bewohnt, dem „Ginna bana“. Dieser wird auch „Annapey“, „der alte Mann“ genannt, oder der Meister des Altars der Ahnen (Wagem). Seine Würde ist erblich. Sie geht nach seinem Tode auf den jüngeren Bruder über, der nun in das große Haus zieht. Alle Nachfolgenden rücken nach. Sie ziehen ebenfalls um.

Wenn mit einem „Ginna bana“ eine Generation ausstirbt, rückt der älteste der Sohnesgeneration an seine Stelle nach, dann wieder dessen „Brüder“. Brüder sind in diesem Gebrauch nicht nur leibliche Brüder und Halbbrüder vom

51

gleichen Vater und verschiedenen Müttern, sondern auch alle Vettern ersten Grades und aller weiteren Grade innerhalb der väterlichen Familie. Bei der Entscheidung, welcher von den Söhnen von seinen „Brüdern“ als „grand frère“ angesehen wird, spielt die Altersposition des Vaters in der

Generation seiner „Brüder“ eine gewisse Rolle. Die Ältesten des Dorfes können sich darüber einigen, daß einer, der die Würde des „Ginna bana“ erben müßte, in der Reihe übergangen wird, wenn er eine Krankheit hat, die ihn ungeeignet macht, oder wenn er schwachsinnig ist oder verschwenderisch, so daß er das Familiengut verschleudern würde.

Der Besitz der Großfamilie an Feldern haftet an den Häusern „der alten Welt“ und folgt dem gleichen Erbgang. Die Einteilung der Felder in mehrere Bruder-Anteile ist unveränderlich. Die Felder des großen Hauses sind weitaus die ertragreichsten. Jeder jüngere muß sich der Reihe nach mit immer weniger gutem und ungünstiger gelegenem Land begnügen, bis er wieder aufrückt. In früherer Zeit wurden die Felder von allen Mitgliedern der Familie in gemeinsamer Arbeit bebaut und geerntet, wieder der Reihe nach, beginnend mit dem Land des Ältesten. In manchen Dörfern bearbeiten die Familienmitglieder vier Tage lang die Felder der Ginna gemeinsam, und am fünften Tag, dem Tag des Marktes, der unserem Sonntag entspricht, das Feld, das dem einzelnen Haushalt zusteht. An anderen Orten ist diese Arbeitsform aufgegeben worden und gilt nur noch für die Ernte einer Getreideart, des „Po“ , die zu Beginn der Erntezeit rasch erfolgen muß, weil sonst die Körner ausfallen. Meist bearbeitet heute der Älteste mit seinen Frauen und Kindern und mit den Familien seiner Kinder die Felder, die ihm zugefallen sind; jedes weitere „Haus“ macht es ebenso. Den jüngsten verheirateten Männern der Familie, die nach der Tradition noch kein Anrecht auf eigenen Boden haben, pflegt der Älteste von seinem Überfluß an Feldern etwas zur Bearbeitung zur Verfügung zu stellen.

Wächst eine Familie an, kann ihr eine andere Felder zur Bearbeitung abtreten. Eine Pacht wird nie bezahlt. Die Nachbarn, die Felder geliehen haben, werden wie ältere Verwandte geehrt; man macht ihnen alljährlich nach der Ernte einen Dankbesuch. Es ist nicht üblich, daß der Besitzer die geliehenen Felder zu eigenem Gebrauch zurückverlangt.

Neue Pflanzungen können nur angelegt werden, wenn Buschland frisch gerodet wird, oder wenn Erde mühsam in Körben herbeigetragen und mit Mäuerchen aus Steinen umgeben wird, damit das Wasser der Regenzeit sie nicht fortschwemmt. Diese Gärten sind Privateigentum der Männer sowohl wie der Frauen, die die Arbeit geleistet haben. Sie werden vom Vater auf den Sohn und von der Mutter auf die Tochter vererbt und können auch verkauft werden.

Der Boden und das Klima zwingen die Dogon ihre traditionellen „acht Getreide“[21] nach Art einer Gartenpflanzung zu pflegen. Ihr Gerät ist einfach: eine schmale afrikanische Haue, für jede Arbeit im Erdreich, oder auch als Axt zu gebrauchen; ein Erntegerät aus einem hölzernen Faustgriff mit quergestellter eiserner Schneide; ein langes gerades Buschmesser, das auch als Schwert in einer

Scheide getragen wird; der Korb; große runde Tongefäße zum Wasserholen und Kürbisschalen verschiedener Form und Größe.

Vom Juni bis Oktober ist Regenzeit. Reichliche Güsse füllen Tümpel und Wasserlöcher. Sogleich beginnt die Aussaat. Die sechs- bis zwölfjährigen Kinder bewachen in kleinen Gruppen Tag für Tag, mit Stöcken, Klappern und Steinen ausgerüstet, die weitab vom Dorf gelegenen Felder vor den Raubzügen der Affen und den Überfällen der Vögel. Im Oktober ist die Ernte[22]. Dann werden die Zwiebeln gepflanzt und müssen täglich begossen werden. Sie reifen während der kühlen, trockenen Jahreszeit, vom Oktober bis März. Im Februar und März, wenn das Wasser in den Wasserlöchern auszugehen beginnt, werden die Zwiebeln geerntet, gestampft, die breiige Masse wird zu Kugeln geformt und an der Sonne getrocknet. An einigen Orten wird Tabak und Baumwolle gebaut. In jüngster Zeit wurden Gartenfrüchte, wie Tomaten und Papaya eingeführt. Vom März bis Juni, in der heißen, trockenen Jahreszeit, wird Holz gesammelt, werden die Häuser geflickt, damit sie zum großen Fest der Aussaat, das zur Zeit der ersten Regenfälle stattfindet, dicht sind. In dieser Jahreszeit steigt die Temperatur täglich über vierzig Grad Celsius an. Meist weht Tag und Nacht ein heftiger stoßweiser Wind. Die Dogon haben einige Muße. Sie verlegen ihre wichtigsten Feste in diese Zeit. Jetzt konnten sie auch für unsere Untersuchungen genügend Zeit finden, ohne durch dringliche Feldarbeiten abgehalten zu werden.

Die Herde der Ziegen des Dorfes, die im Busch von halbwüchsigen Buben gehütet wird, einige wenige Schafe und Hühner, die in den Höfen gehalten werden, sind Eigentum von Männern oder Frauen. Das Kleinvieh wird für die rituellen Opfer benötigt und ist auch Handelsware. Reiche Haushalte besitzen einige Esel als Tragtiere. Der seltene Besitz eines Pferdes verleiht einer begüterten Häuptlingsfamilie viel Ansehen. Wer durch Handel oder andere günstige Umstände in den Besitz von Kapital gelangt, wird Rinder erwerben und sie einer Peulfamilie in der Ebene unten zum Hüten geben. Oben in den Felsen finden Rinder keine Weide.

Dommo erklärt eines Tages: „Das mit der Bank der Weißen ist genau gleich wie bei uns. Unsere Bank, das sind die Speicher der Ginna. Bei uns weiß man nie, wie die Ernte ausfallen wird. Dann ist es gut, wenn man etwas ‚auf der Bank' hat. Das wichtigste ist die Hirse. Vom Getreide lebt man. Das Geld ist nur das, was hinzukommt. Der größte Teil der Hirse kommt in die Speicher der Ginna. Das, was man zu Hause hat, ißt man auf, und die Ginna gibt noch etwas hinzu, wie die Bank die Zinsen, damit es länger reicht. Wenn es lange heiß gewesen ist, und das Wasser im Tümpel immer weniger geworden ist, und nichts mehr da ist, dann geht man in die Ginna essen. Die Alten haben es vor langer Zeit so geordnet. Die meisten Felder gehören der Ginna, und darum sind ihre Speicher noch voll, wenn meine eigenen schon leer sind."

Die zweite Frucht, welche die Dogon anbauen, sind Zwiebeln. Die Zwiebelgärten sind immer Privateigentum eines Mannes oder einer Frau, nie Gemeinschaftsbesitz. Der Vater hinterläßt seine Gärten dem Sohn, die Mutter der Tochter. Die Ernte in Form getrockneter Kugeln aus gestampften Zwiebeln, wird großenteils exportiert. Das ist beinahe das einzige und jedenfalls das wichtigste Produkt des Landes, das in Geld umgesetzt werden kann, so daß der Besitz von Bargeld zumeist nicht kollektiv, sondern individuell ist. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Zwiebelanbau erst mit der Einführung der Kopfsteuer, die der französischen Kolonialverwaltung in Bargeld[23] bezahlt werden mußte, Verbreitung gefunden hat; jedenfalls wurde diese Wirtschaftsform dadurch gefördert, daß man von Anfang an erwartete, jedes Familienmitglied werde das Geld für die Steuer selbst aufbringen. Die Sicherung und Verbesserung der Verkehrswege

hatte ein reicheres Warenangebot auf den Märkten zur Folge. Dies gab einen weiteren Anstoß, Bargeld zu erwerben.

Diese Verhältnisse schienen vorerst geeignet, den Übergang von der Großfamilie und vom Kollektivbesitz zum Einzelhaushalt und zum Privateigentum zu beschleunigen. Dennoch besteht die ökonomische Einheit der Großfamilie weiter, und die Gemeinschaftsarbeit als Produktionsform tritt sogar stärker hervor. Man kann verschiedene Gründe geltend machen, warum sich das Gesellschaftsgefüge der Dogon in dieser Hinsicht so haltbar erweist, die Dogon sich konservativer verhalten als viele ihrer Nachbarn und historischen Schicksalsgenossen. Die Kolonialherren unternahmen nicht viel, um das unergiebige Gebiet für ihre Wirtschaft zu erschließen. Die Dürftigkeit des Bodens und die klimatisch bedingte Notwendigkeit, bestimmte Arbeiten rasch auszuführen, gab den Anreiz, selbst bei der Ernte „individueller“ Felder auf die traditionelle Form der Gemeinschaftsarbeit zurückzugreifen. Der Besitz von Kleinvieh und die Verwaltung der Speicher des Haushalts waren Formen individueller Oekonomie, welche die Tradition, beide Wirtschaftsformen nebeneinander zu üben, begründet hatten. In der überlieferten Ordnung ist ein sinnreicher Teilungsvorgang vorgesehen, der dem Zerfall der Großfamilie zuvorkommt: das „große Haus“ kann „pilzartig“ unabhängige Ableger (Tire togu) bilden.

Die Großfamilie der Dogon ist an den Wohnsitz der männlichen Vorfahren gebunden. Ihr Erbgang folgt der männlichen Linie. Ihr lebendiger Mittelpunkt ist die Person des Familienältesten, des Ginna bana. Einmal gewählt, übt dieser eine moralische Autorität aus, die auf der Kraft seiner Persönlichkeit beruht. Innerhalb der Familie muß er die Arbeit einteilen, das gemeinsame Geld verwalten und Streit schlichten. Stimmt man nicht mehr mit ihm überein,

nehmen seine geistigen Kräfte im Alter ab, finden die Jungen seine Ratschläge bald überflüssig. Oft gerät er in einen Zustand der Abhängigkeit, in traurige Verstimmung oder in ohnmächtigen Zorn. Dann kann er nur noch im Rahmen seiner priesterlichen Funktion, den Neugeborenen Namen zu geben, seine Gefühle äußern; er erfindet Namen wie „So selo“: „(Der Alte) hat keine (bösartigen) Gedanken“; oder für ein Mäd-

55

chen „Yagaw“: „Mädchen werde nicht groß (um unter Leuten zu leben, die böse zu einem sind!)“ Nach dem Tod eines Familienältesten muß das Ende der Trauerzeit abgewartet werden, bis der Nachfolger vom Familienrat gewählt wird. In dieser Zeit finden keine Kulte am Familienaltar statt, die Neugeborenen bekommen keinen Namen.

Die Rolle des Patriarchen umschreibt am besten der Satz: Der Ginna bana kann nicht befehlen, aber man muß ihm gehorchen. Seine Person verbindet die Familie mit dem Dorf. Er wohnt dem Rat der Ältesten bei. Wie innerhalb der Familie gilt auch hier sein Wort nach dem Gewicht der Persönlichkeit. Ohne feste Regeln diskutieren die Ältesten jene Probleme, an denen sie sich beteiligt fühlen. Dabei richtet man sich weitgehend nach den Wünschen, die mehr oder weniger offen von der ganzen Gruppe ausgesprochen werden. Im richtigen Moment wird ein angesehener Mann die Initiative ergreifen und eine Entscheidung ankündigen, mit der die anderen einigermaßen einverstanden sind. Zwischen dem Rat der Ältesten des Dorfes und dem engeren Familienrat bestehen fließende Übergänge. Wird eine Angelegenheit unter dem Schattendach besprochen, die mehr als nur eine Familie interessiert, beteiligen sich eben weitere Personen an der „öffentlichen Angelegenheit“. Vieles, was bei uns zur intimsten Privatsphäre gehört, wird im Dogondorf öffentlich verhandelt. „Älteste“ sind oft gar nicht alt. Alle reifen Männer, die genügend Welterfahrung und Weisheit haben, können am Rat teilnehmen.

Die politische Ordnung der Dogon entspricht einer liberalen Gerontokratie. In der hierarchischen Gliederung der Familie ist das Individuum anders eingeordnet als in patriarchalen Familien des Abendlandes. Kein Dogon befindet sich einem anderen gegenüber im Zustand der „Gleichheit“. Immer steht er über einem Jüngeren oder unter einem Älteren. Das Leben spielt sich in einer abgestuften Rangordnung aller Familienmitglieder ab, die mehr Gewicht hat, als die „Zentralgewalt“ des Ältesten oder der älteren Generation.

Der Sprachgebrauch unterscheidet bei Verwandtschaftsnamen die Anredeform von den bestimmenden Bezeichnungen. Ein Mann redet alle Männer der älteren Generation seiner Familie als „Vater“ an, alle älteren Männer seiner Generation

als „älterer Bruder“, die jüngeren als „jüngerer Bruder“. Diese Ausdrücke, die ganze Klassen von gleichgestellten Verwandten anzudeuten scheinen, dürfen nicht darüber täuschen, daß jeder Verwandtschaftsgrad seine eigene, herkömmliche und seine besondere persönliche Bedeutung hat. Die Dogonfamilie gleicht eher einer abgestuften Brüdergemeinde als einem Patriarchat.
Die Teilung der Großfamilie in Absiedlungen (Tire togu) geht so vor sich, daß einige Männer einer Generation sich zusammenschließen und selbständig machen, sei es, weil sie mit dem Regime des Ältesten nicht einverstanden sind, oder weil Raum und Boden nicht mehr für alle ausreichen. Drei bis vier Haushalte bauen ein neues „Viertel“ und helfen sich brüderlich bei allen Arbeiten. Wenn ein Streit die Ursache der Trennung war, söhnt sich die Tire togu bald wieder mit der Familie ihrer Herkunft aus. Bindungen aus gemeinsamen Interessen und gemeinsamer Arbeit scheinen vorübergehend stärker zu werden als die Ordnung der Blutsgemeinschaft. Nach dem Prozeß der Aufteilung, der in dieser Gesellschaft immer Trennen *und* Verbinden bedeutet, gibt sich die neue Gruppe wieder eine hierarchische Ordnung und wählt einen „Ältesten“.

Die Männergesellschaft der Dogon ist so aufgebaut, „als ob es keine Frauen gäbe“. Die Rolle hingegen, die der Frau zukommt, und die Beziehung der Geschlechter zueinander, ist in den Bräuchen besonders genau und vielfältig geregelt. Die Frau gehört der Familie des Ehemannes an. Sie kann von ihrem Mann fortgehen und das kleinste Kind „auf dem Rücken“ mitnehmen. Alle anderen Kinder bleiben in seiner Familie. Die Frau zieht weiter, zu einem neuen Gatten.
Anders als andere Völker, für welche die Fortsetzung der väterlichen Linie ebenfalls eines der wichtigsten Lebensziele ist, begrüßen die Dogon die Geburt einer Tochter nicht weniger freudig als die eines Knaben. In der südchinesischen Familie (10) gilt die Geburt des ersten Mädchens noch als Beweis für die Fruchtbarkeit der Mutter, als Vorspiel für die Geburt eines Knaben. Über die Geburt einer zweiten Tochter muß man die Eltern höflich trösten: Es ist auch nicht so schlimm! Dort muß man ein Mädchen ernähren, eine Mitgift aufbringen, und dann wird es die Familie verlassen. Die Sippe

ist ihrem Ziel, der Fortsetzung, um keinen Schritt näher gekommen; sie erleidet einen glatten Verlust.
Die Dogon kennen weder Mitgift noch Brautkauf. Die Tochter muß ihr erstes Kind in der Familie des Vaters „zurücklassen“, wenn sie in das Haus des Gatten zieht. Die Familie erleidet durch eine Tochter keine Einbuße an ihrem materiellen oder personalen Bestand. Die Wertschätzung der Frau, die Kinder gebiert, und der Frau in ihrer Geschlechtsrolle wird durch einige weitere Umstände erhöht.

Als Ideal des Haushaltes gilt der Mann mit zwei Frauen[24]. Vielen Männern gelingt es nicht, diesen in jeder Hinsicht vorteilhaften Zustand herzustellen. Der andauernde Mangel verleiht den heiratsfähigen Frauen und Mädchen noch mehr Wert.

Apurali sagt über seine Frau: „Sie hat immer viel zu tun, jetzt noch mehr als sonst. Wenn wir auf die Felder gehen, muß die erste Mahlzeit schon gegessen sein, bevor die Sonne aufgeht. Dann arbeitet sie wie ich. Wenn wir abends heimkommen, dann ruhe ich mich aus. Sie aber muß wieder Hirse stampfen und kochen für die Spätmahlzeit, nach Sonnenuntergang. Sie tut es gerne, denn sie hat so viele Kinder. Darum arbeitet sie gerne. Die Kinder geben ihr die Kraft dazu.

Einmal war ich mit meiner Frau im Busch. Dort lag ein kleines Mädchen allein und weinte. Seine Eltern hatten es in den Schatten gelegt. Da habe ich ein Tuch genommen und versucht, die Kleine auf dem Rücken zu tragen. Ich konnte sie schon ein wenig tragen, aber nicht zugleich arbeiten. Da haben die Frauen gelacht und gesagt: ‚Wir sind stärker als du.' Und sie sind auch stärker, denn sie können ein Kindchen tragen und zugleich noch arbeiten."

Von Beginn des Lebens an sind den Geschlechtern scharf unterschiedliche Rollen zugeteilt. Mann und Frau sind nie „gleich". Die Dogon meinen, daß ihre Kleidung vor allem dazu diene, diesen Unterschied zu betonen. Ganz kleine Kinder läßt man nackt. Bald bekommen die Knaben kurze Höschen und ein Hemd, die Mädchen als Lendentuch einen Streifen aus dunkelblauem Baumwollgewebe. Diese Kleidung wird während des weiteren Lebens beibehalten, nur nach unten immer mehr verlängert, so daß schließlich erwachsene Frauen ein Lendentuch aus mindestens vier aneinandergenähten Streifen waagerecht um den Leib wik-

keln. Männer tragen weite Hosen bis zu den Knien, die Ältesten bis zu den Fußgelenken. Manche Gegenstände können nur Männer oder nur Frauen besitzen, obzwar beide sie verwenden; einen Korb etwa nur Frauen, ein Buschmesser nur Männer. Viele Kunstfertigkeiten werden als durchaus geschlechtsgebunden betrachtet. Der Hausbau, das Nähen und Weben sind männliche, die Töpferei, das Spinnen und Holzholen weibliche Tätigkeiten. Wenn ein Mann kochen, Hirse stampfen oder Wasser holen würde, wäre es so lächerlich, wie wenn ein Europäer Strümpfe stricken würde. Ana, der seit Jahren als Gastwirt auf europäische Art kocht, und sehr stolz auf seine Kunst ist, weist es als eine sonderliche Zumutung von sich, daß er je in die Lage kommen könnte, ein einheimisches Gericht zu bereiten. Bei zahlreichen Arbeiten in den Pflanzungen, auf den Märkten und bei den verschiedenen Festen, auf den Straßen und Plätzen des Dorfes sind immer gleichzeitig Männer und Frauen zu sehen. Frauen und Mädchen neigen dazu, sich zu einer geschlossenen Gruppe zusammenzuschließen; am wenigsten bei der Arbeit, deutlicher schon auf den Pfaden von Dorf zu Dorf. Ganz streng ist die Trennung bei den Feierlichkeiten.

Das Privateigentum von Mann und Frau bleibt getrennt. Der Mann hat für die Ernährung der Familie das Getreide beizusteuern, die Frau die Gewürze. Nie wird ein Mann es wagen, sich am Geld oder an den Vorräten seiner Frau zu vergreifen. Der Erlös ihrer Gärten, der des Bieres, das die Frauen bereiten und verkaufen, oder der Kuchen aus Hirsemehl, die die jungen Mädchen backen und an den Märkten feilbieten, sichern den Frauen einen Privatbesitz, der oft größer ist als der ihres Mannes. Ihr Privateigentum vererben die Mütter nur den Töchtern.

Der Stellung der Frau in Afrika scheint etwas Geheimnisvolles, ja Unheimliches anzuhaften. Bald wird die Frau als rechtlose Arbeits- und Gebärsklavin, bald als machtvolle Königin geschildert, die im Dunkel des rauchigen Feuerplatzes hockt und an unsichtbaren Fäden zieht, um die Welt der Männer nach ihrem Willen zu lenken.
Man kann die Rollen, die der Frau durch Überlieferung zugeteilt sind, als eine Verarbeitung von Eigenschaften und Funktionen auffassen. welche die Frau in die Gesellschaft der

Männer hineinbringt. Durch die Einhaltung ihrer Rolle wird das Leben der Frau der Ordnung der Männer angepaßt: Es entsteht ein einheitliches Gesellschaftsgefüge. Die Frau kann ihre biologischen Funktionen nur im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Regelungen ausüben.
Bei den Dogon kommt die Frau als „Fremde“ in die Familie ihres Mannes. Die Traditionen tragen dieser Tatsache zwar in hohem Maße Rechnung, schreiben der Frau aber zeitlebens die Rolle einer „Fremden“ zu. Außerdem erscheint die Frau in einigen Bräuchen als die Vertreterin einer Ordnung, in der sie über den Mann herrscht, oder geherrscht hat, in der die mütterliche Linie maßgebend war. Dieser Aspekt ihrer Rolle tritt an Bedeutung hinter einem weiteren zurück: Die Frau zeigt das Phänomen der Regelblutung. Um diese Eigenschaft gruppieren sich Teile der Überlieferung, in denen die Einpassung der Frau in die Gesellschaft weniger gut gelungen zu sein scheint; an dieser Stelle ist das Gesellschaftsgefüge gleichsam brüchig.
Die Mädchen werden noch als Kinder auf ihre Rolle als „Fremde“ vorbereitet. Während die Knaben nach der Beschneidung in ein Knabenhaus ziehen, um dort zusammenzuwohnen, müssen die acht- bis zwölfjährigen Mädchen sehen, wo sie bleiben können. Für sie ist kein Haus als gemeinsame Wohnung vorgesehen. Kleine Gruppen von Mädchen suchen eine ältere alleinstehende Frau und bitten um die Erlaubnis, bei ihr zu wohnen. Noch innerhalb des väterlichen Dorfes beginnen sie wie Fremde einen Platz für sich zu suchen; dabei können sie auf die Hilfe ihrer Kameradinnen und auf das Entgegenkommen der älteren Frauen rechnen. Diese haben es selbst erlebt, daß sie ausziehen mußten, um einen Platz für sich zu finden.
Sobald die beschnittenen jungen Mädchen ihre erste Menstruation gehabt haben, sind sie im

Prinzip heiratsfähig. Zwischen Mann und Frau gibt es drei Hauptformen des Zusammenlebens. Jede Form hat ihre Varianten und vor allem einen brauchgemäßen stufenweisen Ablauf, so daß die Geschlechtsbeziehungen sich in einer Vielfalt von Möglichkeiten, in allmählich zunehmender Tiefe und Haltbarkeit abspielen. Dabei kommt etwas zustande, was einer langsam sich festigenden Probeehe entspricht; jeder Vertiefung der Bindung und jedem Wechsel der Neigung ist Rechnung

getragen. Nichts muß ohne die Sicherung durch eine vorgezeichnete, aus den Mythen ablesbare Regelung geschehen. Das Ziel ist die Ehe, die endlich „durch das Kind bestimmt“ wird.

Die erste der drei Formen wird schon vor der Geburt oder während des Kindesalters festgelegt. Im Einverständnis mit dem Ältesten versprechen zwei Väter einander ihre Kinder. Die Familien beginnen Geschenke und Arbeitsleistungen auszutauschen. Darum nennt man die Gattin in dieser Form der Ehe Ya biru, „die Frau, die durch Arbeit erworben wurde“.

Diamagundo, der selber Familienältester ist, erzählt: „Für meinen sechsjährigen Sohn habe ich die Tochter eines Freundes, eines ehemaligen Soldaten genommen. Ich habe dem Vater sechshundert Kauri gebracht, und er hat das Geschenk angenommen. Mit acht oder zehn Jahren, nach der Beschneidung, wird der Kleine mit seinen Kameraden gehen und Holz für die Schwiegereltern holen. Das habe ich ihm schon gesagt. Das Mädchen weiß es noch nicht. Sie ist noch zu klein. Später wird ihre Mutter ihr sagen: Der da ist dein Mann! Bist du zufrieden mit ihm? So macht man das für alle Kinder. Das ist gut so.

Das Mädchen habe ich so ausgewählt: Der Vater lügt nicht, und er wird nie gewalttätig. Er stiehlt nicht, und er grüßt sehr gut. Er ist nicht reicher als ich es bin, aber er ist auch nicht arm. Ja, auch die Mutter muß man beachten. Die war ihrem Mann immer eine gute Frau. Wenn nämlich die Eltern nicht gut sind, dann wird die Tochter werden wie sie.“

Der Austausch symbolischer Geschenke wird in allen Stadien der Brautzeit fortgesetzt. Er bedeutet die immer tiefere gegenseitige Beteiligung und geht in die alltäglichen Pflichten über, welche die Eheleute einander schulden. Sobald sein Mädchen schwanger wird, gibt der Bräutigam ihr zwei Welse „Annagono“[25]. Sie ißt einen der Fische, der das Kind bedeutet, das im Mutterleib wächst. Den anderen gibt sie einer Kameradin, die ihn verzehrt und damit die Fähigkeit erwirbt, ein Kind zu empfangen. Selbst dieses „intime“ Geschenk kommt nicht nur der Erwählten, sondern der Gruppe der Mädchen zugute.

Für die jungen Leute ist es nicht möglich, den von der Familie bestimmten Partner abzulehnen. Wenn sie eine

61

andere Wahl vorziehen, treffen sie sich nur ein einziges Mal. Dann sind sie gehorsam gewesen, können sich trennen und jedes der eigenen Neigung folgen. Häufig erweist sich diese Form der Ehe als haltbar, obzwar die Verwandten auf den weiteren Verlauf der Beziehung nur mehr einen sehr beschränkten Einfluß haben.

In der zweiten Form der Ehe wählt sich der Mann seine Frau, Ya kedu, selber; er holt sie aus der Schar der Mädchen oder von einem anderen Ehemann oder dem Verlobten weg. Die Ya kedu steht der Ya biru in keiner Weise nach. Als „erste Frau", „grande femme", gilt die, die zuerst in das Haus des Mannes gezogen ist, „Wasser mit seiner Familie zu trinken". Man sagt: „Wenn eine am Abend trinken kommt, und eine am nächsten Morgen, ist die erste die ‚grande femme', die zweite bleibt die Zweite." Dieser Vorrang erstreckt sich nicht auf die Stellung der Kinder; dafür gilt die Reihenfolge ihrer Geburt.

Die dritte Form des Zusammenlebens heißt, „sich einen Liebhaber, Sile, nehmen", oder eine „Frau, die mit einem geht", Ya dimu. Diese Bindung darf nur drei Jahre dauern. Dann muß der Liebhaber die Verbindung auflösen und der Mutter seiner Freundin ein größeres Geschenk machen. Wird aber die Ya dimu schwanger, hat sie sich zu entscheiden: Entweder muß sie ihren Sile verlassen und zu ihrem Mann zurückkehren, oder sie wird zur Ya kedu, zur Frau durch Wahl. Geliebte, Verlobte, Ehefrau – diese Ausdrücke decken sich nicht mit dem Liebesleben der Dogon. Geschlechtsverkehr probieren schon die Kinder. Man sagt, daß es damit nichts auf sich hat, weil es ja noch gar keine Nachkommen geben kann.

Der junge Mann muß sehr intensiv um die Frau werben, gleichgültig um welche Form der Verbindung es sich handelt. Apurali erzählt: „Der Mann kommt am Abend (zu seinem Mädchen). Wenn sie gerne mit ihm gehen will, sagt sie trotzdem: Ich fühle mich nicht wohl. Sie gebraucht allerhand Ausflüchte. So kann sie es hinausschieben, von einem Tag zum anderen. Die jungen Leute (die Kameraden des Mannes) kommen jeden Abend wieder. Manchmal verliert dann der Mann die Geduld und zieht sie mit Gewalt mit sich fort.

So sind die Mädchen! Immer müssen sie die Männer plagen. Sie lassen dem Mann sagen, er soll kommen. Wenn er da ist, verstecken sie sich. Man fragt ihre Freundinnen, wo sie

62

steckt. Man schließt Freundschaft mit einem anderen Mädchen, damit sie bei der Sache hilft. Ein Mädchen, das klug ist, kommt am Ende doch. Wenn ein Mädchen zu dumm dazu ist, mit einem Mann zu gehen, dann wird sie von den Freundinnen gezwungen, schließlich doch ‚ja' zu sagen. Ist eine beliebt bei den Mädchen, helfen ihr die anderen. So lernt sie, wie sie mit dem Mann

umgehen muß. Wenn ein Mädchen aber böse ist, mögen die anderen sie nicht leiden; sie sagen zu ihr: Wir haben deinen Mann heute nicht gesehen; auch wenn er gekommen ist.
Manche Mädchen helfen den Männern, damit sie zu ihrem Schatz kommen. Andere helfen gar nicht. Die Mädchen aber helfen sich gegenseitig. Oft versteckt sich sogar die eine für die andere. Wenn der Mann sie findet, nachdem er lange gesucht hat, findet er die falsche.
Einmal haben zwei Mädchen ihre Freunde im gleichen Dorf. Wenn die eine sagt: Heute gehe ich nicht hin, dann sagt auch die andere: Dann gehe ich heute auch nicht!
Wenn einer eine gute Braut gefunden hat, muß er noch viel tun, bis er sie wirklich bekommt. Erst muß er sie noch gewinnen. Er bringt ihr ein Kopftuch und Geld und Hirse. Wenn sie viele gute Dinge bekommen kann, wird sie ihn lieben. Aber dann wieder lieben sie einen Mann, der nichts schenkt. Wenn er keine Kraft hat, wird sie ihn verlassen. Die Mädchen legen Wert darauf, daß der Mann gut mit ihnen schlafen kann. Wenn aber ein junger Mann immer nur daran denkt, mit ihr zu schlafen, dann ist es auch nicht gut. So einen mögen die Mädchen nicht. Man muß es ganz sanft machen, besonders wenn sie noch jung ist. Man darf sie nicht ständig damit plagen.
Auch wenn eine Frau ein Kind gehabt hat, soll man sie nicht zwingen. Der Mann ist stark und will mit ihr schlafen, sie aber denkt an ihr Kleines. Er soll es bleibenlassen. Dann geht es besser. Zwingt man sie jetzt, wird sie einen sofort verlassen. Wenn man sie liebt, wird man natürlich unbedingt mit ihr schlafen wollen. Liebt sie aber nicht, gibt es ein Unglück: Es gibt Streit, und sie geht fort.“
Das Paar verbringt die Nacht in einem Winkel des Knabenhauses oder in einem verlassenen Haus seines Dorfes. Vor dem ersten Hahnenschrei muß sie wieder bei den Ihren sein. Jede, die länger bleibt, gibt den Freundinnen Anlaß zu Spott.

63

Die Burschen und Mädchen bekommen von den älteren Kameraden Ratschläge, wie man es am besten macht, miteinander zu schlafen. In der Gruppe redet man ganz offen und weist vielleicht auf Fehler hin, ohne irgendein sexuelles Verhalten zu verurteilen oder zu verbieten. Beim Verkehr soll der Mann auf seiner rechten Seite liegen; die Frau liegt vor ihm und wendet ihm den Rücken zu. Wenn nötig, fragt man die Kameraden nach genaueren Anweisungen, die sie gerne geben.
Wird ein Mädchen schwanger, hat der junge Mann allen Grund, nun besonders darauf zu sehen, daß er sie für sich behalten kann. Auch die Geburt des ersten Kindes ändert noch nichts an der Sachlage. Die beiden sind zwar Mann und Frau, aber noch nicht Eheleute. Sie zieht erst während der zweiten Schwangerschaft oder mit dem zweiten Kind „auf dem Rücken“ oder gar erst nach der dritten Schwängerung in das Haus ihres nun erst vollgültigen Ehemannes. Ein bescheidenes Zeremoniell begleitet diesen Vorgang. Ihre und seine Kameraden nehmen daran teil, jedoch nicht

die Familien der beiden. Es gibt ein Mahl und Hirsebier. Hochzeitslieder werden gesungen. Am nächsten Tag holt die junge Frau mit den Frauen seiner Familie Wasser und bereitet mit ihnen die Nahrung.

Im neuen Heim wird die „Fremde“ gut aufgenommen. Die Frauen sind froh, daß sie bei der Arbeit hilft. Eine erste Frau ist manchmal böse auf ihren Mann, sehr selten auf die Rivalin, die er ins Haus bringt. Auf den Besitz eines Geliebten oder eines Gatten ist man nicht neidisch, denn man sagt: „Jede kann ihr Glück bei ihm versuchen.“ Der Neid einer Frau, die keine Kinder hat, auf eine in dieser Hinsicht glücklichere, wird so gut es geht besänftigt. Keine Frau wird es ihrer Kameradin oder Verwandten verwehren, sich eines von ihren Kindern zum Bemuttern auszuborgen. Darum kann ein Außenstehender nicht leicht erkennen, welche Frauen in einer Familie die Mütter der vorhandenen Kinder sind.
Jeder Dogon weiß, daß er seine Zuneigung, alle Vorteile, die er zu bieten hat, und die Lasten der Arbeit gleichmäßig auf beide Frauen verteilen muß. Das ist die selbstverständliche Basis eines harmonischen Familienlebens. Der kleinste Verstoß gegen diese Regel, ein Streit, ja ein einziges hartes Wort,

kann auch nach jahrelanger Ehe Anlaß dafür sein, daß eine Frau ihren Mann von einem Moment zum anderen verläßt. Er denkt: „Sie ist nur gegangen, ihre Bedürfnisse zu verrichten, und dabei ist sie schon aus dem Dorf, und sie kommt nie mehr zurück“, so sagt man. Bloße Untreue ohne Heiratsabsicht ist kein Grund zur Trennung. Der Mann kann seine Frau nicht fortschicken, aber er kann sich so verhalten, daß sie von selber geht. Denkt der Mann daran, eine dritte Frau heimzuführen, gehen seine beiden Frauen meist fort, und er hat nur eine. Bekommt eine Frau gar kein Kind, muß sie sehen, ob ein anderer Mann ihr Kinder geben kann; oft spielt auch der Wunsch des Mannes mit, es lieber mit einer anderen zu versuchen. Sind mehrere Versuche fehlgeschlagen, und hat die Frau eingesehen, daß sie keine Kinder mehr bekommen wird, wandert sie nicht weiter. Sie bleibt, um irgendwo zu sein; traurig, voll Sorge für ihre kinderlosen, mühsamen alten Tage. Sie wird nicht mißachtet, eher bemitleidet.
Geht ein Mann für längere Zeit in ein fernes Land, läßt er seine Frau in der väterlichen Familie zurück. Hier mag sie einige Zeit auf seine Heimkehr warten; wenn er unfreiwillig fort mußte, etwa in den Militärdienst, länger, als wenn er sie aus freien Stücken verlassen hätte. Nach einem Jahr oder mehreren Jahren aber wird sie zu einem anderen Mann gehen. Jedermann und auch die Familie der Schwiegereltern versteht, daß sie nicht ihre besten Jahre versäumen wollte, ohne Kinder zu bekommen. Kehrt der Ehemann heim, unternehmen seine Eltern oder Kameraden

Schritte, damit die Frau zu ihm zurückkehrt. Kaum je kommt es vor, daß ein Heimkehrender seine Frau nicht zurückverlangt; es sei denn, er erfahre, daß er gar keine Chancen hat, oder daß seine Frau sich in der Zwischenzeit als unfruchtbar erwiesen oder sonst einen schlechten Ruf erworben hat. Weder in diesem noch in irgendeinem anderen Fall, wird man eine Frau zwingen, bei einem Mann zu bleiben, den sie nicht mag. Man sagt: „Die Biene, die man mit Gewalt in den Korb gesperrt hat, wird keinen Honig geben." Hingegen sind in den Bräuchen noch weitere Maßnahmen zur Schlichtung vorgesehen. Man ruft den Schmied, er bringt seinen Hammer mit und stellt durch seinen Wahrspruch die Ehe wieder her. Oder die Eltern rufen gar die Autorität des Hogon an, der einen Boten mit seinem Stab schicken kann, um die Wiederherstellung der Ehe zu

erzwingen. Wenn die Frau gar keine Neigung mehr zeigt, zu bleiben, ist es nicht klug, so energisch vorzugehen. Sie muß zwar zurückkehren, aber der Mann riskiert, daß sie am nächsten Tag sagt: „Die Ameise ist in meinen Hintern gekrochen; hier bleibe ich nicht", und fortgeht. Die Schande für den Mann ist größer, als wenn er die stärksten Mittel gar nicht angewandt hätte.

In jeder Lage kann eine Frau in ihre väterliche Familie zurückkehren. Solange sie noch jung ist, wird sie aber kaum dableiben; gerade hier ist niemand, von dem sie Kinder haben könnte.

So glücklich die Lage eines Mannes ist, der zwei Frauen hat, so schlimm ist es, keine einzige für sich zu haben. Eine Legende sagt: „Zuerst hatte die Frau zwei Männer. Einer von beiden mußte sich töten, weil er sich vernachlässigt fühlte. Darum machte es Gott Amma umgekehrt: Er gab einem Mann zwei Frauen."

Der Mann, der keine Frau mehr hat, muß bei Verwandten essen, die ihn zuerst bemitleiden, bald aber auslachen. Er muß seine Kinder versorgen und kann nicht mehr zur Arbeit gehen. Er verarmt. Wiederholt sich das Ereignis, wird er auf dem ohnehin schwierigen Heiratsmarkt kaum mehr eine Frau finden. Man meint: Wenn er von mehreren Frauen verlassen wurde, muß der Grund dafür bei ihm liegen. Entweder zeugt er keine Kinder, oder vernachlässigt er seine Pflichten sonstwie.

Die Rückkehr einer Frau zu ihrem Mann gestaltet sich denkbar einfach. Er verliert kein Wort über ihre Abwesenheit. Sie darf sich nicht von ihm berühren lassen, bevor sie sich einer kleinen Reinigungszeremonie unterzogen hat. Ihr Neffe mütterlicherseits reibt sie mit einem Ei ein. Reinigungszeremonien haben das Ziel, den Folgen unerwünschter Zwischenfälle im Liebensleben und bei anderer Gelegenheit vorzubeugen. Man nimmt sie meist nachts vor, allein oder mit einem Freund oder Verwandten. Mit dem Einreiben mit einer Rinde oder einem Ei, der Opferung einer Schildkröte oder dem Aussprechen einer kurzen Gebetsformel haben Männer und Frauen es jederzeit in der Hand, durch ein privates Ritual den Zustand der Reinheit herzustellen, den die Gemeinschaft durch die öffentlichen Riten zu erreichen sucht. Es ist, als ob dem Individuum im

eine kleine private Intimsphäre vorbehalten bliebe, die auch eines bescheidenen Rituals bedarf, um jenen Teil von Unordnung und Schuld zu beseitigen, der dem Einzelnen unter Ausschluß der Öffentlichkeit zufällt.

Exogamieregeln bestimmen, welche Frau ein Dogon wählen kann. Dabei wird zwischen dem Verbot sexueller Beziehungen und Heiratsverbot kein Unterschied gemacht. Bei diesem Volk, das sich von vier Stammvätern herleitet, liegt die Vermutung nahe, daß die vier Stämme ursprünglich exogame Heiratsklassen gewesen wären. Entgegen dieser Erwartung darf der Dogon jede Frau wählen, die nicht seiner Ginna, der väterlichen Familie, angehört. Dort wo ein Quartier nur von einer Familie bewohnt wird, dürfen Bewohner der anderen Dorfteile und die aller anderen Dörfer, einschließlich der Angehörigen des eigenen Stammes geheiratet werden. Außerdem besteht Exogamie für alle Dogon auch in bezug auf die Bozo, die sogenannten Kasten und die Mangu[26]. Die einfache und strenge Exogamieordnung schließt das Inzestverbot ein. Der Inzest mit der Mutter kommt praktisch nicht vor; er wird im Mythos als unheilvoll geschildert, in vielen Legenden zum Zweck der Entzauberung empfohlen. Inzest mit der Schwester, Halbschwester oder einer Base der väterlichen Linie ist zwar eine Schande für beide Beteiligten, scheint aber keine schlimmen Folgen zu haben: weder in einem Fall, der uns bekannt wurde, noch in der Legende, nach der das Dorf Sadama durch ein inzestuöses Geschwisterpaar gegründet worden sein soll.
Geschlechtsverkehr draußen im Busch ist verpönt, wie alles Heimliche, und muß durch eine Opfergabe für die Yeban, die Geister der Wildnis, gesühnt werden.
Zahlreiche Verbindungsformen sind in den mythischen Generationen vorgezeichnet und werden als besonders glücklich angesehen. Das „Levirat“ besagt, daß eine Frau, deren Mann gestorben ist, seinen Bruder heiraten soll. Diese Form der Verbindung betont das Primat der Familie des Mannes, nimmt auf die Herkunft der Frau gar keinen Bezug. Man sagt bei den Dogon: „Die Heirat setzt die Familie fort, begründet sie aber nicht“, ein Satz, der beim Levirat einen doppelten Sinn erhält. Für das Zustandekommen dieser sozusagen reinsten patriarchalen Ehewahl der Dogon soll von

den Brüdern des Verstorbenen ausnahmsweise sogar Druck auf die Witwe ausgeübt werden.

Eine andere besonders glückliche Verbindung ist die des Vetters mit der Base, der Tochter des Bruders der Mutter. Man sagt davon: „Der Mann, der mir ein Feld gibt (also der Vater!), ist gleich wie der Mann, der mir eine Frau gibt (der Onkel). Eine Frau nehmen ist wie ein Feld bestellen." Der Satz betont symbolisch die Fruchtbarkeit dieser Ehe, und wie die Dogon meinen, den „Inzest im Scherz": Die Base vertritt ihre Mutter, und die Tante wiederum die eigene Mutter des Ehemannes, der Onkel seinen Vater. Im Mythos entspricht der glückliche Neffe „dem, der die Frau raubt", dem ersten Sohn Gottes Yurugu, der den Inzest mit seiner Mutter, der Erde, begangen hat. Der erstgeborene Neffe wächst oft als „Ersatz" seiner Mutter im Hause des Onkels auf und nennt seine Tante Mutter. Als Erwachsener darf er sie im Scherz „meine Frau" nennen und sie zum Geschlechtsverkehr auffordern. Den Knaben, die zur Beschneidung in der Höhle zusammen sind, schicken ihre Tanten die besten Gerichte[27]. Sie vertreten die Mutter in dem Lebensabschnitt, in welchem dem Kind sein männliches Geschlecht erst eindeutig zugesprochen wird.

Bei vielen Völkern, so bei den Nachbarn der Dogon, den Peul und Bambara, bei denen eine heftige Rivalität zwischen Vater und Sohn zu bestehen pflegt, gilt der Onkel mütterlicherseits als zweiter, gütigerer Vater. Bei den Dogon, wo der leibliche Vater keineswegs eine gefürchtete Figur ist, tritt die Bedeutung des Onkels zurück. Es kommt immerhin nicht selten vor, daß ein Knabe zu seinem Onkel geht, wenn er mit Vater oder Mutter Streit hat. Man sagt: „Dem Neffen kann man nichts abschlagen; man hat ihn lieber als den eigenen Sohn". Der Neffe, und mit ihm seine Tumo, die Alterskameraden, dürfen den Onkel in scherzhafter Form bestehlen wo sie können, „weil er ja die Frau weggenommen hat". Das gestohlene Gut allerdings ist „puru", unrein, wie alles, was mit dem Inzest, mit der mythischen Gestalt des Yurugu in Beziehung steht. Man kann sagen, daß in diesen Bräuchen der ödipale Konflikt zum Teil auf die Familie der Mutter verschoben und entschärft dargestellt wird.

Die herkömmliche Einstellung zur „mütterlichen Linie", zur Herkunft aus der Familie der Mutter, äußert sich in

Bräuchen, unter denen der am leichtesten verständliche bei der Totenfeier für einen Mann geübt wird. Die Verwandten der Mutter des Verstorbenen erscheinen in einem feierlichen Aufzug mit Speeren und Gewehren. In einem Scheinangriff stürmen sie die Terrasse seines väterlichen Hauses, bemächtigen sich der sterblichen Überreste, die durch das Totentuch dargestellt werden, und wollen so den Toten oder wenigstens seine Lebenskraft, die ihrer Familie verlorengegangen ist, wieder zurückholen. Die Hinterbliebenen stellen sich ihnen entgegen und lösen mit einem Geschenk, etwa einer Ziege, den Verstorbenen wieder ein, der nun erst unter die Ahnen der

Familie seines Vaters aufgenommen wird. Diese Szene stellt einen Austausch und eine Geste verwandtschaftlicher Verbundenheit dar.
Die Familie der Schwiegereltern und die Familien der verheirateten Schwestern sind für den Dogon mit einigen Tabus belegt. Vor allem darf er nicht im Haus seiner Schwiegereltern übernachten, weil er sonst „irrtümlich“, wie eine Legende es erzählt, mit seiner Schwiegermutter statt mit seiner Frau Verkehr haben könnte. Im Lauf der Jahre schwächen sich diese Tabus ab und machen einem etwas formellen verwandtschaftlichen Verkehr Platz, in dem der Schwiegersohn gehalten ist, die Schwiegermutter mindestens einmal im Jahr grüßen zu gehen und ihr „zum Dank für die Tochter, die sie ihm gab“, ein Geschenk zu bringen.
Die Mädchen bleiben ihrer Mutter und ihrer Familie zeitlebens durch konkrete Interessen verbunden. Die Gefahr einer Herrschaft der Frau und ihrer Familie über die Welt der Männer ist in Wirklichkeit nicht vorhanden; im Mythus wird sie immer wieder angetönt und mit der Erscheinung der Regelblutung verknüpft. Doch reicht die Bedeutung, welche die Regelblutung der Frauen in der Überlieferung der Dogon hat, weit über das Problem der Herrschaft der Frau über den Mann hinaus.

Der erste Sohn Gottes beging den Inzest dadurch, daß er der Mutter Erde den Faserrock raubte. Durch den Inzest entstand die erste Menstruation. Yurugu, der Wüstenfuchs, tanzte vor Freude auf der himmlischen Terrasse. Die Frau fand den vom Menstrualblut roten Faserrock, zog ihn an und tanzte heimlich damit; sie fand auch die erste Maske. Durch

dieses Mittel wurde die Macht der Frauen über die Männer immer größer. Da nahmen ihnen die Männer den Faserrock mit Gewalt weg, zogen selbst die Maske an und zwangen die Frauen, in das Regelhaus zu fliehen. Seitdem haben die Männer Macht über die Frauen.
Die Menstruation der Frau und die Masken des Mannes entsprechen einander. Während diese den wichtigsten Kult und die lebendigste soziale Einrichtung darstellen, ist es nicht zu übersehen, daß das Phänomen der menstruierenden Frau in den Bräuchen weniger gut „verarbeitet“ ist. Das Haus der Menstruierenden wird bei der Gründung des Dorfes als zweites gebaut, nach dem Schattendach der Ältesten und vor dem „großen Haus“, der Ginna. Es liegt außerhalb des Dorfes. Nur unbeschnittene Knaben dürfen es ausbessern. Keine Menstruierende darf sich dem Familienaltar oder sonst einem Heiligtum annähern. Alles müßte neu gereinigt und die entsprechenden Prinzipien müßten durch Opfer versöhnt werden. Die Frau darf während der fünf Tage der Blutung nicht in das Haus ihres Gatten eintreten, nicht vom gleichen Wasser trinken, nicht aus den gleichen Gefäßen essen wie er. Jeder Mann, der anwesend wäre, wenn eine

menstruierende Frau ihren Rock auszieht, würde sterben. Am fünften Tag reinigt sie sich, wäscht ihre Kleider, salbt sich mit Karité-Butter und kehrt heim. Als sie wegging, hatte sie dem Mann durch ihre Tochter oder eine andere Frau ausrichten lassen, wie es mit ihr steht. Die Erscheinung der Regelblutung ist eine Quelle des Unbehagens. Der einzige wirkliche Widerstand, den die Ältesten der Islamisierung entgegensetzen, resultiert aus dem Umstand, daß die Frauen der Muselmanen während ihrer unreinen Tage das Dorf nicht verlassen würden.
Die Frau der Dogon ist eine heimatlose Fremde, die jederzeit weggehen kann. Sie ist begehrt, weil sie die Familie fortpflanzt, unheimlich wegen der Regelblutung. Die Überlieferung sagt genau, wie der Mann um sie freien soll, und was er tun muß, damit sie ihn nicht verläßt. Dem Umgang mit ihrer Familie und dem Problem ihrer Herrschaft über den Mann ist in den Bräuchen Rechnung getragen. Es erhebt sich die Frage, wie Mann und Frau innerlich zueinander stehen.
Die Frauen verbringen ihr Leben getrennt von den Kameradinnen der Jugendzeit unter Männern, die seit der Kindheit

im eigenen Dorf zusammengeblieben sind. Fühlen sich die Frauen verlassen, einsam und einer feindlichen Welt ausgeliefert? Oder sollte gerade das Schwere des gemeinsamen Schicksals einigend auf sie wirken, ihnen die Kraft geben, ohne Furcht in der Welt der Männer zu leben?

Mann und Frau sind durch ihr Kind verbunden. Der Familie sichert das Kind ihr Weiterleben. Die Geburt von Zwillingen ist darum das glücklichste Ereignis. Wenn ein Zwilling lebensschwach ist und stirbt, oder gar beide sterben, ist das nicht sehr schlimm. Für die tiefsten Wünsche gilt die symbolische Erfüllung mehr als die konkrete Versagung. Dementsprechend ist der Tod einer schwangeren Frau das größte Unglück für Dorf und Familie. Der Witwer wird gemieden wie ein Aussätziger, seine andere Frau verläßt ihn. Er muß eine fremde Frau im Busch vergewaltigen und ihr so seinen Anteil des Fluches weitergeben, um wieder zeugen zu können[28]. Die Seele einer Frau, die schwanger war als sie starb, kann nicht unter die Ahnen eingehen. Sie irrt umher und man versucht, ihre unheilvollen Kräfte mit einem besonderen Totenritual zu bannen.
Erwünscht sind nur Kinder, die einen Vater haben und darum der Familie keine „Unordnung“ bringen. Da man meint, daß das Kind beim ersten Verkehr nach der Monatsblutung empfangen wird, soll eine verheiratete Frau nach ihrer Heimkehr aus dem Frauenhaus immer eine Nacht mit dem eigenen Mann verbringen, bevor sie zu einem Geliebten geht.
Die Empfängnis kann durch verschiedene Maßnahmen befördert werden. Wiederholter Verkehr soll besser wirken als einmaliger. Das „Pflanzen“ einer Frucht durch Verzehren eines Welses Anagonno soll ebenfalls nützlich sein. Die Gatten können ihre Aussichten noch verbessern, wenn

sie zusammen ein Feld bestellen. Zahlreiche Überlieferungen beglaubigen, daß Kinder durch das Verzehren von menschlichen Samen empfangen worden sind.
Die Meinung, wie lange die Schwangerschaft dauert, wird nach Bedarf verändert. Es wird eine lange Zeitspanne angegeben, wenn ein bestimmter Mann, der schon lange keinen Verkehr mit der Frau mehr hatte, als Vater gelten soll. Kinderlose Paare, die ihre Hoffnung auf Nachkommenschaft

nicht aufgegeben haben, können sagen: Die Frau ist seit zwanzig Jahren schwanger; sie will nach der nächsten Regenzeit gebären! Während der Schwangerschaft sollen Mann und Frau verschiedene Vermeidungen einhalten. Damit die Geburt besser vonstatten geht, soll der Mann seinen Hosengurt lockern. Er darf bei der Geburt nicht zugegen sein und sieht seine Frau erst wieder, wenn sie gereinigt aus dem Gebärzimmer hervorkommt.
Der Gebärenden helfen ältere Frauen, besonders auch ihre Mutter. Wohnt die junge Mutter noch nicht beim Mann, kommt das Kind im Hause ihres Vaters zur Welt. Bevor man die Nabelschnur durchschneidet, müssen Hände und Füße des Neugeborenen mit der Erde in Berührung gebracht werden. Dadurch bekommt es erst seine Seele. Die Nachgeburt gilt als ein „Zwilling“ des Neugeborenen: wo sie vergraben ist, wird sein Wohnort sein[29]. Wer die Nachgeburt ausgräbt, bekommt Macht über das Kind. Darum soll man sie an einem Ort begraben, der durch Tabus geschützt ist.

Die in der Literatur über die Dogon vorhandenen Anmerkungen über den Verlauf der ersten Jahre der Kindheit sind nicht von einer Ausführlichkeit und Genauigkeit, die an das heranreicht, was moderne Psychologen von der „direkten Beobachtung des Kindes“ fordern, um daraus weitreichende Schlüsse auf die ersten und wichtigsten formenden Einflüsse zu ziehen, welche die seelische Entwicklung des Kindes bestimmen. Unsere psychoanalytischen Untersuchungen führen zu einer Art Rekonstruktion der Kindheit, die aus dem entsteht, was der Erwachsene während seiner Analyse an früh erworbenen Haltungen und Konfliktlösungen zutage fördert. Hier fassen wir Eindrücke, die wir durch die direkte Beobachtung der Kinder gewonnen haben, und die Darstellung der Ethnologen zusammen. Etwa innerhalb dieses gesellschaftlich festgelegten Rahmens werden die Erfahrungen liegen, die ein Dogonkind während der ersten Lebensjahre macht.
Das Kind der Dogon hat nicht eine einzige Mutter, sondern „viele kleine“ Mütter. Es kommt vor, daß die leibliche Mutter den Säugling während der Stillzeit allein pflegt. Aber schon jetzt, und jedenfalls nach der Abstillung, übernehmen in der Regel auch noch andere weibliche Personen

einander

72

ablösend die Rolle der Mutter. Es sind dies: die zweite Frau, die Mutter des Vaters und andere Frauen aus der Generation der Großmutter, Schwestern des Vaters, Freundinnen seiner Frauen und endlich ältere Schwestern des Kindes. Einige dieser Frauen sind der Mutter auch darin ähnlich, daß sie Frauen des Vaters oder anderer Männer der väterlichen Linie sind. Sie alle folgen einheitlichen Regeln, wie man ein Kind zu behandeln hat; nur die älteren Schwestern sind meist strenger als die leibliche Mutter. Ein heranwachsendes Kind mag sagen: „Ich gehe meine Mütter grüßen und auch meine Mutter, die mich geboren hat."

Der Vater tritt als Einzelperson eher stärker hervor als die Mutter. Aber er wird nicht als Familienoberhaupt erlebt, sondern als wichtiges Glied einer hierarchisch geordneten Reihe, die vom jüngsten „kleinen Bruder" über die älteren Brüder bis zum Ältesten der Ginna reicht. Schwestern sind gleichsam „kleine Mütter", Brüder stehen an irgendeiner Stelle der väterlichen Ordnung. Eine Geschwistergemeinschaft in unserem Sinne umfaßt bei den Kleinsten nicht die leiblichen Geschwister, sondern eher die gleichaltrigen Kinder des ganzen Dorfes ohne Rücksicht auf die Familienzugehörigkeit. Durch Trennung der Geschlechter bilden sich Gruppen gleichaltriger Knaben und Mädchen, aus denen mit der Beschneidung die Altersklassen hervorgehen[30].

Diamagundo sagt: „Wer keine Kinder hat, ist unglücklich. Man liebt die Kinder sehr. Die Mutter trägt das Kind auf dem Rücken und gibt ihm zu trinken, wann immer es will. Bei Tag und bei Nacht trägt sie ihr Kind. Wenn es unruhig wird, unterbricht sie die Arbeit. Sie spielt mit dem Kind und gibt ihm zu trinken. Wenn sie aber ein anderes Kind kriegt, nimmt der Vater das größere bei der Hand. Er geht mit dem Kind auf das Feld. Wenn es zu müde wird, trägt er es auf dem Rücken. Dann setzt er sein Kind in den Schatten und beginnt auf dem Feld zu arbeiten. Wenn der Vater sein Kind im Schatten sitzen sieht, wird er schneller arbeiten. Die Kinder aber sind zufrieden, denn sie haben viel zu essen und müssen nicht viel arbeiten."

Das Neugeborene bleibt während des Wochenbetts bei der Mutter. Es wird dem Vater gezeigt und bekommt seinen ersten Namen vom Familienältesten, sobald die Mutter ausgeht. Bis zur Abstillung verläßt der Säugling die Mutter nicht

73

mehr; es sei denn, um von einer anderen Frau ebenso gestillt, getragen und liebkost zu werden. Er genießt die innige Berührung mit ihrer Haut und die schaukelnden Bewegungen ihres Körpers. Untertags trägt die Mutter das Kind auf dem Rücken in einem Tuch, das sie über der Brust knotet.

Sein Leib ist dem Rücken der Mutter zugewandt, das Köpfchen ruht auf einer Wange zwischen den Schulterblättern, die Füße der gespreizten Beinchen kommen auf beiden Seiten des Leibes der Mutter nach vorne zu liegen. Die Mutter macht ihr Kreuz hohl, damit das Kind gut liegt. Wenn sie hockt, beugt sie den Oberkörper etwas nach vorne, und das Kind schläft wie in einer steilen Wiege auf ihrem Rücken. Ist es nötig, läßt sie den Säugling über ihre linke Hüfte rittlings nach vorne rutschen, so daß die Spitze ihrer linken Brust direkt vor seinen Mund zu liegen kommt. Nie würde es einer Frau einfallen, den Säugling wegzulegen. Sie trägt ihn auf dem Rücken, wenn sie Hirse stampft, bei der Feldarbeit und beim Tanz, und auch wenn sie ihre Bedürfnisse verrichtet. Wenn sie das Kind reinigt, hält sie es mit der Hand vor sich. Oft hebt sie es am Oberarm auf, um es dem Mann oder einer Nachbarin zu reichen. Beim leisesten Laut des Unbehagens nimmt sie es sofort zurück und legt es an die Brust. Sobald es ganz zufrieden ist, bindet sie es auf ihren Rücken. Der Säugling wird immer sofort gestillt, wenn er sich bemerkbar macht. Darum ist die linke Brust kinderreicher Frauen oft hypertrophisch und hängt tiefer herab als die rechte, die nur für die eigentlichen Mahlzeiten herangezogen wird. Im Schlaf liegen die Frauen auf der Seite und halten das Kind mit den Armen umfaßt vor sich. Es kann gestillt werden, ohne daß die Mutter ganz zu erwachen braucht. Ganz kleine Säuglinge geben einen Laut von sich, und schon haben sie die Brustwarze zwischen den Lippen; etwas ältere ergreifen die Brust der Schlafenden und saugen daran, wie unsere Kinder an einem Schnuller. Die Stillgewohnheiten ändern sich nicht, wenn eine Amme einspringen muß, oder wenn das Kind zusätzliche Nahrung bekommt, was früh zu geschehen pflegt, auch wenn die Mutter genug Milch hat. Es bekommt dünnen Hirsebrei, den die Mutter mit den Fingern zwischen seine Lippen bringt. Später trinkt es Hirsemehlsuppe aus einer kleinen Kürbisschale oder taucht die Finger in den Brei und leckt

dann die Finger ab. Auch diese Mahlzeiten sind an keine zeitliche Ordnung gebunden.
Das Stillen, das ohne Einschränkung und ohne Aufschub dem Bedürfnis des Säuglings angepaßt wird („free demand“), erfährt keine Änderung bis zum Ende der Stillzeit. Gelegenheit zur freien Entfaltung der Bewegungen ist immer häufiger vorhanden, je älter das Kind wird. Die Pausen zwischen Schlaf und Trinken werden länger. Sie sind damit ausgefüllt, daß die Mutter oder andere Personen mit dem Kleinen spielen. Auch dabei stellt man das Kind nicht immer auf die Beine, sondern hebt es auf die Knie, an die Brust oder nimmt es rittlings auf den Nacken. Daher scheint es manchen Beobachtern, als ob die Dogonkinder später gehen lernen würden, als unsere. Wir haben öfter gesehen, daß die ersten Gehversuche im gleichen Alter gemacht werden, wie bei uns. Sie werden spielerisch ermutigt. Man hält dem Kind beide Hände und stellt es auf, oder hat große Freude daran, wenn sich der Säugling von selber auf seine Beine zu stellen beginnt. Aufsitzen

lernt das Kind jedoch eigentlich nicht, da es nie allein flach daliegt. Das Spiel mit der eigenen Bewegung und den Körperteilen der Mutter und anderer Spielpartner wird erst nach der Abstillung vom Spiel mit Gegenständen abgelöst. Kleidungsstücke, die den Kontakt mit dem immer nackten Oberkörper der Mutter verhindern, werden dem Kind erst gelegentlich angezogen, wenn es abgestillt ist. Mit einem Armband, einer dünnen Halskette aus Perlen, vielleicht mit einem Amulett, das gegen Krankheit schützen soll, schmücken die stolzen Mütter Mädchen und Knaben schon bald nach der Geburt. Der Säugling selbst ist für Frauen und Mädchen ein solcher Schmuck, daß sich viele, die gerade kein Kind auf dem Rücken tragen, eines ausleihen, wenn sie einen Besuch machen, zum Markt oder zum Tanz gehen. Besonders ganz junge Mädchen, die noch nie geboren haben, und Frauen, deren Kinder schon groß sind, die aber noch als Frau wirken möchten, erscheinen gerne mit einem von einer Freundin geborgten Säugling auf dem Rücken. Die Stillzeit sollte zwei Regenzeiten und drei Trockenzeiten dauern; selten wird ein Kind weniger als zwei, selten länger als drei Jahre gestillt. Wenn die Frau nicht genug Milch hat, und sie in einem kleinen und entlegenen Dorf keine Amme finden kann, stirbt das Kind, bevor es die übliche

Nahrung der Dogon verträgt. Milchtiere sind nicht verfügbar, und erst in allerneuester Zeit gibt es Säuglinge, die mit importierter Trockenmilch aufgezogen werden. Damit aber die Mutter ihre Milch geben kann, solange das Kind sie nötig hat, muß die nächste Schwangerschaft hinausgezögert werden. „Eine Frau wird den Mann zwei bis drei Jahre lang abweisen, denn sie hat ja jetzt, was sie von ihm will (das Kind)“, sagt man. Die sexuelle Abstinenz, das einzige Mittel zur Verhütung einer neuen Schwangerschaft, das die Dogon kennen, wird nicht sehr strikte eingehalten. Nach der Rückkehr aus dem Wochenbett hat der Mann jedenfalls einmal Verkehr mit der Frau, um die Ordnung auch in dieser Hinsicht wieder herzustellen. Ein nächstes Kind, das empfangen worden ist, ohne daß eine Regelblutung seit der letzten Geburt auftrat, gilt als Zwilling. Die Möglichkeit, einen solchen Glücksfall zu erleben, würde kein vernünftiger Gatte ungenützt vorbeigehen lassen – auch wenn es uns unsinnig erscheinen mag, das Glück der Zwillingsgeburt mit dem wahrscheinlichen Tod des bereits Geborenen zu erkaufen. Dann aber werden die ehelichen und auch die außerehelichen Beziehungen immer seltener, bis die Zeit der Abstillung da ist. Man meint vor allem, daß es für ein Kind unerträglich wäre, gleichzeitig entwöhnt und vom nachfolgenden Geschwisterchen verdrängt zu werden.

Um es abzustillen, gibt die Mutter ihrem Kind die Brust von einem Tag zum anderen nicht mehr. Das ist nur dadurch möglich, daß sie es, außer für lange Märsche, auch nicht mehr auf den Rücken nimmt. An die Breinahrung ist das Kind schon gewöhnt. Da die Mutter aber nicht jederzeit

Nahrung bereithalten kann, muß das Kind nun plötzlich auf das Essen warten. Weder jetzt noch später wird ihm verwehrt, in den Mund zu stecken und zu essen, was es will. Ist es mit der gebotenen Nahrung nicht zufrieden, versucht die Mutter, ihm besseres zu bieten. Bis etwa zum siebten Lebensjahr gilt es als selbstverständlich, den Kindern Leckerbissen zu reichen. Später gibt man solche nur mehr zu festlichen Anlässen, wie am Markttag. Ältere Kinder sammeln im Busch zusätzliche Nahrung, fangen kleine Tiere und stehlen Essen, wo sie können. Man sagt, daß sie nie ganz satt werden.

Diamagundo spricht von seinem Sohn: „Bis gegen das

vierte Jahr ist er ganz bei der Mutter. Selbst wenn er schon etwas gehen kann, wacht sie über ihn und nimmt ihn bei der Hand. Sie nimmt ihn mit auf den Markt und setzt ihn neben sich, damit er nicht verlorengeht. Sie gibt ihm Erbsen zu essen und Tomaten. Dann sagt sie zu ihm: ‚Du kannst herausgehen, spielen. Du sollst nicht bei mir bleiben.' Wenn er mit den Kameraden in den Busch gegangen ist, dann sucht sie ihn. Sie denkt, er könnte verlorengehen. Der Vater aber sagt: ‚Er spielt eben mit den anderen.' Denn", so erklärt Diamagundo, „wenn er bei der Mutter bleibt, wird er nicht so stark wie seine Kameraden. Er muß mit den Kameraden spielen, sonst wird er nicht wie sie."

Das abgestillte Kind wird der Obhut der Geschwister überlassen. Die Mutter hat ständig schwer zu arbeiten und überwacht es noch von ferne. Wenn sie sieht, daß es hinfällt, mag sie es noch aufheben und trösten. Aber die Umwelt des Kindes hat sich grundlegend verändert. Es spielt im Hof, im ganzen Dorf und bald draußen im Busch. Die Geschwister und Gespielen lassen das Jüngste nie allein. Für kurze Augenblicke werden sie böse, wenn das Kleine allzu unvernünftig ist. Nachts schlafen sie eng aneinander geschmiegt, zumeist in einem anderen Raum als die Eltern. Die wimmelnde Kinderschar muß die unerreichbar gewordene Mutter ersetzen. Das passive Mitschwingen mit dem großen bewegten Körper macht plötzlich einer aktiveren Leistung, der Einordnung in die Gruppe, Platz. Die immer fließende Quelle der Brüste ist versiegt. Die Nahrung kann erst nach einer sorgfältigen Verteilung, die auf alle Rücksicht nimmt, genossen werden. Nachdem sich die Mutter zurückgezogen hat, folgt auf die lange dauernde und ungewöhnliche Abhängigkeit von ihr unmittelbar eine neue Abhängigkeit: die von der Gruppe der Gespielen.

Von der Sauberkeitserziehung kann gesagt werden, daß es sie vor der Abstillung nicht gibt. Der Säugling wird mit dem Zipfel des Tragetuches abgewischt, täglich einmal mit lauem Wasser gewaschen, selten einmal vom Leib der Mutter weggehalten, wenn er seine Bedürfnisse verrichtet. Häufig werden Verdauungsstörungen so behandelt, daß die Mutter eine heilende Abkochung in

den Mund nimmt und als Einlauf in den After bläst. Nach der Abstillung nehmen die Größeren das Kind vor das Haus und später vor das Dorf mit, wo es

77

seine Bedürfnisse verrichten kann. Vergißt sich ein größeres Kind in der Wohnstube, schiebt ein Erwachsener mit dem Fuß ein wenig Staub über die Exkremente, ohne ein Wort darüber zu verlieren. Die Kinder unter sich „sehen, wie man es macht, und sie wollen es den Größeren nachmachen“, so heißt es. Die Kinder werden etwa im gleichen Alter sauber, wie bei uns. – Die Frauen und auch die Männer der Dogon kennen nur die Hockstellung, um zu urinieren und ihren Darm zu entleeren.

Die Mütter beschäftigen sich nicht mit den Geschlechtsteile ihrer Kinder, hindern sie aber nicht, damit zu spielen. Oft sieht man Knaben, die ihr Geschlechtsteil mit der Hand halten. Niemand nimmt daran Anstoß. Wenn Kinder untereinander in aller Öffentlichkeit sexuelle Spiele treiben, bedeuten ihnen Erwachsene, daß das nicht in die Öffentlichkeit gehört. Zwischen Kindern gleichen Alters und ein wenig älteren ist das Reden über sexuelle Dinge völlig frei; vor Erwachsenen gilt es als unanständig. Es gilt nicht als angebracht, wenn Kinder beim Sexualverkehr der Eltern anwesend sind, weil sie stören würden. Verheimlicht wird aber nichts. Kinder von sechs oder sieben Jahren wissen alles über das Geschlechtliche und geben unbefangen Antwort, wenn man sie danach fragt. Wenn sie älter werden, wissen sie, daß man nur unter Gleichaltrigen darüber reden soll, und sind etwas befangener.

Sprechen lernen die Kinder im gleichen Alter wie die unseren. Früh beginnt man sie zu korrigieren und auszulachen, wenn sie Fehler machen. Hänseleien über ungeschicktes Reden und eine falsche Aussprache zählen zu den beliebtesten Unterhaltungen.

Apuralis zweitjüngstes Mädchen ist offensichtlich im Trotzalter; sie soll etwas mehr als drei Jahre alt sein. Der Vater erklärt: „Sie verlangt absichtlich immer Dinge, die es nicht gibt. Damit sie weinen kann, wenn sie es nicht bekommt. Wenn ein Kind nicht mehr von der Mutter getragen wird, weil sie ein anderes Kind auf dem Rücken trägt, und wenn das Kind noch so klein ist, daß es noch nicht so schnell laufen kann, wie die anderen, dann weint es. Es sagt ‚nein’, wenn es etwas tun soll, und verlangt immer Dinge zum Essen, die es gerade nicht gibt. Das gibt für die Mutter und für die größeren Kinder viel Arbeit. Sie müssen herumlaufen und suchen, ob

78

sie irgendwo das bekommen können, was das Kind gerade haben will. Jetzt verlangt sie eben wieder etwas. Man kann nicht verstehen, was sie will; sie verlangt nur, damit sie einen Grund hat, um zu weinen.“

Die Mutter reagiert auf das Schreien und den Trotz der Kleinen langsam, freundlich und gelassen. Sie bietet ihr verschiedene Nahrung, Spielzeug und die Brust zum Saugen an. Der Vater hingegen sagt manchmal: „Hör auf zu weinen“, oder: „Geh weg, du machst zu viel Lärm, wir können nicht reden.“

Größeren Kindern verweist man das Weinen. Kinder, die klagen, werden nicht bedauert. Ungeschicklichkeiten und Verletzungen nicht bemitleidet, sondern sachlich behandelt, entsprechend dem Schaden, der dem Kind geschehen ist. Buben raufen und ringen gerne, sind dabei heftig, aber nie grob oder grausam. Wenn die Balgerei fertig ist, versöhnen sich die Gegner sofort wieder.

Stört ein Kind die Erwachsenen, kann es ein paar Schläge abbekommen; kleine Kinder auf das Gesäß, größere wohin es gerade trifft. Nie wird ein Kind anders als im Affekt geschlagen, nie wird eine Strafe geplant oder aufgeschoben. Läuft es rechtzeitig fort, ruft man ihm ein strenges Wort nach. Jeder Erwachsene hat das Recht, ein Kind, das etwas Unrechtes tut, zurechtzuweisen. Ältere Geschwister sind dabei recht grob. Die einschränkenden Anteile der Erziehung kommen allen Erwachsenen zu; die Eltern sind nicht die verbietenden Hauptpersonen.

Faulheit gilt als die schlimmste Gewohnheit. Man kann ein Kind zur Arbeit schicken. Wenn es trotzdem nichts tut, sagt man: „Bleibt es faul, wird es später erfahren, daß es nichts zu essen hat.“ Auch die Lüge ist sehr verpönt. Die anderen Kinder merken bald, wenn eines nicht die Wahrheit sagt, und sie lachen den Lügner aus. Die Erwachsenen lachen über ein Kind, das lügt. Sie meinen, es habe noch nicht genug Vernunft, um zu wissen, was wahr und was unwahr ist. Phantasiertes, Erlogenes oder einfach Unrichtiges wird gleichermaßen als Lüge bewertet; wahr ist, was mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

Nie hört man bei den Dogon einen Säugling schreien, sehr selten ein größeres Kind weinen. Das Kind ist umgeben von Liebe und Zärtlichkeit. Die Kinder lachen und scherzen. Ihre

Stimmung dauernder Heiterkeit wird erst später, wenn die schwere Arbeit den ganzen Tag anhält, von ernsten und schweigsamen Stunden unterbrochen.

Demgegenüber erscheint uns der gesundheitliche Schutz, der den Kindern geboten wird, ungenügend. Säuglinge und Kleinkinder erliegen oft Verdauungsstörungen. Erkältungskrankheiten, Lungenentzündung, Diphterie, Malaria, Trachom und viele Wurmkrankheiten dezimieren die Zahl der Kinder, oder schädigen ihre Gesundheit für das ganze Leben, ohne daß die Dogon irgendwelche wirksame Heilverfahren dagegen erfunden hätten. Säuglinge sollen mitunter von ihren Müttern im Schlaf erdrückt werden. Kleinkinder rollen manchmal ins Feuer der Kochstelle oder leeren siedendes Wasser über sich. Nicht selten stürzen

Kinder über Felswände ab, wenn sie in der Umgebung des Dorfes spielen, in einer Landschaft, die uns allerdings nur als Übungsplatz für Bergkletterer geeignet erscheinen würde. Die oft wiederholte Ermahnung, daß die Mütter besser auf ihre Kinder aufpassen sollten, bleibt nutzlos, da schon die Dreijährigen ganz der Aufsicht ihrer nur wenig älteren Geschwister überlassen werden.

Diamagundo weist auf diese Verhältnisse hin: „Sehen Sie die Kinder da? Die sind so klein, aber sie waschen sich alle Kleider selber. Sie gehen zum Tümpel, dorthin, wo das Wasser nicht zu tief ist. Die Mütter sehen das nicht gerne. Sie haben Angst, ihr Kind könnte von einem bösen Zauber befallen werden. Oder es könnte ins Wasser fallen. Ein kleines Mädchen ist kürzlich ertrunken. Drei Kinder sind zusammen zum Wasser gegangen, um zu spielen. Man hat gedacht, daß sie im Haus sind. Dabei haben sie Strohhalme aus dem Wasser gefischt. Eines der Kinder ist ins Wasser gefallen und konnte nicht heraus. Die anderen Kinder haben das nicht verstanden und haben gesagt: Willst du nicht herauskommen? Willst du dort unten bleiben? Eine Frau ist vorbeigekommen und hat bemerkt, daß jetzt nur noch zwei Kinder da waren. Und früher haben drei gespielt. Die Kinder haben gesagt: Es ist hineingegangen und bis jetzt ist es nicht wieder herausgekommen. Da hat die Frau geschrien und die Leute aus dem Dorf sind gekommen und haben das tote Kind herausgefischt. Wer ist schuld daran?“

Alles bisher über die Kindheit Gesagte gilt für Knaben und Mädchen genau gleich. Der Geschlechtsunterschied wird vom Beginn des Lebens an betont, beeinflußt die Erziehung aber erst nach der Abstillung, und später immer eingreifender.

Die Mutter bleibt nach der Geburt eines Knaben drei, nach der eines Mädchens vier Wochen im Gebärzimmer eingeschlossen. Wenn sie wieder unter die Leute kommt, hält sie einen Pfeil in der Hand, wenn das Neugeborene auf ihrem Rücken ein Knabe ist, ein Messer, wenn es ein Mädchen ist.

Apuralis drei Jahre altes Töchterchen kommt eines Tages weinend zum Vater gelaufen. Apurali tröstet sie. Er bindet ihr mit einem Stückchen Stoff geschickt eine grüne Tomate auf den Rücken, so daß es so aussieht, als ob sie einen Säugling tragen würde. Dann singt er ihr ein Lied, bis sie ganz zufrieden ist; er singt: „Weine nicht, deine Mutter knetet Zwiebeln. Weine nicht, dein Vater erntet Hirse. Sie werden zurückkommen. Sie sind beide in den Busch gegangen und bald wieder da.“ – Der sechsjährige Sohn Apuralis trägt das einjährige Brüderchen auf dem Arm. Der Vater erklärt: „Er will den Bruder nicht auf dem Rücken tragen. Der Kleine sagt: Ich bin kein Mädchen! Darum trägt er ihn lieber auf dem Arm.“

Die Knaben werden nach der Abstillung von den Müttern den männlichen Familienmitgliedern zugeschoben. Sie sind während fünf Tagen im Monat ganz von der Mutter getrennt, wogegen es üblich ist, die kleinen Mädchen ins Frauenhaus mitzunehmen. Dafür nimmt der Vater den Knaben zur Arbeit mit. Wenn er will, darf er helfen. Die Erwachsenen sehen darauf, daß ein Kind sich bei der Arbeit nicht mehr zumutet, als es leisten kann. In den Arbeitspausen erklärt der Vater dem Sohn die Lage der Felder, die Namen der Pflanzen und Tiere. Er nimmt ihn mit unter das Schattendach, wo die Knaben den Reden der Ältesten lauschen.
Für das Mädchen bleiben die Frauen des Haushaltes die Vorbilder und Lehrmeister. Noch früher als die Knaben werden sie in die „Erwachsenen“ Arbeiten eingeführt. Vom vierten Jahr an lernen sie, Wasser und Holz holen, ein kleineres Kind beaufsichtigen. Ein sechs- bis zwölfjähriges Mädchen gilt als geeignet, die Pflege eines kleinen Kindes selbständig zu übernehmen. Mit fünfzehn Jahren ist ein

Mädchen zu groß dafür; sie kocht, stampft Hirse, arbeitet auf den Feldern, geht auf den Markt.

Bis zur Beschneidung sind Mädchen und Knaben oft zusammen; immer deutlicher bevorzugen dabei diese „männliche“, jene „weibliche“ Aktivitäten, immer häufiger wird das Spiel von nützlicher Arbeit unterbrochen. Die Spiele mit der Gruppe sind abwechslungsreich. Es gibt Brettspiele mit komplizierten Regeln, Schnurspiele, Rätsel und Scherzfragen. Die Knaben fertigen aus Hirsestengeln schöne Schnellrohre und anderes Spielzeug an. Knaben und Mädchen erzählen sich gerne Fabeln (Elume), größere Kinder erzählen sie den kleineren. In den Fabeln siegt meist ein schwaches aber schlaues Tier über ein starkes böses, das Symbol der Ordnung, des Lichtes und der Fruchtbarkeit über das der Unordnung, der Nacht und der Unfruchtbarkeit. Darüber muß man herzlich lachen. Das fröhliche Erlernen der Lebensweisheiten, die in den Fabeln enthalten sind, ergänzt andere Lernprozesse.
Durch unbewußte Imitation und Anpassung an das Verhalten Erwachsener wird es für die Heranwachsenden selbstverständlich, wie man die wichtigen Regeln des Wohlverhaltens beachtet, was man älteren Personen an Höflichkeit schuldig ist. Zahlreiche Fertigkeiten erwirbt man ebenso, ohne Vorschriften und Erklärungen zu erhalten.
Die eigentliche Unterweisung des Knaben durch den Vater, später durch die Ältesten, führt sehr verschieden weit. Es hängt von der Persönlichkeit des Vaters und der des Sohnes ab, wie umfangreich die Kenntnisse sind, die ein Dogon erwirbt. Nicht immer bringt es der älteste Sohn dabei am weitesten. Das Lernen und die Einweihung in alle Gebiete des materiellen, politischen, geistigen und religiösen Lebens hört im Erwachsenenalter nicht auf. Jeder Mann gibt sein Wissen

weiter, der Familienälteste besonders seine Kenntnisse über den Zusammenhang der Familie mit den Vorfahren und den mythischen Ereignissen. Nur wenige suchen bis in vorgerückte Jahre Unterweisung bei den Ältesten und Weisen und erwerben ein umfassendes Wissen über den spirituellen Zusammenhang der Dinge.

Die Mädchen sitzen nicht unter dem Schattendach mit den Alten; sie werden während der Trockenzeit im Menstrua-

tionshaus unterwiesen. Es wird vor allem auf die rein weiblichen Institutionen Wert gelegt. Entsprechend der Betonung des Geschlechtsunterschiedes trennt ein Geheimnis das Wissen der Frauen von dem der Männer. Die Kenntnisse der Frauen sind etwas andere als die der Männer, aber nicht viel weniger umfangreich. Auch unter den Mädchen wird ein träges Kind wenig, ein neugieriges viel Wissen erwerben. Wenn ein Kind beliebt ist und viele Freunde hat, kann es mehr erfahren, als eines, mit dem man nicht gerne spricht. Die Kunst des Rechnens und die der raschen witzigen Rede beherrschen intelligente Mädchen nicht weniger gut als Knaben.

In Bandiagara gibt es seit 1903 eine fünfklassige französische Primarschule, in Sanga seit etwa 30 Jahren, in Ibi und einigen anderen Dörfern seit kürzerer Zeit. Die Lehrer sind seit vielen Jahren Afrikaner, darunter gelegentlich auch Dogon. Der Besuch der Schule ist dem Gesetz nach obligat. Die Schulen haben jedoch nur für eine sehr geringe Zahl von Kindern Platz. Der Unterricht spielt sich im wesentlichen so ab, daß die Kinder französische Texte auswendig lernen und hersagen, später nach Diktat französisch schreiben und einfache Rechnungen ausführen. Im dritten oder vierten Jahr beginnen die meisten die französische Sprache zu verstehen, damit auch einen Teil der erlernten Texte, und selber Sätze zu bilden. Im fünften Schuljahr können die begabten Schüler sich in französischer Sprache verständlich machen; manche reden fließend das formelhafte und veraltete Französisch, das unterrichtet wird. Die Kinder werden meist erst zwischen dem achten und zehnten Lebensjahr in die erste Klasse geschickt. In Sanga gehen heute noch etwa zehnmal mehr Knaben zur Schule als Mädchen. Da diese die Schule in der Regel verlassen, sobald sie geschlechtsreif werden, gibt es nur sehr wenige Frauen bei den Dogon, die die französische Sprache erlernt haben.

Der Schulbetrieb setzt die Kinder Einflüssen aus, die der üblichen Erziehung völlig fremd sind. Sie müssen pünktlich zur Schule kommen und stillsitzen; sie haben täglich Aufgaben zu erlernen, die für sie, zumindest einige Jahre lang, nicht in irgendeinem sinnvollen Zusammenhang mit den vertrauten Dingen und Vorgängen ihrer Umwelt stehen; sie werden häufig bestraft und moralisch ermahnt. Die Lehrer sind

83

bestrebt, Ehrgeiz zu erwecken; sie bevorzugen gute und „brave“ Schüler. Manche Lehrer zeigen ihre Verachtung für die herkömmlichen Sitten der Dogon. Diese kommen ihnen wie unzivilisierte Wilde vor, unter denen sie, die zivilisierten Muselmanen aus der Stadt, wie in der Verbannung leben müssen. Die große Bereitschaft, welche die Kinder mitbringen, sich in einer Gruppe zu organisieren und einer Autorität unterzuordnen, ermöglicht trotz der offensichtlichen Unzulänglichkeiten des Unterrichts ein einigermaßen geordnetes Lernen.

Die Kinder der Dogon werden, stufenweise fortschreitend, früher erwachsen als unsere. Verantwortlich für ihr Tun sind sie früh. Eine eigenständige Unabhängigkeit erwerben sie aber erst viel später oder nie. Man sagt: „Der Knabe folgt dem Vater, das Mädchen der Mutter.“ Damit wird der Gehorsam betont, den das Kind schuldet. Doch ist nicht zu übersehen, daß unsere Kinder ungleich mehr eingeengt werden, als ihre, die in beneidenswerter Freiheit aufwachsen.

Apurali erzählt, wie seine eigene Kindheit zu Ende ging: „Früher spielten die Kinder mit Pfeil und Bogen. Man schoß so weit man konnte, von einem Baum zum anderen, um das ganze Dorf herum. Ich war einer der besten. Wenn einer fehlgeschossen hatte, machten sich die anderen darüber lustig. Wenn man aber Hunger hatte, pfiff man den Mäusen, die in den Felsspalten wohnen. Dann mußte der schießen, der mit dem Bogen am geschicktesten war. So hat man sie gelockt, geschossen und gebraten. Es gab wenig zu essen. Den ganzen Tag haben wir gespielt und haben uns Nahrung gesucht. Von früh bis spät waren wir draußen im Busch. Vater und Mutter haben nie gefragt, wo man ist. Immer waren die Kinder weg. Sie haben weniger im Haus gearbeitet als heute. Es gab auch weniger zu essen für sie als jetzt.“

„Die Spielkameraden von damals, die habe ich alle noch heute gern. Wir haben die Beschneidung zusammen gehabt. Aber zum Spielen haben wir auch die kleineren Brüder mitgenommen. Für die Beschneidung hängt es davon ab, wie viele in einem Jahr zusammenkommen. Da wir sehr zahlreich waren, sind wir unter uns geblieben. Das ist unsere Tumo geblieben. Nach der Beschneidung mußten

84

die Kinder zusammen schlafen. Heute aber schlafen sie dann wieder bei der Mutter im Haus. Früher war das die Gewohnheit, jetzt dies.“

„Es ist wichtig für die Bildung des Charakters der Kinder, daß sie zusammen wohnen. Ein Kind wird sonst leicht wütend, wenn man irgend etwas zu ihm sagt. Die anderen machen aber Witze, und dadurch lernt es, mit den Kameraden gut auszukommen. Deshalb habe ich heute so viele Freunde; das ist doch klar.“

Die Ältesten des Dorfes beschließen, in welchem Jahr die Beschneidung der Knaben stattfinden soll. Es darf nicht geschehen, daß Knaben und Mädchen im gleichen Jahr beschnitten werden. Für die Operation wird ein Tag nach dem Ende der Erntearbeiten bestimmt. Die Knaben sind bei der Beschneidung in der Regel acht bis zwölf Jahre alt. Wie bei anderen wichtigen Entscheidungen fragt der Vater den Wahrsager, ob sein Sohn in diesem Jahr beschnitten werden soll. Er führt den Knaben zur Höhle. Ein alter Mann, der aus einem anderen Dorf kommt, nimmt die Operation vor. Der älteste Knabe wird auf einen Stein gesetzt. Die Vorhaut wird mit einer Schnur angeschlungen, über einen Holzbock gezogen und mit einem raschen Schlag des Messers (oder einer Axt) abgetrennt. Einer nach dem anderen kommt an die Reihe, bis zum Jüngsten.
Die Beschnittenen bleiben vier Wochen, in anderen Dörfern sechs oder sieben, zusammen in der Felshöhle. Die Wunde wird jeden Tag mit einem anderen Medikament bestreut. Tags spielen die Knaben zusammen nackt im Freien. Nachts schlafen sie auf der bloßen Erde; sonst würden die Wunden nicht heilen. Die Knaben der nächstälteren Tumo bewachen sie und sehen darauf, daß alle nachts ruhig liegen, die Wunden nicht anrühren, daß sie viel essen und nicht streiten. Sie lehren ihnen auch die Lieder, die bei dieser Gelegenheit zu singen sind. Wenn die Beschnittenen den Wächtern nicht folgen, werden sie mit Ruten geschlagen. Manchmal schlagen die Älteren sie auch ohne Grund. Die Beschnittenen müssen sich fügen und dürfen nicht weinen.
Während der ersten Tage fertigen die Knaben Klappern aus Stücken trockener Kürbisschalen an und lernen die Lieder „der Beschnittenen“. Sobald die Wunde geheilt ist, ziehen sie

unter der Aufsicht der Wächter singend in einem langen Zug am Dorf vorbei. Sie rasseln mit den Klappern, um Frauen und Unbeschnittene zu verscheuchen. Wenn eine Mutter die Wunde ihres Sohnes sieht, würde diese nie mehr heilen. Erwachsene Männer geben den Knaben ein kleines Geschenk für das Singen. Die Lieder sollen mithelfen, mit dem Erlebnis fertig zu werden:

Der Krieg kommt.
Es ist dunkel in der Höhle,
in der die Hyäne wohnt.
Kamerad, der Krieg ist gekommen.

Der Krieg ist die Beschneidung, die Höhle der Ort der Klausur, die Hyäne ist das Tier, das die Gefahr darstellt.

Altes Stachelschwein, Gruß Stachelschwein.

Ich habe eine neue Lanze geschnitzt.
Und ich habe sie bewacht, bis ich müde war.
Altes Stachelschwein, Gruß Stachelschwein.

Das Stachelschwein ist eine Anspielung auf die ältere Tumo, die Wächter mit den Ruten, welche wachen, bis sie müde sind. Die Lanze ist der frischbeschnittene Penis.
Die Mädchen sind meist etwas älter als die Knaben, dreizehn bis fünfzehn Jahre alt, wenn sie in das Haus gebracht werden, in dem ihre Beschneidung stattfindet. Dort entfernt ihnen eine alte Frau die Klitoris. Die Mutter ist anwesend und hält das Mädchen während der Operation. Wenn sie nach zwei bis vier Wochen ins Dorf zurückkehren, bilden auch die Mädchen eine einander engverbundene Gemeinschaft. Die Wiederkehr wird mit Liedern gefeiert, welche die Gesundheit und Schönheit der Mädchen loben.
Die Beschneidung und die damit verbundene Initiation stellt bei vielen afrikanischen Völkern das eingreifendste Ereignis im Leben des Individuums dar. Bei den Dogon bezeichnet die Beschneidung das Ende der Kindheit. Sie ist aber nur einer der Schritte, die getan werden müssen, um die Würde des Erwachsenen zu erwerben. Für den Eintritt in das soziale und religiöse Leben scheinen die Dogon der körperlichen Entwicklung und der Gesundheit der Jugendlichen größere Beachtung zu schenken als andere Völker. Die Bedeutung der Beschneidung wird hier durch weitere

Umstände herabgemindert: Die meisten Kinder kehren nach der Zeremonie wieder in das Haus ihrer Eltern zurück und ziehen erst einige Jahre später in das Knaben- oder Mädchenhaus. Dort schlafen sie bloß und kommen zu den Mahlzeiten immer in das Elternhaus. Die sexuelle Bedeutung der Einweihung wird dadurch abgeschwächt, daß Knaben und Mädchen einige Jahre vor der Geschlechtsreife beschnitten werden, daß Kinder schon vorher sexuell miteinander spielen, und daß anderseits sexuelles Geschehen erst ernstgenommen wird, wenn es zur Fortpflanzung führen kann. Schließlich sind die angsterregenden Erlebnisse, die das Kind bei der Beschneidung treffen, weniger stark als bei anderen heidnischen Stämmen. Das Geheimnis, das die Zeremonie umgibt, wird von den bereits beschnittenen den jüngeren gegenüber nicht strikte gewahrt. Schreckliche Geschichten, die man ihnen erzählt, wie die, daß sie die eigene Vorhaut verzehren müssen, daß man ihnen Mund und After zunähen wird, werden nie ganz geglaubt. Sie wissen etwa, was sie erwartet. Der Vater kommt fast täglich kontrollieren, wie es dem Knaben in der Höhle geht. Die völlige Abgeschlossenheit vom Dorf dauert nur acht Tage. Aber auch die positiven Eindrücke sind nicht allzu stark. Anstatt daß am Ende der Klausur ein eigentliches

Wiedergeburtsfest stattfindet, bekommen die Kinder bloß während der Abgeschlossenheit besonders gut und viel zu essen; ohne Salz, weil dieses der Wundheilung abträglich sein soll. Bei der Rückkehr ins Dorf erhalten sie neue Kleider.

Der Sinn des Eintritts in die Männergemeinde kommt bei den Dogon viel mehr einem zweiten Grad der Einweihung, der Aufnahme in die Maskengesellschaft, Awa, zu. Die Masken kann ein Jüngling tragen, „sobald er genug Kraft hat“, wenn er körperlich voll entwickelt ist. Es gibt dann wieder eine Zeit der Abgeschlossenheit zusammen mit den Kameraden, zur Anfertigung der Masken an geheimen Orten und zur Unterweisung in geheimen Riten. Der hochentwickelte Maskenkult und der Umgang mit dem Tod scheint die sonst übliche Bedeutung des Initiationsfestes gleichsam aufgesogen zu haben. Der Dogon wird in den spirituellen Zusammenhang mit den verstorbenen Vorfahren aufgenommen, wenn er an einem Dama, dem Fest zur Aufhebung der Trauer für einen Verstorbenen, teilgenommen hat.

Die Mädchen erleben den zweiten Schritt der Initiation

beim Eintritt der ersten Monatsregel. Er gilt weniger der Aufnahme in die Dorfgemeinschaft, die sie bei der Heirat ohnehin verlassen werden. Um so wichtiger ist die Aufnahme in die Gemeinschaft mit den anderen Frauen und in die Bräuche, die um das Menstruationshaus zentriert sind, das dem Maskenkult des Mannes gleichsam gegenübersteht.

Die Festigung der Bande mit den Gleichaltrigen und die Bestätigung dessen, daß man sich den Nächstälteren zu fügen hat, sind Folgen der Beschneidungszeremonien, die das ganze Leben hindurch fortbestehen. Mit den Jahren grenzen sich die Altersklassen gegen die wenig jüngeren oder älteren Jahrgänge nicht mehr scharf ab.

Es ist selten, daß ein Dogon sein Alter in Jahren anzugeben weiß[31]; doch erinnert sich selbst ein alter Mann, wer vor ihm und wer nach ihm beschnitten worden ist. Benachbarte Völker haben fünf Altersklassen: Kind, Jüngling, junger Mann, reifer Mann, alter oder großer Mann[32]. Bei den Dogon kommt jedem Lebensalter eine bestimmte konventionelle Bedeutung zu, die ohne scharfe Grenze in jene des nächsten Lebensabschnitts übergeht. Das relative Alter lebender oder verstorbener Verwandter bildet den Ausgangspunkt zur Zeitbestimmung historischer Ereignisse[33]. Ein Dogon wird etwa sagen: „Die Schlacht um Sanga fand ein wenig später statt, als der verstorbene jüngere Bruder meines Großvaters ‚in der Höhle’ war; der jüngere Bruder meines Großvaters hat den ältesten Bruder meines Onkels in der Höhle bewacht. Da war der Krieg schon vorbei.“ Wir würden das Lebensalter des Menschen auf ein historisches Ereignis beziehen. Bei den Dogon ist der Mensch das Maß der Zeit.

Zwischen den Kameraden einer Altersklasse, seien es Männer oder Frauen, besteht eine

dauerhafte „geschwisterliche“ Gemeinschaft. In der Kindheit wird diese erst nach der Einordnung in den hierarchischen Aufbau der Familie wirksam. Die vertikale Gesellschaftsordnung wird gleichsam von einer horizontalen ergänzt. Man kann erwarten, daß ein Dogon sich einem Mitmenschen gegenüber nicht leicht als gleichgestellt erleben wird, daß er aber gleichgestellte Kameraden braucht, um seine Individualität durchzusetzen und zu bewahren.

88

Der Sinn, den die Dogon der Beschneidung geben, ist aus dem Mythus und aus der Theorie der Person zu ersehen. Beim dritten Schöpfungsakt bekam jeder Mensch, entsprechend der Zwillingsgestalt des von Gott gezeugten Nommo, seines göttlichen Ahnen, je eine männliche und eine weibliche Seele. Die abgeschnittene Vorhaut, der weibliche Anteil des Knaben, wird entfernt, verwandelt sich in einen Skorpion und kriecht zur Erde zurück. Der Knabe ist erst jetzt ausschließlich männlich. Ein Zwilling heißt auch „Freund des Skorpions“ und darf keinen Skorpion töten. Die abgeschnittene Klitoris ist der männliche Teil des Mädchens, verwandelt sich aber in eine Eidechse, ein Symbol des Männlichen.

Die Person setzt sich aus dem Körper und aus den körperlosen Seelen zusammen; sie wird von der Lebenskraft, dem Nyama durchströmt. Die Persönlichkeit wird in ihrer Stellung zu den Mitmenschen durch den Inhalt der Schlüsselbeine bestimmt.

Die zwillingshaft-doppelgeschlechtliche Seele, Kikinu say, erhält das Neugeborene, wenn es mit der Erde, in der Nommo wohnt, in Berührung gebracht wird. Sie bleibt zwillingshaft, auch nachdem die Person mit der Beschneidung zu einem eindeutigen Geschlechtswesen bestimmt worden ist. Der „denkenden“ Seele, die den Willen, das Wissen und das Bewußtsein darstellt, steht innerhalb der Person die „blöde“ Seele, Kikinu bumone, gegenüber, die man auch Schatten nennt. Die Seelen sind unveränderliche Entsprechungen oder Zwillinge des Körpers. Ihre Herkunft – die der „denkenden“ Seele aus der väterlichen Familie, der „blöden“ aus der mütterlichen oder dem Totemtier – und ihr Schicksal nach dem Tod wird mit bestimmten Ritualen beeinflußt. Während des Lebens sind sie Gegenstand je eines Kultes, der an die beiden „persönlichen“ Altäre (Kutogolo und Yabye) geknüpft ist. Die beiden Altäre errichtet der Vater für den Sohn nach der Beschneidung, den ersten für den männlichen, den zweiten für den weiblichen Anteil der Seele.

Der Inhalt der Schlüsselbeine, das sind die Körner der acht Getreidearten, bestimmt den sozialen Rang und die Tätigkeit in der Gesellschaft. Man kann ihn mit erblichen Vorrechten und Anlagen vergleichen. Darum schreiben die Dogon dem befreundeten Volk der Bozo, das vom Fischfang lebt, zu, daß sie die acht wichtigsten Fischarten im Schlüsselbein tragen.

89

Acht ist die Zahl der mythischen Vorfahren. Zwillinge, und auch Angehörige der Kaste der Schmiede, haben die doppelte Anzahl von Körnern. Angehörige der anderen Kasten und der „unreinen“ Familien haben andere Getreidearten als gewöhnliche Menschen. Der Inhalt der Schlüsselbeine ist Veränderungen unterworfen. Die Übertretung eines wichtigen Verbots soll den Verlust, ein glückliches Ereignis eine Zunahme von Körnern bewirken. Bei der Zeugung mischen sich die Schlüsselbeininhalte der Eltern.

Die dualistische Anschauung vom göttlichen und vom irdischen Anteil am Wesen des Menschen ist auch den Dogon zu eigen. Sie bewerten aber, anders als wir, jenen nicht höher als diesen.

Die Theorie der Person der Dogon gibt einen der möglichen Zugänge zu ihrem philosophischen Denken. Ihre transzendenten Vorstellungen von der Person werden weiterentwickelt und auf Phänomene des menschlichen Lebens angewandt, ohne daß sie auf das Wirken eines übersinnlichen Wesens bezogen werden. Solche philosophischen Systeme könnte man auch religiös heißen, da sie zuletzt mit dem Mythus von der Herkunft des Dogonvolkes, dem von der Entstehung der Welt, kurz mit dem Wirken des unsichtbaren Schöpfers Amma übereinstimmen. Eine Grenze zwischen religiösen und philosophischen Anschauungen ist, auch bei uns, innerhalb des Transzendenten schwer zu ziehen. Am einfachsten ist es wohl, ein derart einheitliches Weltbild, wie das der Dogon, in seinen Erscheinungsformen zu erfassen, und nicht zu entscheiden, welchem unserer allgemeinen Systeme es als Ganzes oder teilweise entspricht. In diesem Sinn ist die Theorie der Person zuerst eine transzendente, und in zweiter Linie eine soziologisch-psychologische.

Von der reichen metaphysischen Begriffswelt der Dogon können wir nur kleine Ausschnitte wiedergeben. Ogotemmeli (42), der Griaule sein Weltbild enthüllt hat, war ein Weiser. Für den gemeinen Mann gilt, wie in Europa, das Weltbild der Philosophen in großen Zügen, ohne daß er es beschreiben könnte. Keiner unserer Analysanden kannte das Wort „Nyama“ oder den Begriff der Lebenskraft. Jeder aber ging mit dieser Kraft um, wie es geboten ist, schien ihren Gesetzen wie selbstverständlich zu folgen. Ja, es wäre denk-

90

bar, den Begriff des Nyama, von dem nur die Weisen wissen, aus dem Denken und Handeln eines einfachen Mannes neu abzuleiten.

Das Nyama[34], die Lebenskraft, ist eine metaphysische Vorstellung, die dem ganzen profanen und religiösen Denken der Dogon immanent ist. Es handelt sich um einen dynamischen Begriff, der ökonomischen Regeln unterworfen ist. Die Kraft bewirkt Gutes oder Böses; sie kann sich vermehren oder vermindern. Lebenskraft kann man das Nyama nennen, weil es immer von

„lebenden" Geschöpfen ausgeht; dabei werden auch Steine und Metalle als lebend angesehen. Sie haben wenig Nyama, Pflanzen und besonders Tiere schon mehr, der Mensch am meisten. Das Nyama wird von Mensch zu Mensch übertragen, verbindet die, auf die es verteilt ist, dem Eros vergleichbar. Es wohnt inne und kann frei werden, bis es wieder einen geeigneten Träger gefunden hat. Die große Maske etwa ist geeignet, viel Nyama aufzunehmen; von ihr geht es auf die Stütze über, auf der die Maske ruht. Freies Nyama, das keinen Träger gefunden hat, ist unheilvoll, bedrohlich. Das Nyama der getöteten Tiere muß vom Jäger besänftigt werden.
Das Nyama einer Person setzt sich aus Anteilen zusammen, die sich nicht mischen. Die einen kommen vom Vater her, andere von den Ahnen, den mythischen Vorfahren und Gottheiten. Mit den Spendern des Nyama bleibt der Träger verbunden. Es sitzt vor allem im Blut und in der Leber. Darum besprengt man die Altäre mit dem Blut geopferter Tiere. Alle, die am Opfer teilnehmen, verzehren etwas von der Leber des Tieres, das durch seine Berührung mit dem Altar des Nyamas der dort verehrten Gottheit teilhaft geworden ist. Im roten Blut des Menschen ist das Nyama und das Blut getrennt. Zorn bewegt das Nyama, das Blut beginnt zu kochen, Blut und Nyama mischen sich, und der Mensch findet seine Ruhe erst wieder, wenn beides getrennt ist. Die Krankheiten gehen auf eine ähnliche Vermischung zurück. Schwarzes Blut enthält kein Nyama mehr. Auch Menstrualblut ist wegen der Trennung vom Nyama unrein und gefährlich. Beim Lebenden wird die Lebenskraft von der Seele, Kikinu, beherrscht, ist deshalb wohltätig, der Kraft der Tugend gleichzusetzen. Mit dem Alter vermehrt sich das Nyama eines Menschen; es hat besonders stark zugenom-

men, wenn der Alternde viele Tabus eingehalten hat. Die Nommo, das Kinderpaar Gottes, welche die Welt ordnen, gelten als Meister, nicht als Schöpfer des Nyama. Denn Nyama ist auch Wasser, das Wort Gottes.
Der alte Ogotemmeli sagte: „Das Wasser, das man trinkt, bringt den Geist des Wassers, den Meister des Wortes herein. Der Geist ist jetzt innen und drängt das Wort nach außen. Er sitzt rechts, in der Leber, neben der Gallenblase. Er ist warm und gibt seine lebendige Wärme weiter. Und der Hauch dringt hervor, zusammen mit dem Wort."

Jedes Kind der Dogon tritt in eine wichtige Wechselbeziehung mit einem kürzlich verstorbenen Vorfahren gleichen Geschlechts, meist dem Großvater. Der Verstorbene „bezeichnet" das Kind noch im Mutterleib oder später und gibt ihm einen Stein, Duge. Das erfährt der Vater durch den Hellseher. Der Vater sagt: „Der Vertreter meines Vaters ist geboren." Es handelt sich aber nicht um eine Seelenwanderung. Nur die hilfreiche Lebenskraft des Verstorbenen fließt zum großen

Teil dem Kind zu. Beide Partner nennt man Nani. Das Kind gibt durch Opfergaben der Seele des Nani, die noch nicht endgültig zur Ruhe eingegangen ist, Kraft auf den weiteren Weg. Die Lebenskraft hat gleichsam eine Generation übersprungen. Der Vater des Nani hat im Sohn statt einen jüngeren, der ihm Achtung zollt und der ihn einmal ersetzen wird, auch einen Vertreter des eigenen gestorbenen Vaters vor sich, dem er nur Verehrung entgegenbringt.
Mit dem Stein erhält der Enkel auch die Devise, Tige, des Großvaters. So nennen wir Worte oder kurze Sätze, welche die Dogon, ähnlich den Wappensprüchen der Ritter, neben dem Namen tragen. Devisen spielen auf eine physische oder moralische Eigenschaft an und enthalten eine Lebensregel. Einem Dogon seine Devise sagen, heißt ihn ehren, seine überkommene Kraft neu beleben und vermehren. Ein Mensch hat mehrere Devisen, die ihm von Personen oder Gruppen gegeben worden sind, mit denen er in physischer oder geistiger Beziehung stand. Anderseits tragen auch Gemeinschaften (Familien, Quartiere, Dörfer) Devisen, die jedem, der dazugehört, zukommen. Alle Dogon zusammen haben anderen Völkern gegenüber die Devise „Guindo“. Diese gibt man Dogonknaben, die in der Fremde geboren

werden, gerne als Namen, um sie mit ihrem Volk zu verbinden.
Die eigentlichen Namen, die ein Dogon erhält, entsprechen ebensosehr der Theorie der Person, wie der Familienordnung. Den ersten Namen erhält das Kind vom Familienältesten; er befestigt den männlichen Anteil der Seele (Kikinu say) und bleibt der übliche Rufname. Den zweiten Namen gibt der Älteste der Familie der Mutter; dieser Name entspricht dem weiblichen Anteil der Seele und wird nicht ausgesprochen. Der dritte Name, vom Binupriester, wird nur von diesem ausgesprochen; da dieser Name die Einordnung in den Totem bestimmt, befestigt er den Inhalt der Schlüsselbeine, die angestammten Eigenschaften.
Um jemand eindeutig zu nennen, wird der Rufname nach Belieben durch eine Orts- oder Familienbezeichnung ergänzt. Oder man fügt eine der Devisen hinzu: die des Nani oder eine scherzhafte Devise, wie sie die Alterskameraden geben, und die unseren Spitznamen entspricht. Die „Familiennamen“ der heutigen Zeit sind eigentlich Devisen einer Gruppe von Dörfern, die jedem der Bewohner zukommen. Darum sagen sie nichts darüber aus, zu welcher Sippe einer gehört. Alle Bewohner der neun Dörfer Sangas tragen den Zunamen Dolo. Das heißt Arbeit, Mühe. Die Gründer von Sanga, so sagt man, haben sich sehr Mühe gegeben, um fruchtbare Erde in die Felsmulde zu tragen, in der eine der Wasserstellen des Dorfes liegt. Nach ihrem Vorbild arbeiten die Bewohner der Sanga mehr als die anderer Dörfer.
Der erste Name und die Devise der Gegend dienen heute zur Bezeichnung einer Person. Ihre feinere Einordnung in die Familie und in die Gesellschaft ist durch die übrigen Namen gegeben.

Ein dynamisches Moment, das bereits in den eigentlichen Namen enthalten ist, tritt in den Devisen, welche mit der Lebenskraft in Verbindung stehen, noch deutlicher hervor. Das dauernde Kräftespiel der Einordnung und Anpassung wird durch einen entsprechenden immer neu zu wiederholenden Vorgang, das Grußzeremoniell, ergänzt.

Die Begrüßung ist für alle Afrikaner mehr als eine Form der Höflichkeit. Wer einen nahen Angehörigen begrüßt, hat das Bedürfnis, neu festzulegen, wer dem anderen übergeordnet

und wer untergeordnet ist. Den großen Bruder „grüßen“ heißt bei den Dogon, daß man jemanden als großen Bruder anerkennt. Man versichert ihn des Gehorsams und drückt die Erwartung aus, daß der große Bruder im Notfall für einen sorgen, und daß er Entscheidungen für den jüngeren treffen wird.

Der Gruß gilt vor allem dem Fremden. Oft kommen Fremde wirklich „von weit her“, weil das Land unwegsam und dünn besiedelt ist. Die Begegnung löst ein Gefühl des Unbehagens aus. Der Fremde steht der in sich geschlossenen Welt der Sippe gegenüber. Das Ereignis muß durch einen sozialen Akt bewältigt werden.

Wir gehen mit einem jungen Mann aus Bongo in das benachbarte Dorf Banani, das gerade unterhalb Bongos am Fuß der Felswand liegt. Jeder Dorfbewohner, dem wir begegnen, gerät bei unserer Annäherung in eine sonderbare Spannung. Noch bevor wir einander ganz nahe gekommen sind, stößt unser Begleiter den Gruß hervor: Dolo po, Dank für die Mühe (des Weges). Der andere dankt zurück. In immer rascherer Folge tauscht man die Formeln: Dank für den Dank; wie geht es? und wie dir, und der Familie, und dem Vater und dem Bruder? es geht gut, es geht sehr gut, bei uns steht's nicht schlecht, und bei euch, und so fort. Die Wechselrede beginnt plötzlich, heftig und laut, wirkt wie eine dramatische Szene. Allmählich wird der Rhythmus von Rede und Gegenrede langsamer, der Tonfall ruhiger, bis endlich ein langgezogenes „Aah“, Entspannung und Erleichterung anzeigt, die Grüßenden freigibt. Jetzt erst kann man weitergehen oder zu einem freundlichen Gespräch beisammenbleiben. Die Formeln der ersten Grußworte stehen fest. Dann aber wird der Gruß persönlicher. Man darf nichts sagen, was nicht stimmt, man fragt nicht nach Angehörigen, die in der Fremde sind. Hervorragende Männer sind berühmte „Grüßer“. Wenn der Chef von Sanga auf den Markt geht, jagt stundenlang ein Gruß den anderen; erschöpft vom Grüßen muß er den Markt unverrichteterdinge verlassen.

Meist beginnt der Ältere den Gruß, oder der Mann grüßt zuerst und die Frauen antworten. Wer nicht gegrüßt wird, von dem will man nichts wissen. Ganz junge Leute beherrschen die Kunst der raschen gezielten Grußworte nicht so recht – sie sind gesellschaftlich noch nicht richtig eingefügt.

94

Der Austausch im Gruß führt zu sozialer Einordnung, oder wie es die Dogon ausdrücken würden: Jeder gibt im Gruß dem anderen soviel, wie er erhält, wer grüßt, wird zum Zwilling des Begrüßten.

Die Sitte der Scherz- oder Spottverwandtschaft (parenté à plaisanterie) betrachten wir dem Sinn nach, den ihr die Dogon geben, als eine besondere Form des Grüßens. Die Spottverwandtschaft besteht darin, daß Einzelpersonen, die in einer bestimmten familiären oder gesellschaftlichen Stellung zueinander stehen oder Angehörige ganzer Gruppen (Dörfer, Stämme, zwei verschiedene Sippen) verpflichtet sind, sobald sie zusammentreffen, gegenseitig statt eines Grußes spöttische Scherzreden, vulgäre und obszöne Grobheiten oder gar Schläge auszutauschen, ein Verhalten, das anderen gegenüber als schwere Beleidigung gelten würde, hier aber als notwendige Höflichkeit und als Scherz aufgefaßt wird. Dieser Brauch ist bei vielen afrikanischen Stämmen zu finden. Die Dogon sagen: Das ist mein Mangu, und ich bin sein Mangu. Alle Dogon verbindet eine Spottverwandtschaft mit den Bozo, den Angehörigen des Fischervolkes, das am Niger in der weiteren Nachbarschaft wohnt. Eines Tages begrüßte der würdige Abinu einen fremden Chauffeur, der einen Beamten bis Bongo geführt hatte, mit den Worten: „Ich kenne dich, du bist gar kein Bozo, du bist bloß ein Sklave der Bozo und dein Vater war ein ganz gemeiner Sklave. Sonst müßtest du nicht als Chauffeur Staub schlucken. Du hättest genug Fische zu essen und könntest zu Hause bleiben. Was kommst du daher und gehst uns auf die Nerven.“ Der Bozo lachte und gab eine entsprechende Antwort. Zahlreiche Sagen deuten an, daß sich die Bozo einst durch eine Blutsbrüderschaft oder Blutsverwandtschaft mit den Dogon verbunden haben. „Ein Chef der Dogon nahm sich im Krieg des verhungernden Kindes eines Bozo an. Er schnitt sich Fleisch aus der eigenen Wade, labte das Kind damit, und rettete sein Leben.“

Stehen sich Burschen und Mädchen bei einer gemeinsamen Arbeit, wie bei der Ernte des Po[21], in einer Spottbeziehung gegenüber, werden die Anspielungen noch obszöner. Partner, die bei anderer Gelegenheit in sexuelle Beziehung zueinander treten könnten, scheinen gehalten, die entsprechenden Regungen in Scherzen abzuführen. Verwandte, die man so behandeln muß, sind solche, die unter anderen Umständen als

95

Ehepartner in Frage kämen, wie die Frauen der Brüder, oder solche, mit denen eine sexuelle Annäherung einem Inzest gleichkäme, wie die Frau des Onkels mütterlicherseits und die Frau des Großvaters (Nani), der ja wie ein Vater ist, weil er dem Enkel seine Lebenskraft gab.

Man nimmt an, daß sexuelle Regungen auftreten. Weil es verbotene Regungen sind, werden sie inzestuösen Wünschen gleichgesetzt. Das Objekt dieser Wünsche, die Mutter, wird in die mythische Vergangenheit projiziert oder in andere Frauen der gegenwärtigen Familie verlegt, die geeignet sind, die eigene Mutter zu vertreten. Zwischen Dogon und Bozo, und allen, die Mangu miteinander sind, besteht ein strenges Sexual- und Heiratsverbot. Die aggressiven Impulse, die in scherzhaft entstellter Form den männlichen Spottverwandten zufließen, spiegeln in verschiedener Deutlichkeit die Feindseligkeit, die dem störenden Rivalen bei der Mutter, dem eigenen Vater zukommt. Das besonders strenge Verbot, einen Spottverwandten zu töten, vervollständigt das Bild der verbreitetsten Verarbeitung des ödipalen Konflikts: Inzestverbot und Tötungsverbot. Daß der Sage nach die beiden Spottgruppen meist zueinander stehen wie die väterliche und die mütterliche Familie, ist in diesem Zusammenhang erklärlich. Die Mangu kommen am zweiten Tag der rituellen Totenfeier in einer entsprechenden Verkleidung und machen den scherzhaften Versuch, den Verstorbenen heimzuholen, imitieren das Ritual, das den Verwandten seiner Mutter zukommt. Wenn ein Mangu auftaucht, muß jeder Streit sofort aufhören. Er darf kein Blut sehen. Niemand anderer als ein Mangu kann ein wirksames Reinigungszeremoniell durchführen, wenn jemand einen ganz schlimmen Fluch auf sich geladen hat. Auch zwei wirklichen Feinden, die sich treffen, gelingt es manchmal, den Streit in ein Spottgespräch umzuwandeln und so den Streit beizulegen. Ogotemmeli (42) erklärt die glückliche Wirkung der spöttischen Beleidigungen aus der Voraussetzung, daß jeder Mangu einen Teil des Nyama seines Partners in sich trägt. Wenn man den Mangu beleidigt, ist es, als ob man sich selbst verspotten würde; sein Nyama wird verstärkt. Die Spöttereien wirken so, als ob man ihm die Devise gesagt hätte. Andererseits kann man dem Mangu auch keinen Wunsch

abschlagen. Es wäre, als ob man sich selbst etwas versagen würde, und das würde einen Konflikt zwischen zwei Teilen eines einzigen Wesens ergeben. Niemand auf der Welt könnte diese Störung beseitigen.

In Anwesenheit seines Partners ist der Mangu aber auch dem Zwilling vergleichbar, dem allgemeinen Symbol des Glücks und der Vollkommenheit. Das Zwillingsprinzip prägt die höchsten Ideen und ist auch in vielen alltäglichen Vorgängen enthalten.

Der Verkäufer und der Käufer auf dem Markt sind „Zwillinge“, denn man tauscht dort Dinge aus, die „einander entsprechen“. Der Markt ist der wichtigste Ort des geselligen Umgangs. Man geht hin, um seine Freunde zu grüßen, um Bier zu trinken, und mit dem guten Bier gute Worte der Freundschaft und Weisheit zu tauschen.

Im Mythus hat Yurugu, der erste Sohn Gottes, den Schoß seiner Mutter zu früh verlassen, um wider die Ordnung seine inzestuösen Wünsche zurück in die frühere Generation, auf die Mutter Erde zu richten. Darum verlor er seinen weiblichen Zwilling, Yasige, die er im Schoß der Mutter zurückließ. Jeder Liebende ist Yurugu vergleichbar. Voll Unruhe sucht er die Geliebte, den verlorenen Zwilling Yasige. Erst in der liebenden Vereinigung wird er den glücklichen Austausch des Zwillingspaares wiederfinden. Der zweite Zeugungsakt Gottes, aus dem das Zwillingspaar der Nommos hervorging, konnte das Übel beschränken, aber nicht aus der Welt schaffen. Dem Glück und Einklang mit dem Göttlichen steht seither das Prinzip des Yurugu, des unruhevoll Suchenden und Raubenden gegenüber. Yurugu ist Nacht, Trockenheit, Unfruchtbarkeit und der Tod, Nommo Tag, Feuchtigkeit, Fruchtbarkeit und das Leben. Um seine Unternehmungen zu sichern, soll der Mensch zuerst Yurugu durch einen Seher fragen und dann an einem der Altäre des Lebens, die alle ihre Kraft vom Nommo haben, ein Opfer bringen.
Als Yurugu seiner Mutter den Faserrock geraubt hatte, tanzte er vor Freude auf dem Dach des himmlischen Hauses. Die Spuren seiner tanzenden Pfoten sind das erste Wort Gottes, das zu den Menschen kam, Wort aus Tanz. Die Wahrsager befragen Yurugu. Sie grenzen vor dem Dorf einen Platz ab und streuen abends Nahrung für Yurugu aus. Am

Morgen lesen sie aus den Spuren im Sand seine geheime Weisheit, die er Gott gestohlen hat, der doch allein die Zukunft wissen kann.
Aus der ersten Zeugung Gottes, die daran scheiterte, daß die Frau Gottes, die Erde, nicht beschnitten war, ging Yurugu hervor, der den Inzest, das Menstrualblut und den prometheischen Raub des ersten Wortes in die Welt gebracht hat. Aus der zweiten Zeugung entstanden die Nommos, die mit dem Wasser, dem Samen Gottes, sein zweites Wort auf die Erde brachten. Dann schritt Gott zur dritten Schöpfung. Aus Lehm formte er diesmal acht Nommos, vier Doppelwesen, die unsterblichen Vorfahren, die erste mythische Generation des Menschengeschlechtes. Sie hatten achtzig Nachkommen. In ihren Schicksalen und in denen ihrer Nachkommen, den fünf mythischen Generationen des Menschengeschlechtes sind alle Schicksalsmöglichkeiten der heute lebenden Menschen vorgezeichnet. Jede Großfamilie umfaßt darum im Prinzip fünf Generationen mit achtzig Individuen. Der Siebente der ersten mythischen Generation ist der vollkommenste, denn die Zahl Sieben enthält „3“ und „4“, das männliche Prinzip (den Penis und die Testikel) und das weibliche (die vier Schamlippen). Gott sandte den siebenten Nommo über einen Regenbogen zur Erde, mit einem Speicher, der alle Lebewesen und Steine, alle Kunstfertigkeiten und Bräuche der Menschen enthielt. Der siebente Nommo trug auf seinen schlangenartigen Armen den Hammer aus Eisen. Der Speicher schlug hart auf die Erde. Dadurch brachen die Arme des

Nommo, bekamen Gelenke, wurden geeignet zur Arbeit. Sogleich begann Nommo mit dem Hammer auf den Amboß zu schlagen und verrichtete also die „erste Arbeit". Der Klang, der die Arbeit begleitet, der aus der ersten Schmiede tönte, ist das dritte Wort Gottes, das tönende Wort. Der Siebente heißt auch Vorfahre Schmied oder der lehrende Nommo, denn er gab den Menschen viel weisen Rat und zeigte ihnen, wie sie mit den Tieren und Pflanzen und Künsten, die sich aus dem Speicher über die Welt hin verteilt hatten, umgehen sollten.
Im Mythus wird die Stellung der Kaste der Schmiede in der Gemeinschaft der Dogon begründet. Während der lehrende Nommo die Künste der Pflanzer und der Jäger, die des Webens und des Hausbaus allen Dogon, die des Korbflech-

tens und der Töpferei ihren Frauen übergeben hat, behielt er den Schmieden die „erste Arbeit" vor, und diese gaben sie ihren Söhnen erblich weiter. Eigentlich gibt es zwei Handwerkerkasten: Die der Schuster, die auch Handel treiben, und deren Frauen das Handwerk der Indigofärberei betreiben, und die der Schmiede. Beide leben in einer Symbiose mit den Dörfern. Die Schuster sind wenig geachtet. Sie haben das Vorrecht zu betteln; und sie betteln auch, obwohl manche ihrer Familien heute durch das Aufblühen des Handels zu den reichsten im Dogonland gehören. Die Schmiede genießen ein hohes Ansehen, obzwar sie an den Ritualen nicht teilnehmen und durch ein strenges Heirats- und Sexualverbot von den Dogon gesondert sind. Sie können wie Priester Reinigungen vornehmen. Man ruft einen Schmied als Richter an; er stellt den Hammer vor sich hin und schlichtet mit seinem Richtspruch den Streit. Die Kaste der Schmiede wird als eine Art Zwillingsvolk der Dogon angesehen, das in jeden wichtigen Lebensvorgang eingreift, aber nicht dazugehört. Auch die bildenden Künste, die Anfertigung der Skulpturen, die außerhalb der offiziellen Rituale privaten magischen Handlungen dienen, sind ihr Gebiet. Das Jahr hindurch fertigen sie an, was man im Dorf, in dem sie wohnen, braucht, und erhalten zur Zeit der Ernte ihren Anteil, zum Dank, nicht für das, was sie angefertigt haben, sondern dafür, daß sich die Arbeit aller als fruchtbar erwiesen hat; so sehr ist der Schmied Erbe des Vorfahren, der die Arbeit auf die Erde gebracht hat. Richtig ausgeführte Arbeit gilt den Dogon als ein Geschenk Gottes, das den Menschen durch besondere Gnade zuteil geworden ist, nachdem sie die dritte Stufe der Erkenntnis erreicht hatten. In unserer biblischen Überlieferung ist Arbeit eine Strafe dafür, daß der Mensch sich die ihm verwehrte Erkenntnis gestohlen hat.
Übrigens gibt es neben der Schöpfungsgeschichte der Dogon, die wir sehr gekürzt geschildert haben, eine zweite ebenso gültige Überlieferung, die der jüdisch-christlichen ähnlicher ist. In dieser Genesis bringt das Wort von Amma und nicht ein Zeugungsakt die Schöpfung in Gang. Gott muß seinen geliebten und gehorsamen Sohn Nommo opfern und aus seinen Teilen, die

Amma über die Welt verstreut, formt sich die erste Generation der Menschen, bilden sich die segensreichen Werke Gottes, darunter die Arbeit. Den Begriff

99

der Erbsünde, einer fortdauernden Schuld, kennt auch der zweite Mythus nicht.
Man könnte das gesamte tägliche Leben der Dogon religiös nennen, da es in einer engen Beziehung zur Welt des Übersinnlichen steht. Institutionen, deren Hauptzweck es ist, jene Beziehungen herzustellen, kann man im engeren Sinne „religiöse“ heißen. Dies sind vor allem die vier Hauptkulte der Dogon mit den ihnen zukommenden Ritualen.
Hingegen hat es keinen Sinn, bestimmte Vorstellungen und Verfahren als Aberglauben und Zauberei vom religiösen Leben abzutrennen. Darunter verstehen wir Beziehungen zur Welt des Übersinnlichen, die, wenigstens in ihrer heutigen Form, keinen Zusammenhang mit den gültigen Vorstellungen haben; und auf solche sind wir bei den Dogons kaum gestoßen. Eher kann man von den öffentlichen Kulten magische Maßnahmen unterscheiden, die dem Interesse einer Einzelperson dienen. Die früher erwähnten persönlichen Altäre und die Duge, der Stein, der die Kraft des Nani-Großvaters vermittelt, dienen privaten Interessen. Ihr Kult ist aber an den Familienaltar gebunden. Zahlreiche magische Vornahmen sind noch „privater“: Etwa der Badju, ein geschnitzter Holzstab, der in einen Tierkopf ausläuft, soll Besitz vor Diebstahl schützen. Er zieht den Blitz auf den Dieb. Auch dieser Stab muß seine Kraft vom Totempriester erhalten. Jedes noch so geheime und magische Zeremoniell der Dogon ist mit der Gesamtheit ihres geistigen Lebens verknüpft.

Da nicht diese oder jene „religiöse“ Einrichtung eine psychologische Wirkung ausübt, sondern erst das persönliche Empfinden einer rituellen Handlung ihr Gewicht verleiht, geben wir nur einen kurzen Überblick über die Kulte.
Der Kult des verstorbenen Vorfahren, der vom Familienältesten am Hausaltar (Wagem) besorgt wird, ist bei der Schilderung der Familienorganisation erwähnt worden.
Ein zweiter Ahnenkult der väterlichen Linie gilt den unsterblichen Ahnen. Er ist nach der Art eines Totemkultes organisiert. Die Exogamieregeln, die ein totemister Clan (Binu) sonst einhalten muß, haben sich aber ganz verloren, und das Tabu, ein bestimmtes Totemtier nicht zu verzehren und nicht zu töten. ist heute ohne Bedeutung. Trotzdem ist

100

dieser Kult sehr lebendig geblieben, wahrscheinlich, weil er einem Priester obliegt, der nicht am täglichen Leben der Familie teilnimmt, und weil der Altar dieses Kultes nicht im Haus der Familie

steht. Die spirituelle Autorität kann unabhängig von den allzu nahen Beteiligten geübt werden. Der Priester dieses Kultes trägt den Namen Binukedine. Diese Bezeichnung wird aber heute für einen Mann mit priesterlicher Würde schlechthin verwendet.

Der dritte Kult gilt dem Lebe, dem unsterblichen Vorfahren, der in Gestalt einer Schlange die Dogon in ihr Land geführt hat. Er dient dem Prinzip des Lebens und der alljährlichen Erneuerung der Natur, der Sonne und der Reifung der Saat. Dyon, der eine der Stammväter, wurde zum ersten Priester des Lebealtars, zum Lebe Ogon oder Hogon. Durch die Verteilung dieses Lehmaltars wurde die Gründung der Dörfer und die Einsetzung weiterer Hogons ermöglicht. Die Bedeutung des Hogon liegt darin, daß er nicht nur als oberster Priester, sondern auch als oberster Richter angesehen wird. Jede Gegend wählt einen Hogon und über allen steht der Hogon des Stammes Aru, der im gleichnamigen Dorf residiert. Seine Person soll mit großartiger Lebenskraft ausgestattet sein, die er mit dem Stein (Duge) erhalten hat. Seine Kraft zwingt ihn, zahlreiche Tabus einzuhalten, wodurch sein Nyama weiter vermehrt wird: Er muß immer Sandalen tragen, weil die Berührung seiner bloßen Füße die Saaten auf den Feldern versengen würde, und er darf sich nicht waschen, da nachts Lebe in Gestalt einer Schlange zu ihm kommt, um ihn zu reinigen. In einer wichtigen Frage angerufen, fällt der Hogon seinen Spruch, nachdem er sich genau informieren ließ; ein Bote pflanzt den Stab des Hogon auf, und jedermann hat sich zu fügen. Sogar der oberste Hogon faßt sein Amt so wenig autokratisch auf, daß er sich oft mit anderen Hogons berät, bevor er seinen Wahrspruch fällt. Er kann hohe Bußen auferlegen, die zum Teil dem Geschädigten zufließen, zum anderen Teil dem Hogon. In schweren Fällen wird aus dem Bußgeld Bier angeschafft und auf einem Fest ausgeschenkt, bei dem der Hogon die Schande des Verurteilten öffentlich verkünden läßt. Wem solches widerfahren ist, der ist aus der Gemeinschaft der Dogon ausgeschlossen. Niemand will

mehr mit ihm zu tun haben, und er wird ein jämmerliches Leben führen, ob er es nun vorzieht, in die Verbannung zu gehen oder im Lande zu bleiben. Der Hogon folgt einem überaus fein abgestuften Rechtsempfinden, das auf alle ökonomischen, menschlichen und religiösen Seiten des Falles Rücksicht nimmt. Der Wahrspruch und die Buße ergänzen gleichsam die Tat, und gleichen die entstandene Unordnung wieder aus, heilen den Organismus des Volkes, der vom Täter geschädigt worden war. Eine Bestrafung für Schuld gibt es nicht. Eine weltliche Streitmacht oder Polizei steht dem Hogon nicht zur Verfügung, wenn man nicht das ganze Volk so nennen will, dessen Rechtsinteressen er in extremen Fällen zu wahren hat.

Der vierte und wichtigste Kult gilt den Masken. Es handelt sich aber um mehr als um einen Kult: Im Umgang mit dem Phänomen des Todes hat die Dogon-Sozietät eine Einrichtung geschaffen, die sie immer wieder neu zusammenfaßt, strukturiert und belebt, und in der sie ihren eigenartigsten Ausdruck findet.

In früheren Zeiten, so sagt der Mythus, war der Tod den Menschen unbekannt. Wenn ein Mensch alt wurde und seine Bedürfnisse nicht mehr verrichten konnte, verwandelte er sich in eine Schlange, kroch in die Erde, stand aber weiter im Kontakt mit dem Menschengeschlecht. Als die jungen Männer der Frau den Faserrock gestohlen hatten, verheimlichten sie ihren Fund vor dem Ältesten des Stammes und brachen dadurch mit der Tradition des Respektes vor den Alten. Der alte Mann, der schon in eine Schlange verwandelt war, beschimpfte sie heftig in der Sprache der Menschen. Er brach damit seinerseits ein Verbot und starb auf der Stelle. Das war der erste Tod. Er hätte nur noch in der Sprache der Geister sprechen dürfen. Die Menschen fertigten ein „großes Holz“, in der Form einer Schlange an, um die freigewordene Lebenskraft des Verstorbenen aufzunehmen und seiner Seele den endlichen Zugang in das Reich der Vorfahren zu sichern. Dieses Holz, die erste Maske, wird alle sechzig Jahre erneuert, um im Ritual des Sigi das ganze Volk von den unheilvollen Folgen des Todes zu befreien.

Der Tod und die Masken gehören zusammen. Die Awa (das heißt die Maske, sowie auch die Gesellschaft der Masken)

umfaßt alle Eingeweihten, die es gelernt haben, mit dem Tod umzugehen. Angetan mit ihren Faserröcken und mit ihren Masken, sind sie dazu da, nach jedem Todesfall in einer Reihe von Feierlichkeiten den freiwerdenden Kräften des Verstorbenen einen materiellen Halt zu bieten, und damit eine Gefahr für die überlebenden zu bannen. Sie sorgen dafür, daß jene Kräfte die Seele ganz verlassen und den Lebenden zugute kommen.

Totenfeiern für Männer und Frauen entsprechen einander in ihrem spirituellen Sinn. Die Masken sind aber nur bei den Männern beteiligt; sie werden allem, was „Frau“ heißt, durch ein Tabu ferngehalten. Das reichere Ritual spiegelt die größere Wichtigkeit wider, die der Tod eines Mannes für die Ahnenreihe, für die wirtschaftliche Kraft der Familie und des Dorfes – und für das Innenleben der Überlebenden hat[35].

Wenn ein Dogon gestorben ist, benachrichtigen seine Brüder sogleich die Ältesten. Die Familie hat von da an für die materielle Regelung der Festlichkeiten, die Ältesten des Dorfes haben für den richtigen Ablauf und das szenische Auftreten der Masken zu sorgen. Zuerst stellen die Ältesten fest, daß der Tod eingetreten ist. Die Devise des Verstorbenen wird ausgesprochen, seine Lebenskraft damit aufgerufen und ein erstes Trommelsignal „weckt die Masken“. Der Leichnam

wird unter Beobachtung zahlreicher Vorschriften sogleich in die Felsspalte, die seiner Familie als Gruft dient, gebracht. Das Dach seines Hauses, als Symbol der Familie, das Totentuch, als Ersatz für den Leichnam, sind das Zentrum von allem was nun folgt.

Die Lebendigkeit und Schönheit der Feier entspricht den Wirkungen, die sie auf die Seele der Beteiligten ausüben. Die Dogon sagen: Man macht für die Toten ein fröhliches Fest („on s'amuse pour les morts"). Was dem Tod zugehört, ist ein in sich geschlossener Teil des Lebens geworden. Darum hatte Diamagundo das Bedürfnis, einen französischen Ausdruck dafür zu prägen; er nannte alle Totenfeiern zusammen „décètécation"[36].

Wir konnten uns den starken Eindrücken, welche die Toten- und Maskenfeste ausüben, nicht entziehen, müssen uns aber darauf beschränken, einige Phasen aus dem reichen Ritual hervorzuheben.

103

Ein zehnjähriger Knabe aus Ogolna war gestern im Stausee ertrunken. Das Begräbnis war still vorübergegangen. Eine eiserne Klapper ertönte bald nach Mitternacht, gab Kunde vom Tod des Knaben. Vor Morgengrauen begannen die Kondolenzbesuche.

Die Mutter und die weiblichen Angehörigen hocken unter dem großen Brotfruchtbaum auf dem Platz südlich des Dorfes. Frauen und Mädchen kommen rasch ausschreitend im Gänsemarsch auf allen Pfaden herbeigeströmt: in dunkler Festkleidung, ohne Schmuck, viele mit den kleinen Kindern auf dem Rücken. Am Trauerplatz angekommen, kauert eine nach der anderen nieder. Rhythmisch beugt sie sich vor, schlägt mit beiden Händen flach auf den Boden. Sie singt in ergreifendem Tonfall Devise und Lob des Gestorbenen. Ihre Tränen fließen. Bald steht sie auf. Der Platz an der Seite der Mutter wird frei. Die Besucherin kauert hin, legt ihre Arme um die Trauernde. Ihre beiden Stimmen klagen zusammen, sie weinen gemeinsam, und ihre Hände schlagen gemeinsam den Boden. Dann rückt die nächste nach. Nicht länger als eine halbe Minute teilt so eine jede die Trauer. Ihre Kameradinnen warten. Wenn alle Frauen einer Gruppe an der Reihe gewesen sind, machen sie sich zusammen auf den Weg, um rasch im beginnenden Tag in ihr Dorf zur Arbeit zurückzukehren. Ein kleiner Junge treibt die Schafe in den Busch, mitten durch die ergreifende Szene.

Nach drei Stunden kommen keine neuen Frauen mehr. Mit dem dritten und letzten Tag der Besuche haben wir etwa achthundert Besucherinnen gezählt. An alle diese hat die Mutter im gemeinsamen Weinen in der gleichen Bewegung des kauernden Leibes und der trauernden Stimme ihr Leid ausgeteilt und hat Trost vom ganzen Volk empfangen. Bei der kleinen Totenfeier am dritten Tag trinkt die Mutter getröstet und fröhlich ihr Bier mit den anderen Frauen.

Die eigentliche Totenfeier durchläuft in drei Tagen die verschiedensten Zeremonien. Gewiß sind

die Feiern reicher und ausführlicher für einen alten und wichtigen Mann, als für einen jungen und wenig bedeutsamen. Aber auch bei jenen Toten, welche zwei Sigi-Feste mitgemacht haben, und deren Kraft und Ansehen deshalb sehr groß ist, findet im wesentlichen die gleiche Feier statt, wie bei unwichtigeren Personen. Die große Maske kommt nachts auf das Dach des Hauses.

104

Zum Dank für das, was der Tote ihr gespendet hat, als er noch lebte, zum Zeichen, daß sie ihn aufnimmt unter die Toten. Man bindet ein Huhn zur Wegzehrung an den Mast der Maske. Der Besuch der Maske erinnert daran, daß der erste Tod durch die Schuld der Menschen geschehen ist. Man entschuldigt sich bei jedem Toten neu für das Unbill, das ihm geschah, dann kommen am nächsten Tag die Männer, die Verwandten und die Freunde, von nah und weit, mit ihren Speeren und Gewehren. Sie schießen und stürmen im Scheinkampf die Terrasse des Hauses. Die Schüsse sind die Tränen der Männer – so sagt man. Immer neue Gruppen stürmen heran. Laut singen sie vom Dach herunter die Totengesänge, Dank und Lob für den Verstorbenen. Ein Zug alter Frauen schaufelt in stummer Klage mit Kürbisschalen den Staub über die Schulter, die Hirse, die der Verstorbene durch seine Arbeit gegeben hat. Gegen Abend reichen die schmalen Gassen um das Haus nicht mehr aus für die Menge. Es wird Nacht. Auf dem Platz ist die Bahre für das Totentuch errichtet. Die Totenspiele formen sich zu einer grandiosen Szene. Die Trommeln ertönen lauter, begleitet vom Klang der eisernen Klappern und der Pfeifen. Getrennt von den Männern in enggeschlossener Gruppe wiegen sich die Mädchen im Tanz. Aus den Gassen und über die Felsen strömen die Züge der Besucher herbei. Auf einem Felsen steht ein Würdenträger und intoniert laut die Gesänge. Vor dem Dorf brennen Feuer, an denen man mannshohe Fackeln aus Hirsestroh entzündet. Züge von Fackelträgern kommen aus allen Gassen hervor auf den Platz. Ein erstes Kämpferpaar stürmt aufeinander los, in der einen Hand die Fackel, in der andern die Kampfaxt; im Tanzschritt der Kämpfer vergangener Zeiten mimen zuerst die Knaben, ein Paar nach dem anderen, dann immer wilder die Jünglinge, zuletzt die Männer den Zweikampf bis zum Tode, bis zum Verlöschen der Fackeln. Diese Tänze fassen den Lebenskampf des Verstorbenen, alle Kämpfe vergangener Zeiten, alle Kraft der Ahnen zusammen.
Drei Tage trauern die Töchter des Verstorbenen auf der Terrasse des Hauses. In der Rechten eine zerbrochene Kalebasse, in der Linken den Fliegenwedel, wiegen sie sich im Rhythmus der Trauerlieder für den verstorbenen Vater oder Bruder.

105

Die Tochter des Jägers singt:[37]

Als mein Vater noch lebte,
bebaute er das Feld, um uns zu ernähren.
Jetzt ist er tot.
Wir sind sehr traurig.

In Bamba ist ein stehendes Wasser.
Kein Weg führt hin,
auf dem du hingehen kannst, zum stehenden Wasser.
Wie kannst du das Wasser dort trinken?

Ein Unglück ist uns geschehen.
Ein jeder hüte sein Herz.
Wenn das Herz böse wird,
Wird es nie wieder gut.

Nach drei Tagen ist das Bier der Familie unter die Besucher verteilt und getrunken. Alle haben Anteil genommen. Geschenke wurden gebracht. Sie bedeuten einen Ersatz des Verlustes und geben Anspruch auf Gegengaben. Im Gesang wurde die Kraft des Toten vermehrt, im Tanz zusammengefaßt, sein Leben in die Lebenden aufgenommen, im dramatischen Schauspiel und im Klang der Trommeln. Die Alten haben ihr Teil genommen, und die jüngsten und die Familie der Mutter des Verstorbenen hat symbolisch zurückerhalten, was ihr, nun zum zweitenmal, der Tod rauben wollte, nachdem der Verstorbene ihr schon vor der Geburt verlorengegangen war.
Aber die Seele ist noch ein wenig in der Welt der Lebenden. Sie beunruhigt das Dorf. Verbote lasten auf den Hinterbliebenen. Die Witwe muß allein essen, darf nicht zurück in ihr Haus. Man sagt, sie ist „Dama“, und Dama heißt auch das Fest zum Abschluß der Trauer, das die unheimlichen Kräfte endgültig beruhigt.
Ein großes Dama umfaßt und vereint viele Dörfer, ein kleineres ein Dorf oder nur eine Familie. Wenn ein Mann selber viele Damas mitgemacht hat, ist seine Familie den Besuchern viel Bier schuldig. Die Vorbereitung des Kapitals an Hirse, welches als Bier unter die Gäste verteilt wird, kann die Arbeit mehrerer Jahre in Anspruch nehmen. Schon vor dem Tode kann ja die Seele auf die Wanderung gehen, schon da kann man beginnen, für das Dama zu sorgen. Erst später wird man verkünden: Da ist das Getreide! Je früher man die

Sache an die Öffentlichkeit bringt, desto weiter wird sie sich ausbreiten, und desto mehr Gäste werden erscheinen. Keine Familie, der es zusteht, ein Dama zu feiern, würde sich dieser kostspieligen Ehre entziehen. Man würde spotten und sagen: Sie arbeiten nicht; sie haben keine Hirse. Die öffentliche Meinung sorgt für die Erfüllung der religiösen Pflicht.

Gerufen vom Klang des Schwirrholzes kommen die Masken aus dem Busch. Solange sie im Dorfe sind, gilt keine andere Gewalt. Die Frauen und die unbeschnittenen Kinder dürfen nicht in ihre Nähe kommen. Sie würden sonst sterben. Von den Dächern der Häuser schauen Frauen herab auf das bunte Schauspiel, das den Platz und die Straßen füllt, auf die Welt der Männer und des Todes.

Jede Maske hat ihren eigenen Tanz und Rhythmus, sich und ihre Art zu realisieren, die Kraft auf sich zu ziehen, und unter das Volk zu verteilen. Die Bewegung des Tanzes, der Klang der Trommeln und die Kraft des Bieres sind dasselbe. Aber die Masken sind noch mehr. Die rote Farbe des Faserrocks gibt ihnen Schönheit und Faszination; man nennt sie die „Regelblutung der Männer“. In der Maske lebt vor aller Augen, wild und ungehemmt die zeugende Kraft, die den Tod überwindet, der Phallus und das Blut, das ihn bedroht, die männliche Kraft des Volkes und seine tiefste Angst.

Das priapische Fest, das befreit und vereint, ist zum kunstreichen Spiel geworden. Es tanzen die Frauen der Feinde, die Maske der Peulfrau, Symbol der Angst, die der Mann vor der Frau empfindet. Es tanzt die Maske der „Dame, die Notizen macht“, das Symbol der Ethnologin, die den Maskentanz beobachtet und notiert, die in einer ironischen Pantomime nun selber hineingetanzt wird, in das Volk der Dogon. Es tanzt das böse Tier aus dem Busch, und das getötete Jagdtier, das mit seiner unerlösten Kraft den Jäger bedroht, bis die Maske sie aufnimmt. Es tanzen als Masken Menschen jedes Standes und jeder Art. Es tanzt das „große Haus“, die fünf Meter hohe Maske, in der symbolischen Form der Schlange, einer schmalen Leiter. Das ist die Familie *und* die Schlange, die stirbt und weiterlebt, wie der erste Tote. Sie schwankt und steigt auf das Dach des Hauses, dreht sich, berührt mit der Spitze den Boden, nimmt die Kraft auf und dreht sich wieder, so daß sie über die geduckten Köpfe des umstehenden Volkes hinfährt, ihm die Kraft austeilt.

107

Noch einmal wird das Leben des Verstorbenen besungen. Gegen hundert Zeilen sagen, wie er mit Feldarbeit und Jagd die Seinen ernährte, Nahrung und Arbeit mit der Frau geteilt hat, ihr gab und zurückerhielt, auf den Markt ging und reich wurde, Hirse heimgebracht hat, und wie endlich der Tod ihn ereilte (38):

Der Mann ging in den Busch.
zu Pferd kam ein Peul auf dich los kam er, dich zu töten.
Seine Augen sahen dich an.
Oh! Was geschah!
Der Peul trifft dich mit dem Speer,
Du triffst ihn mit der Axt.
Die Axt dringt ein ins Fleisch, und der Speer dringt ein,
das Blut fließt zur Erde.
Die Sonne dringt ein und der Schweiß fließt.
Die Termiten trinken das Blut, das zu ihnen fließt.
Die Schar der wilden Geier scharrt, sie scharrt die Erde.
Der Hyänenhund im Busch scharrt, er scharrt noch mehr.
Oh! Dein Kopf ist gefallen!
Amma hat dir deinen Weg gewiesen,
Jetzt hat Amma dich auf den rechten Weg geschickt.
Ein kleiner Hund hält dich an.
Eine Peul sitzt am Weg, eine gute alte Frau.
Sie gibt dir gute Milch zu trinken von ihrer Kuh.
Du gibst dem Hund von der guten Milch zu trinken.
Weiter gehst du den Weg, mit raschen Schritten.
Eine alte Frau sitzt am Weg.
Eine Henne hält dich an.
Die alte Frau gibt dir Mehl, und du issest das Mehl,
Und du gibst das Mehl der Henne, das gute Mehl.
Amma hat dich auf den Weg geschickt.
Gut ist der Weg zur Rechten,
Schlecht ist der Weg zur Linken.
Gäb Amma dir den guten Weg,
Toter, gäb Amma dir seine starke Hand!

Der Lebenskampf ist gekämpft: Der Feind-Vater Peul hat getötet. Der Kopf ist gefallen. Am Weg zum Jenseits trifft der Tote die gute Peul, die Frau des Töters, die gute Mutter der ersten Kindheit. Sie gibt Milch, sie gibt Mehl, die Nahrung der Kindheit und die der späteren Jahre – und der Tote gibt

108

dem kleinen Bruder Hund etwas ab und der kleinen Schwester Henne und kann gestärkt durch die nährende Mutter zum guten Vater Amma eingehen.

Die Masken haben die Seele des Toten im Hause abgeholt, in dem er gelebt hat. Seine Kraft ist verteilt; sie schützt die Lebenden. Die Masken kehren zurück in die Felshöhlen. Die jungen Leute der Awa, die sie getragen haben, kehren unter die Menschen zurück – durch eine neue Weihe vereint, und gestärkt durch die Kraft des Toten. Die Seelen aber wandern erleichtert weiter, werden zu Geistern, Yeban, und zu ganz immateriellen Wesen, bis sie bei Amma sind, woher sie kamen.

Die alten Frauen murmeln zum Klang ihrer Klappern einen Totengesang: „Die Verstorbene ist in das Dorf ihres Vaters zurückgekehrt. Sie spricht zu ihrem Bruder, der sie beweint: Nimm deine Haue, mein Bruder. Es regnet draußen im Busch.“ Das Leben der Dogon ist mit dem Tode nicht zu Ende. Die Toten leben in neuen Generationen. Sie nehmen Teil an neuer Fruchtbarkeit.

Das Jenseits braucht keinen Ausgleich mehr zu bringen für die Unordnung auf dieser Welt. Bosheit und Güte finden ihren Lohn schon hier. Das Paradies der Dogon, in dem die Verstorbenen wohnen, sieht aus wie das Dogonland selbst. Die Dörfer sind wie die, in denen die Lebenden wohnen. Die Reichen sind reich, die Armen arm. Alle leben mit den Ihren und pflanzen Hirse und Zwiebeln, wie sie es taten, als sie noch auf der Erde waren. Im trockenen Busch stehen die gleichen Bäume. Aber die Früchte der Bäume haben schönere Farben, die heller leuchten. Das ist so, damit die Seligen erkennen können, daß sie im Paradies sind, und nicht mehr im Dogonland.

109

Die psychoanalytischen Gespräche

Unter den zahlreichen Möglichkeiten, das Seelenleben zu erforschen, nimmt die Psychoanalyse eine besondere Stellung ein. Sie ist als Behandlungsmethode für seelisch Kranke entstanden. Die Psychoanalyse hat eine methodische Technik. Sie geht davon aus, daß alle seelischen Regungen, die gesunden wie die, die sich krankhaft auswirken, auf die Beziehung zum anderen Menschen übertragen werden. Die Neigung dazu ist ganz allgemein. Die Beziehungen werden unwillkürlich so gesteuert, daß möglichst wenig Spannungen zwischen den Partnern entstehen. Dadurch kommt ein relatives Gleichgewicht zwischen zugelassenen und abgewehrten Vorstellungen und Gefühlen zustande. Die Psychoanalyse greift methodisch in diese Gesetzmäßigkeit ein. Sie benützt sie, um eine besondere Art von Beziehung herzustellen. Analytiker und Patient vereinbaren, ihr Gespräch bestimmten Regeln zu unterwerfen. Der Patient soll Einfälle und Gefühle frei äußern und überall dort, wo sich eine Hemmung oder sonst ein Bedenken einstellt, darüber sprechen. Der Analytiker hat die Aufgabe, möglichst alles wahrzunehmen und zu verstehen, was sein Patient vorlegt und

vorführt, ohne selbst mit seinen persönlichen Vorstellungen und Gefühlen in die Beziehung einzugreifen. Die gesunden, wie die krankhaften seelischen Regungen des Patienten spiegeln sich dann in der Beziehung zum Analytiker wider. Die Psychoanalyse nennt diesen Prozeß in seiner Gesamtheit die Übertragung. In ihr sind die Gefühle der Zuwendung und der Ablehnung enthalten.

Wenn eine psychoanalytische Beziehung entsteht, zeigen sich von Anfang an Hindernisse, die sich der Entwicklung der Übertragung entgegenstellen. Die Ausbildung der Übertragung wird durch innere Widerstände gestört. Diese Widerstände sind dem Patienten gewöhnlich nicht bewußt. Beim seelisch Kranken sind sie der Ausdruck der Abwehr (der Verdrängung) von triebhaften Strebungen. Ganz allgemein aber sind die inneren Widerstände eine Folge des Umstandes,

daß triebhafte Strebungen oft zu heftig sind, um in Worte gefaßt und ausgedrückt werden zu können.

Die psychoanalytische Behandlungsmethode verfolgt neben ihrem weitgesteckten Ziel, der Beseitigung der seelischen Störungen, immer wieder ein naheliegendes Ziel: Sie versucht, die Widerstände zu beseitigen, die die Entwicklung der Übertragung stören, und schafft mittels der Deutungsarbeit freie Bahn für die Übertragung. Dabei erkennt der Analytiker den Sinn der Zusammenhänge. Oft dauert es Wochen, selten genügt eine Analysestunde, um ein solches Ziel zu erreichen. Die psychoanalytische Behandlung setzt sich aus einer Vielzahl, gelegentlich aus einer Unsumme von kleinen Abschnitten zusammen, die alle ihre eigene kurzfristige Zielsetzung haben (6).

Mit unseren afrikanischen Analysanden beabsichtigten wir nicht, das weitgesteckte Ziel der Psychoanalyse zu erreichen. Wir haben uns die Aufgabe gestellt, mit jedem einzelnen das naheliegende Ziel zu verfolgen. Wir wollten die Entwicklung der Übertragung, die sich zeigenden Widerstände und die Wirkung der Deutungsarbeit untersuchen. Es sollte sich eine Veränderung, nicht des Analysanden, sondern seiner Übertragung innerhalb der analytischen Situation ergeben. Wir konnten in manchen Analysen nacheinander eine Reihe solcher Episoden beobachten und so in tiefere Schichten des Seelenlebens dieser Personen Einblick gewinnen. Um die richtige Voraussetzung zu schaffen, unser Ziel zu erreichen, mußten wir zu Beginn oft warten.

Wir sitzen im Schatten eines Baumes und rasten. Vor uns liegen eingezäumte, gepflegte Gärten am Ufer eines kleinen Flusses. Auf einem benachbarten Hügel kann man ein Dorf erkennen. Nach einiger Zeit erscheinen zwei Hirtenknaben mit Ziegen. Wortlos setzen sie sich zu uns. Sie sind

zurückhaltend. Eine Stunde nach unserer Ankunft taucht ein älterer Mann auf. Er trägt einen großen Strohhut und grüßt uns von weitem. Wir erwidern seinen Gruß. Der Mann verschwindet bald wieder. Wir warten schon über zwei Stunden. Vom Dorf her kommt eiligen Schrittes ein jüngerer Mann. Er lacht über das ganze Gesicht und gibt jedem von uns die Hand. Dann sagt er: „Ich bin Dommo, Dommo Wolomo. Wolomo ist jedermanns Name in unserem Dorf. Das Dorf heißt Andium-

bolo. Es liegt auf dem Hügel. Haben Sie es schon gesehen? Ich war sechs Jahre lang in Algerien im Militärdienst. Damals war Krieg. Ich bin der einzige im Dorf, der Französisch spricht. Der Dorfchef hat Sie gesehen; er hat mich gerufen.“ Dommo spuckt aus und setzt sich zu uns. Jetzt spuckt er wiederum. Dann fragt er: „Ist das Ihre Frau? – Haben Sie Kinder?“ Wir antworten Dommo. Dann erzählt er uns von seiner Familie. Auf dem nahen Weg geht ein Mann vorüber. Ein anderer steht abseits auf dem Feld; zwei weitere sind jetzt hinter den Zäunen der Gärten sichtbar. Dommo ruft alle herbei. Sie setzen sich zu uns. Dommo berichtet, wer wir sind, und wie wir zusammengehören. Er will mehr von uns wissen. Ich erkläre ihm, daß wir aus der Schweiz gekommen sind, einem Land, das neben Frankreich liegt.

Dommo: „Sie kommen aus Frankreich, das ist sehr gut.“

Ich: „Nein, nicht aus Frankreich, aus einem kleinen Land, das neben Frankreich liegt, aus der Schweiz.“

Dommo versteht, was ich meine, und erzählt es den anderen. Inzwischen ist der Dorfchef, der Mann mit dem Strohhut, wiedergekommen.

Dommo: „Ich war auch in der Schweiz.“

Ich: „Das wäre erstaunlich.“

Dommo: „Ich war in Algerien. Das liegt neben Frankreich.“

Die ganze Gruppe beteiligt sich an unserem Gespräch. Dommo ist vor allem Vermittler.

Ich: „Wir sind gekommen, um mit den Dogon zu sprechen. Wir wollen sie kennenlernen und möchten verstehen, wie sie denken und fühlen.“

Dommo: „Sie wollen mit uns reden. Das ist gut. Kommen Sie morgen zum Markt. Alle fünf Tage ist Markt. Man trinkt Bier und spricht miteinander.“

Am folgenden Tag muß ich nur eine Stunde warten. Leute, die mich sehen, benachrichtigen Dommo. Er kommt und ist etwas betrunken. Marktgänger setzen sich zu uns. Alle berichten, wieviele Frauen und Kinder sie haben, und erfahren, wie die Verhältnisse bei uns sind.

Später schlage ich Dommo vor, uns am nächsten Tag beim Marktplatz zu treffen. Dommo schüttelt den Kopf und erwidert: „Nein morgen ist kein Markt, aber wenn Sie kommen wollen,

werden wir ins Dorf oder in die Zwiebelgär-

112

ten gehen und miteinander reden." Es ist schwierig, Dommo zu treffen. Jedesmal warte ich lange auf ihn. Schließlich kommt er. Eine Gruppe von Leuten sitzt immer dabei. Meine Absicht, allein mit ihm zu sprechen, versteht er erst allmählich.

Als ich Dommo das neunte Mal treffe, bleiben wir für eine Stunde allein. Dommo spricht angeregt über die Totenfeier, die das Dorf in dieser Zeit für den Schmied vorbereitet, der vor kurzem gestorben ist. Plötzlich wird er unruhig und meint, die Ziegen seien in die Gärten eingedrungen. Er springt auf und geht schauen. Dann kommt er zurück und sagt, daß er sich getäuscht habe. Unvermittelt fragt er mich: „Warum kommen Sie hierher, um eine Stunde zu sprechen? Dann gehen Sie nach Sanga zurück und kommen wieder, um nochmals eine Stunde zu sprechen."

Ich: „Wir sind von weither gereist, um die Dogon kennenzulernen. Wir wollen mit den Leuten reden, um zu verstehen, wie sie leben und denken und fühlen."

Dommo: „Das kostet viel Geld. Warum tun Sie das?"

Ich: „In unserem Land sind wir Ärzte und behandeln Menschen, die seelisch krank sind. Wir haben gelernt zu verstehen, was die Menschen bei uns unglücklich macht, wenn sie auch glücklich leben könnten. Wir sind zu den Dogon gekommen, um zu sehen, wie es hier ist."

Dommo: „Ich verstehe; Sie kommen zu uns und sehen, daß alle glücklich und zufrieden sind. Dann gehen Sie wieder nach Hause und erzählen es dort. Aber warum machen Sie das; einfach so, zum Vergnügen?"

Ich: „Zum Teil aus Freude, aber nicht nur deshalb."

Dommo: „Sie tun das, um mehr zu wissen als die andern, die in Ihrem Land leben?"

Ich: „Nicht, um mehr zu wissen als andere. Vielleicht werden wir die Menschen ganz allgemein besser verstehen als bisher."

Dommo: „Bei uns ist es auch so. Man geht in die Fremde und lernt vieles kennen, was es hier nicht gibt. Man muß schlau sein im Leben. Weshalb aber kommen Sie zu uns, wo es nichts gibt? Warum gehen Sie nicht in die großen Städte? Dort gibt es Fabriken, Autos, Schulen und Kinos."

Ich: „Wir sind zu den Dogon gekommen, weil wir wissen möchten, was in ihrer Seele vorgeht, wenn sie traurig oder

113

fröhlich sind, wenn sie es im Leben schwer haben oder wenn es ihnen gut geht."

Dommo: „Sie wollen also wissen, wie die Dogonseele beschaffen ist. Mit dem werden Sie nichts verdienen. Das kostet Sie nur Geld."

Ich: „Sie haben recht. Damit verdienen wir nichts."

Dommo: „Voilà ... Was Sie und Ihre Freunde hier tun, ist dasselbe, was wir tun, wenn wir bei der Totenfeier mit unseren Gewehren in die Luft schießen. Damit verdient man auch nichts. Das Pulver kostet viel Geld. Sie verstehen das und wissen, daß man einfach so in die Luft schießt, für nichts. Man tut es für die Seele. Auch aus Freude, gewiß, aber nicht nur deshalb. Es hat einen tieferen Sinn."

So verstand Dommo unsere Absicht.

Die folgenden Gespräche sind ein Auszug aus den Protokollen[39].

Jamalu

Am 23. Februar fahre ich im Wagen durch die einsame Gegend von Kambari und suche nach den verfallenen Lehmhütten, die rechts von der kleinen Straße auftauchen müssen. Am Vortag hatte ich Dommo aus Andiumbolo mit vier anderen Dogon im Auto mitgenommen. Sie sind bei diesen Hütten ausgestiegen, um zu einem Fest zu gehen, welches in einem benachbarten Dorf stattfand. Ein Dogon in einem alten Militärgewand kam hinzu und sprach mit mir französisch. Das war Amba Ibem aus Lugurukumbo. Er war bereit, mich heute zu treffen, und so vereinbarten wir, daß ich in sein Dorf kommen würde.

Bei den zerfallenen Lehmhütten halte ich an und gehe ostwärts zu Fuß weiter, um in das Dorf Lugurukumbo zu gelangen. Ein flacher Hügel liegt zwischen der Straße und dem Dorf. Ein großer Felsen, auf dem Affen spielen, schützt Lugurukumbo vor dem Blick neugieriger Touristen, die, der Straße folgend, nach Sanga fahren. Es kommen keine Fremden nach Lugurukumbo. Deshalb entsteht auch eine große Aufregung, als ich im Dorf ankomme. Die Leute schauen mißtrauisch über die Hofmauern und ziehen sich schnell

zurück, wenn ich sie anschaue. Ich rufe meine Begrüßung in die leeren Gassen. Auf dem Hauptplatz sitzen alte Männer unter einem Strohdach. Ich bleibe in angemessener Entfernung stehen und begrüße sie. Sie grüßen zurück.

Ich: „Wo ist Amba Ibem?"

Amba: „Hier bin ich!"

Heute trägt er nicht den Militärmantel, sondern die blauen Stoffhosen, wie alle Dogonbauern. Es sammeln sich Leute um uns an. Alle schauen neugierig und mißtrauisch auf mich.

Amba: „Was wollen Sie hier?"

Ich: „Ich möchte mit Ihnen sprechen, um die Dogon kennenzulernen."
Amba: „Ich muß jetzt fortgehen. Kommen Sie ein anderes Mal wieder!"
Ich gehe zurück. Eine Schar Kinder verfolgt mich bis zum Ausgang des Dorfes. Ein kleingewachsener junger Mann läuft hinter mir her. Je weiter wir uns vom Dorf entfernen, desto schneller kommt er näher. Jetzt geht er neben mir. Er trägt ein kokettes rotes Westchen über seinem zerschlissenen Hemd und dunkelblaue Hosen. Er spricht mich an und sagt, er sei Jamalu von Ginealemo. Ich bin erstaunt, daß er Französisch spricht, worauf er mir erklärt, er sei sieben Jahre in der Fremde gewesen und erst vor kurzer Zeit heimgekehrt.
Ich: „Sie sagen, Sie kommen aus Ginealemo. Wo ist Ginealemo?"
Jamalu: „Dort drüben, auf der anderen Seite der Straße, auf dem Hügel."
Er zeigt in die Richtung der zerfallenen Lehmhütten. Dahinter ist ein Hügel. Von einem Dorf sieht man nichts.
Jamalu: „Wenn man auf diesen kleinen Felsen steigt, kann man das Dorf sehen."
Wir gehen zusammen zum Felsen. Jetzt sieht man einige Häuser auf jenem Hügel.
Jamalu: „Dogonland, schlechtes Land!"
Ich: „Warum?"
Jamalu: „Die Leute sind mißtrauisch und böse. Sie haben ihre Zaubermittel. Wer ihnen nicht gefällt, den bringen sie um."
Auf dem Weg zum Auto erzählt mir Jamalu seine Lebensgeschichte. Er ist hier aufgewachsen. Sein Vater ist Dogonbauer und war während Jamalus Kindheit lange Zeit abwesend

(Militärdienst, Kriegsgefangenschaft). Als sein Vater schließlich wieder nach Hause kam, heiratete Jamalu die Frau, die die Eltern ihm bestimmt hatten. Sie gebar ihm ein Kind, das sehr bald starb. Jamalu heiratete eine zweite Frau dazu, wie es bei den Dogon üblich ist. Seine beiden Frauen bekamen keine Kinder mehr. Die erste Frau lief ihm davon und lebte mit einem Liebhaber in Soroli, einem benachbarten Dorf. Darauf ging Jamalu in die über siebenhundert Kilometer entfernte Hauptstadt Bamako, wo er zuerst als Küchenjunge, dann als Traktorführer arbeitete. Seine zweite Frau wollte nicht auf ihn warten und ging zu einem anderen Mann. Sieben Jahre später kehrte Jamalu nach Hause zurück, um wieder mit seiner zweiten Frau zu leben. Sie ist aber bisher nicht zu ihm zurückgekehrt.
Als wir bei meinem Wagen angekommen sind, sagt Jamalu, daß die Leute in Lugurukumbo nicht mit mir sprechen wollen; er jedoch würde es tun, wenn ich es wünschte. Ich gehe auf seinen Vorschlag ein, und wir vereinbaren, uns am nächsten Tag zu treffen. Jamalu ist begeistert und

erklärt mir, daß er das Auto von seinem Dorf aus sehen könne, wenn ich ankomme. Dann werde er den Hügel hinunterrennen, um mich zu treffen.

Die Straße zieht sich zwischen zwei Hügeln hin, auf denen unsichtbar die beiden Zwillingsdörfer Ginealemo und Lugurukumbo liegen. Die Bevölkerung hat hier keinen Kontakt mit Weißen. Die Leute sind mißtrauisch und ängstlich. Am Tage zuvor sagte mir Dommo, ich könne nicht mit zum Fest kommen, die Leute hätten Angst vor den Weißen. Die Masken und die Kinder würden davonlaufen.

Amba Ibem meinte, die Leute hätten gedacht, ich sei ein Spion und wolle bei den Dogon alles anschauen und hören, was sie sagen, damit ich es den Franzosen mitteilen könnte. Die kämen dann und würden die Dogon von neuem bekriegen.

Der Dorfchef von Sanga, Ogobara, erklärte mir, die Leute hätten Angst, ich sei im Auftrag der Regierung gekommen, um zu kontrollieren, wer heimlich Schießwaffen trage. Fremde kämen auch oft in die Dörfer, um zu sehen, wo Masken und Gegenstände für die kultischen Rituale liegen, damit sie sie nachts stehlen könnten.

Die Atmosphäre ist voller Mißtrauen und Abwehr. Ich bin

der Ausgeschlossene. Jamalu schließt sich mir an. Durch seine siebenjährige Abwesenheit verlor er den Kontakt zu seinem Dorf und fühlt sich auch ausgeschlossen.

Am folgenden Tag treffe ich, wie vereinbart, Jamalu. Er kommt mit Igre, dem Sohn des Dorfchefs von Ginealemo, den Hügel herunter. Igre ist krank. Er hat zwei eiternde Fisteln am Hals. Vor einigen Jahren war er längere Zeit im Militärdienst; seither spricht er gebrochen Französisch. Als Sohn des Dorfchefs kommt er sich bedeutend vor. Er berichtet, sein Vater sei auch krank. Jamalus Begleiter ist zurückhaltend und mißtrauisch. Obschon er es gerne hätte, daß man ihn und seinen Vater behandelt, bleibt er unnahbar und ablehnend.

Ich: „Wir könnten zu Ihrem Vater gehen, damit ich mich vorstelle, bevor ich mit Ihnen spreche.“ (Es ist nicht üblich, mit den Dorfbewohnern in Kontakt zu treten, bevor der Dorfchef begrüßt worden ist.)

Igre: „Ich vertrete meinen Vater. Wenn Sie mit mir sprechen, genügt das.“

Ich: „Ich lasse den Dorfchef grüßen und ihm beste Wünsche zur Besserung ausrichten.“

Igre: „Mein Vater will nichts von den Weißen wissen.“

Jetzt berichtet Jamalu, seine Mutter sei schwerkrank und liege steif und bewußtlos in der Hütte. Ich schlage ihm vor, seine Mutter zu untersuchen und Medikamente mitzunehmen, die ich im Auto habe. Jamalu ist einverstanden und meint freudig, ich werde seine Mutter heilen. So wie er am Tag zuvor den Kontakt mit dem abgelehnten Weißen aufnahm, und sich damit in Gegensatz

zu allen anderen stellte, so unterscheidet er sich auch jetzt von Igre. Er lehnt es nicht ab, daß ich seine Mutter behandle.

Wir gehen zusammen über die Felsen in das kleine Dorf hinauf, wo alle Bewohner fluchtartig in ihren Hütten verschwinden, als sie mich kommen sehen. Am Eingang des Dorfes geht Igre weg. Jamalu führt mich zu seiner Mutter. Sie hat eine Hirnhautentzündung mit hohem Fieber und Benommenheit. Ich ordne eine Behandlung an, und Jamalu hat die Aufgabe, seiner Mutter in regelmäßigen Abständen Tabletten einzugeben. Am folgenden Tag geht es der Mutter etwas besser. Sie ist nicht mehr benommen. Die Leute des Dorfes bleiben noch in ihren Höfen versteckt, schauen aber bereits

neugierig über die Lehmmauern zu Jamalu und mir herüber. Igre erscheint und zeigt sich sehr zuvorkommend. Er will jetzt mit mir reden, aber er spricht sehr schlecht Französisch. Er will mir unbedingt seine Ehegeschichte erzählen, die in jeder Einzelheit von Jamalus Geschichte verschieden ist. Igre hat mehrere Frauen mit vielen Kindern und legt Wert darauf, mitzuteilen, daß er jeden Tag mit einer seiner Frauen Geschlechtsverkehr habe, während Jamalu nichts anderes tun könne als arbeiten. Er sei allein. Eine Dogonfrau werde sich nicht mit Jamalu einlassen, sonst sterbe ihr richtiger Mann. Wer so etwas mache, der errege Anstoß.

Ich: „Sind Ihre Frauen nicht eifersüchtig aufeinander?“

Igre: „Nein, nie.“

Jamalu: „Niemals.“

Igre: „Gelegentlich schlagen sie sich die Köpfe ein.“

Jamalu (lacht vor sich hin): „Sie schlagen sich die Köpfe ein.“

Igre: „Wichtig ist die Zahl der Frauen, und nicht was sie tun. Es gibt Männer, die haben fünf Frauen; andere haben nur eine.“

Jamalu (mit wichtiger Miene): „Es gibt solche mit fünf Frauen.“

Jamalu steht unter einem Zwang, Igre alles nachzusagen. Er will immer erklären, was Igre meint. Ich sage nun zu ihm, er werde auch bald eine Frau haben. Jamalu will darauf eingehen, doch Igre unterbricht ihn laut lachend und sagt hämisch: „Er hat keine Frau; sie ist ihm weggelaufen.“ Will Jamalu etwas sagen, findet er die Worte nicht. Er hat Angst vor Igre, der ihn unterbricht und an seiner Stelle spricht. Aber immer, wenn Igre etwas sagt, beginnt Jamalu dazwischenzureden.

26. Februar

Die Mutter Jamalus ist gesund geworden. Sie hat noch etwas Nackenstarre, geht aber heute bereits spazieren.

Jamalu: „Igre ist schwerkrank geworden. Sein Hals ist angeschwollen."
Ich: „Soll ich zu ihm gehen?"
Jamalu: „Nein, niemand kann in seine Hütte. Es wird sehr schlecht ausgehen mit Igre."
Jamalu macht heute einen besseren Eindruck als früher. Er trägt das Sonntagswestchen nicht mehr, sondern erscheint

wie ein Dogonbauer in dunkelblauer Kleidung. Jamalu ist freier, wenn Igre nicht dabei ist. Er ist viel aufgeschlossener und nicht mehr so beflissen und ängstlich. Er erzählt mir, er sei gestern in Goloku am Totenfest für einen ehemaligen Soldaten gewesen. Ob es gutes Hirse-Bier gegeben habe, will ich wissen. Jamalu antwortet, er habe nur wenig davon getrunken, weil er trinken mußte. Die Leute wären sonst unzufrieden gewesen. In Bamako habe er nie getrunken. Hier müsse er es tun, sonst machten die Alten im Dorf Zaubermittel gegen ihn. Schließlich sagt er: „Es ist ein übles Land, das Dogonland."
Ich: „Warum?"
Jamalu: „Wenn Sie wollen, töten sie den, der ihnen nicht gefällt. Das macht man mit einem Zauber, mit Medikamenten."
Ich: „Warum sind Sie denn von Bamako heimgekehrt?"
Jamalu: „Die Eltern sind alt und brauchen Hilfe."
Ich: „Sie hätten das Geld, das Sie verdienten, aus Bamako schicken können, um Ihren Eltern zu helfen."
Jamalu tat das während sieben Jahren, doch seine Mutter war unglücklich. Zehnmal schrieb sie ihm, er solle heimkehren, seine Frauen gingen mit anderen Männern. Jamalu aber dachte, die Frauen würden die anderen Männer verlassen und zu ihm zurückkehren, wenn er wieder zu Hause sein werde. Dann schrieb die Mutter, die Frauen seien wirklich weggelaufen; die erste habe sich in Soroli verheiratet, die zweite sei in Kambari verlobt. Darauf kam er sofort zurück, doch es war zu spät.
Ich: „Warum gingen Sie nicht wieder weg?"
Jamalu: „Weil die Eltern alt sind und man für sie arbeiten muß."
Ich: „Aber das hatten Sie doch schon in Bamako getan."
Jamalu: „ Ja, aber deine Mutter wollte dich jeden Tag sehen. Du hast Bambara sprechen gelernt, du hast die Peul-Sprache gelernt, du hast vieles gesehen, und jetzt kannst du den anschreien, der dich anschreit. Vorher saßest du da wie ein Trottel, so wie die anderen."

Wenn Jamalu von sich spricht, benützt er immer die Du-Form. Er sagt also nicht: „Meine Mutter wollte mich sehen“ oder „Ich kann den anschreien, der mich anschreit“, sondern er sagt: „Deine Mutter wollte dich sehen“, und „Du kannst

den anschreien, der dich anschreit.“ Er meint mit „du“ sich selbst. Jamalu ging nie zur Schule. Er lernte französisch sprechen, als er in Bamako arbeitete. Dort sagten die Weißen immer „du“ zu ihm. Seither verwendet er das „du“, um seine eigene Person zu bezeichnen, wenn er von sich selber spricht.

Jamalu: „Die anderen sind die, die hiergeblieben sind. Wir waren sieben, gleich alt. Wir haben miteinander gespielt im Dorf. Als wir groß waren, sind vier weggegangen und drei sind geblieben.“

Ich: „Sind diese drei jetzt hier?“

Jamalu: „Einer ist in Bandiagara, zwei sind hier. Beide sind verheiratet. Einer ist Muselmane.“

Ich: „Sind Sie Muselmane?“

Jamalu: „Ja, du bist Muselmane. Von den anderen weißt du nicht.“

Ich: „Warum gehen die jungen Leute weg vom Dogonland?“

Jamalu: „Dogonland, schlechtes Land.“

Ich: „Warum?“

Jamalu: „Sie töten mit Zaubermitteln. Die anderen sind weggegangen. Du bist auch weggegangen (aufgeregt und vorwurfsvoll). Können Sie denn nicht verstehen? Die Jungen wollen etwas anderes als die, die immer hiergeblieben sind.“

Ich: „Ich verstehe; aber was ist denn der Unterschied zwischen den Jungen, die fortgehen, und denen, die hierbleiben?“

Jamalu: „Hat Gott gemacht.“

Pause.

Jamalu: „Jeder ist anders.“

Ich: „Warum?“

Jamalu: „Hat Gott gemacht.“

Indem ich die Mutter von ihrer tödlichen Krankheit heilte, habe ich das Vertrauen Jamalus gewonnen. Dieses Vertrauen entspricht einer bereits belastungsfähigen Bindung Jamalus zu mir. In unserem heutigen Gespräch lasse ich ihn nicht zur Ruhe kommen. Fordernd bedränge ich ihn. Er soll mir sagen, warum er das Dogonland verlassen hatte. Warum gehört Jamalu zu denen, die weggingen, und nicht zu jenen, die geblieben sind? Meine fordernde Haltung ruft in Jamalu einen Widerstand hervor. Er will nichts mehr sagen. „Hat

120

Gott gemacht", heißt soviel wie „ich sage nichts mehr". Er hat mir schon so vieles gesagt. Jetzt ist es genug. Auf der anderen Seite fühlt sich Jamalu mir gegenüber verpflichtet, weil seine Mutter durch meine Behandlung gesund geworden ist. Er kommt in einen Widerstreit der Gefühle. Um jetzt nicht in einen Konflikt zu geraten, könnte er eine fordernde Haltung einnehmen, indem er beispielsweise plötzlich Geld oder eine Zigarette von mir verlangen oder mit mir irgendwohin fahren möchte. Er tut es aber nicht, sondern wandelt seine Haltung und vollbringt eine Leistung innerhalb seiner Beziehung zu mir. Er zieht seine Kindheitsgeschichte hervor und stellt seine Entwicklung in einem langen Selbstgespräch dar, das ich nicht ein einziges Mal unterbreche.

Jamalus Monolog

„Als du klein warst, warst du auf einmal ganz angeschwollen. Hier und da und am Hals und an den Armen, und sie haben dich ins Spital gesteckt, mehrere Male. Jedesmal bist du gesund geworden, und du bist nach Hause gekommen, und du bist wieder krank geworden. Du bist aufgeschwollen da und hier und da und wieder am Hals und an den Beinen und am Bauch. Bei uns ist das eben so: Die, die Zaubermittel besitzen, kommen und rühren die Kinder an, die sie töten wollen, und keiner sieht, wenn sie die Kinder anrühren. Aber die Kinder, die schwellen auf. Und dann sterben sie. Nur du bist gerettet worden von den guten Medikamenten des großen Bruders. Er hat dich gepflegt, weil dein Vater nicht da war. Dein Vater ist weggegangen, als du ganz klein warst. Er mußte seinen Militärdienst machen. Nach drei Jahren ist er auf Urlaub gekommen, zu dir und der Mutter in Ginealemo. Dein Vater hat sich sehr gefreut. Und dann ist er wieder weggegangen. Und dann hast du zwei Brüder gehabt. Und dein Vater ist in den Krieg gegangen. Das war 1939. Das stimmt doch, oder? Ja, der war 1939. Dein Vater ist gegangen und du bist krank geworden. Du konntest nicht laufen, ein ganzes Jahr lang, als du bloß ein paar Jahre alt warst. Die Zaubermittel haben gewirkt, weil dein Vater nicht da war. Und du bist krank geworden und ganz geschwollen, da und hier und am Hals und am Bauch, und sie haben dich ins Spital gebracht. Dein großer Bruder hat dich gepflegt. Deine Mutter

121

war ganz hilflos. Als dein Vater wiederkam, warst du schon groß. Du konntest gerade noch Bubenhosen tragen. Die Mutter hatte sie gemacht. Aber als dein Vater gekommen ist, hat er dir andere Hosen gemacht und sie dir gegeben. Da warst du sehr zufrieden. Und dann bist du immer mit dem Vater zusammen gewesen und hast das Feld bebaut mit Hirse und Zwiebeln. Drei Jahre lang warst du sehr zufrieden. Und dann bist du nach Bamako gegangen. Das war 1952. Dein

Vater war lange Zeit weg. Er war Gefangener in Deutschland. Sieben Jahre lang ist er nicht wiedergekommen. Es hat ihm nicht gefallen, da unten in Deutschland. Er hat nur immer gedacht, wie er wiederkommen könnte zu deiner Mutter und zu dir. Und dann ist er gekommen, und deine Mutter war da und du auch. Seit der Vater zurück war, bist du nicht mehr krank geworden. Die bösen Zaubermittel konnten nicht mehr wirken. Und dann bist du nach Bamako gegangen. Zuerst als Küchenjunge. Drei Jahre lang. Dann hast du andere Arbeit auf dem Traktor gefunden. Vier Jahre lang als Chauffeur. In Bamako hast du dich verlobt, aber nicht geheiratet. Die Familie von deinem Mädchen will gleich alles haben von dem Verlobten, alles ist für die Familie, da unten. Bei den Bambara ist nicht gut sein für einen Dogon. Du bist wieder hierhergekommen, weil hier die Heirat leichter ist. Alle kennen deinen Vater und deine Mutter. Und jetzt heiratest du ein Mädchen aus einem Dogon-Dorf. Und mit deiner Frau gehst du dann nach Diommo. Das ist ein gutes muselmanisches Dogon-Dorf. Da gibt es gute Erde und gute Hirse und große Ernten. Da wirst du auf dem Feld arbeiten und die Hirse nach Hause bringen für deine Eltern und dann bist du immer noch nahe bei ihnen und beim Dorf und hast deine Ruhe. In Diommo sind die Muselmanen stärker. Die Zaubermittel von den Dogon können ihnen nichts anhaben. Und da bleibst du eine Weile. Später kommst du zurück, wenn es mit dem Binu hier zu Ende ist. Und dann wird dein Vater auch Muselmane. Jetzt kann er das nicht. Er hat eigene Medikamente zum Heilen, wenn er krank wird. Er ist nun zu alt, sich umzustellen. Du hast ja die guten muselmanischen Medikamente, die sind besser.“

Pause.

„Dein Freund Amba Ibem ist mit seinem Vater nach Wau gegangen. Wau ist ganz nahe bei Diommo. Er ist drei Jahre

geblieben, aber er hat zurückkommen müssen, weil es da unten nicht genug Land gibt für Leute, die keine Wayas sind. Du bist eben kein Waya. Du bist ein Kamba, wie alle hier. Aber sie schicken dich doch nicht weg. Nein. Dein großer Bruder bestellt schon seit langem das Land da unten. Du gehst einfach zu ihm und arbeitest für ihn, und er wird dich unterstützen. Deine Frau, die da unten ist (er zeigt in die Richtung von Kamba Banje), wird mit dir kommen. Gestern abend hast du sie getroffen, und sie hat dir gesagt, sie hat den Weißen in Kombo Digili mit einem sprechen sehen. Hier kennen jetzt alle den Weißen. Zuerst haben sie gedacht, der Weiße wird alles durcheinanderbringen, und man muß sich vor ihm hüten. Aber jetzt hat deine Frau gesagt, du sollst den Weißen morgen treffen. Und da hast du gewußt, daß der Weiße dein Freund ist.“

Jamalu wendet sich an mich und sagt: „Bring doch deinen Laden hierher, dann kannst du mit uns leben.“

Als Jamalu ganz klein war, mußte er mehr als zehn Jahre lang seinen Vater entbehren, an den er offenbar sehr stark gebunden ist. Die chronische Krankheit der frühen Kinderjahre könnte mit der Abwesenheit des Vaters in Zusammenhang stehen; sie könnte einen „psychosomatischen" Hintergrund haben. Nach der Rückkehr des Vaters wird er gesund und erkrankt auch später nicht wieder. Er versucht, sich mit dem Vater zu identifizieren. Er verläßt sein Land, wie der Vater, und will solange fernbleiben, wie er. Weil Jamalu sieben Jahre in Bamako war, sagt er, sein Vater sei sieben Jahre in Kriegsgefangenschaft gewesen, obschon dieser wahrscheinlich länger abwesend war (von 1939 bis 1949). Jamalu hoffte, nach seiner Heimkehr seine Frau wieder vorzufinden, so wie der Vater seine Mutter wieder vorgefunden hatte, als er zurückkehrte. Der Identifikationsversuch mit dem Vater ist mißlungen. Jamalu kommt sich ausgestoßen vor. Der Wunsch des Kindes, der Vater möge stark und mächtig sein und ihn vor der Zauberwirkung der alten Dorfväter schützen, verschiebt sich vom Glauben an seinen Vater auf einen neuen Glauben, den Islam. Er baut auf einen neuen Clan, eine Art Gegenclan, der ihm Schutz und Sicherheit gewähren soll. Dabei bleibt die ursprüngliche Beziehung zum Vater unerschüttert bestehen. Jamalu stellt sich vor, mit der Hilfe seines Vaters innerhalb des Dogonclans zu heiraten und dann in ein

mohammedanisches Dogondorf zu ziehen, um sich mit seiner Frau dem Schutze eines großen Bruders anzuvertrauen. So gesichert, will er für seine Eltern die Felder bestellen und ihnen den Ertrag bringen. Im Grunde bleibt er Dogon.

Nachdem ich Jamalu diese Erklärungen gegeben habe, faßt er das, was er verstanden hat, so zusammen:

Jamalu: „Du hast verstanden, daß dir der Vater gefehlt hat, als du klein warst. Du hast deswegen Angst gehabt und du bist krank geworden, und da ist die Angst noch größer geworden, und dann bist du noch kränker geworden. Und du hast vor allen Vätern in Ginealemo Angst gehabt. Als dein Vater später zurückkam, ging es dir besser. Aber dann bist du groß geworden, und dein Verstand hat dir befohlen, wie vorher das Herz, und da bist du Muselman geworden. Das Herz denkt an Vater und Mutter in Ginealemo. Aber der Kopf denkt anders. Der Kopf kann jetzt denken. Wenn du klein bist, kann er noch nicht denken. Und jetzt denkt der Kopf: Dogonland, schlechtes Land. Diommo, gutes Land. Friedliches Land und gute Hirse. So sind alle zufrieden. Die Eltern auch. Denn sie werden zu essen haben."

Die Beziehung zum Vater ist ambivalent. Er liebt und haßt ihn gleichzeitig. Seine Gefühle werden früh auf den Clan verschoben und erhalten neue Objekte. Die Rolle des Vaters wird aufgeteilt. Jamalus Haß gilt den Alten im Dorf, deren Rache er fürchtet. Es sind die bedrohlichen Urväter.

Die Enttäuschung am Vater überträgt sich auf den heidnischen Glauben der Dogon. Sein Wunsch nach Anlehnung und Unterordnung wird in den Beziehungen zu den „großen Brüdern" befriedigt. Jeder Mann, der älter ist als Jamalu, kann die Funktion eines großen Bruders einnehmen. Er wählt einen muselmanischen Bauer in Diommo, einem mohammedanischen Dogondorf im westlichen Grenzgebiet des Landes. Die zärtlichen Bindungen an seine Eltern behält er bei, indem er in ihrer Nähe wohnt und sie vor Hunger schützt. Ein Kompromiß soll seinen Konflikt lösen. Die Geschichte Jamalus zeigt, daß die Konflikte mit dem Vater nicht anders oder weniger intensiv entstehen als beispielsweise bei Europäern. Jamalu braucht aber den Widerstreit seiner Gefühle nicht zu verdrängen. Er kann konfliktfrei sagen: „Das Herz denkt an Vater und Mutter, aber der Kopf denkt anders."

124

29. Februar

Vor zwei Tagen kam Jamalu nicht zur vereinbarten Sitzung. Er erscheint auch heute nicht. Ein Knabe geht ihn suchen. Nach einiger Zeit kommt Jamalu den Hügel von Ginealemo herunter.

Jamalu: „Keine Zeit heute. Oben im Dorf arbeiten alle an den Zwiebelkugeln. Du mußt mithelfen; die anderen sind unzufrieden, wenn du weggehst. Deiner Mutter geht es jetzt gut."

Jamalu ist etwas erregt. Er setzt sich in den Schatten. Dann sagt er, wir könnten weiter miteinander sprechen.

Jamalu hat einen Widerstand ausgebildet. Es stört ihn offensichtlich, daß ich wiederkomme. Er steht zwischen zwei Unzufriedenen. Spricht er mit mir, wird die Gruppe der Bauern im Dorf unzufrieden; geht er ins Dorf, bin ich unzufrieden. Jetzt kommt ihm seine Mutter in den Sinn. Ihr geht es gut. Dafür bin ich verantwortlich. So setzt er sich und ist bereit, mit mir weiter zu sprechen.

Jamalu: „Schlechte Leute hier. Sie machen jetzt Masken. (Mit düsterer Miene zeigt er in sein Dorf auf dem Hügel.) Die da oben wollen dich zwingen, mitzumachen. Du hast aber abgelehnt. So etwas machst du nicht, denn du bist Muselmane. Die Masken schnüren dich überall ein. (Er zeigt seinen Hals.) Schau her, da kannst du sehen, wie die Maskenschnüre einschneiden. Das tut weh."

Ich: „Sie haben also die Masken getragen? Die Einschnürungen auf Ihrer Haut rühren von den Masken her?"

Jamalu: „Ja, natürlich. Es war niemand da, außer Jamalu, um die Maske zu tragen und zu tanzen. Schlechte Leute hier, schlechtes Land."

Ich: „War sonst niemand da, der die Maske getragen hätte?"

Jamalu (er überhört meine Frage): „Die Familie deiner Frau da drüben in Lugurukumbo (er zeigt in die Richtung des Zwillingsdorfes von Ginealemo) verlangt, daß sie ins Dorf zurückkehrt. Sie

lebt in Sadem mit ihrem Freund. Dort ist auch ihre Mutter. Böse Frau, diese Mutter. Früher lebte sie mit Mann und Tochter in Lugurukumbo. Dann ist ihr Mann gestorben, und sie zog zu ihren Eltern nach Sadem zurück. Deine Frau will nicht nach Lugurukumbo kommen. Aber sie wird kommen

125

müssen, sonst spricht man ihr Lebtag schlecht von ihr in ganz Kambari."
Jamalu spricht hier von seiner zweiten Frau, die zu ihrer verwitweten Mutter nach Sadem zog. Spricht Jamalu von der Familie der Frau, so meint er damit die Familie ihres Vaters in Lugurukumbo. Die väterliche Familie hat das Verfügungsrecht über die Tochter. Wenn es verlangt wird, muß sie erscheinen. Schwerwiegend ist, sich dem Entschluß der väterlichen Familie zu entziehen, und nicht der Umstand, Ehe gebrochen zu haben und mit einem Geliebten zu leben.
Ich: „Warum verlangt die väterliche Familie von der Frau, daß sie zurückkehrt?"
Jamalu: „Die Frau muß unbedingt kommen. Du bist gestern in Lugurukumbo gewesen und hast mit dem großen Bruder gesprochen. Er wird ihr sagen, sie muß zu Jamalu zurückkehren. Dann nimmst du sie und gehst weg von hier mit ihr, nach Diommo, gutes Land. Hier schlechtes Land."
Ich: „Vielleicht will aber Ihre Frau nicht mehr zu Ihnen zurückkommen. Sie hat doch ihren Freund in Sadem."
Jamalu: „Sie muß zurückkommen, wenn der große Bruder es sagt."
Es scheint Jamalu ganz gleichgültig zu sein, ob seine Frau ihn noch liebt oder nicht. Er ist überzeugt, daß die Frau sich fügen wird, wenn der große Bruder aus Lugurukumbo es befiehlt. Dieser große Bruder ist der Familienälteste der väterlichen Familie seiner Frau.
Ich: „Sie haben mir kürzlich erzählt, daß auch Ihre erste Frau weggelaufen ist. Wird sie auch wieder zurückkehren müssen?"
Jamalu: „Nein, nein. Du willst nur kleine Frau, nicht die große."
Mit „kleine" Frau meint Jamalu die zweite Frau. Die „große", das heißt die erste, die ihm von seinen Eltern bereits als Kind zugewiesen worden war, will er nicht mehr.
Jamalu: „Die erste ist nach Soroli gegangen. Sie ist mit einem anderen Mann verheiratet, und seither ist sie krank. Als du von Bamako kamst, kam sie auch, und wollte wieder deine Frau sein. Aber du willst keine kranke Frau, und du sagst ihr, sie soll gehen. Sie ist dageblieben, aber dann ist sie gegangen."

126

Ich: „Was hat denn die Frau für eine Krankheit gehabt?"

Jamalu: „Deine Frau hat mit dem anderen geschlafen und ist krank geworden."
Ich: „War sie schwach, konnte sie nicht gehen, war sie krank, wie die Mutter, hatte sie Ausschläge auf der Haut?"
Jamalu: „Nein, das nicht. Man sah es ihr nicht an. Aber wenn deine Frau mit einem anderen Mann schläft, wird sie krank."
Ich: „Die kleine Frau hat doch auch einen Freund und lebt mit ihm in Sadem. Ist denn die kleine Frau nicht krank?"
Jamalu: „Wenn du sie haben willst, dann ist sie nicht krank, dann soll sie kommen. Du und deine Frau, ihr geht dann nach Diommo, gutes Land. Hier schlechtes Land."
Jamalu hat Angst vor seiner ersten Frau. Sie wurde für ihn bestimmt, als er ein Kind war. Er fühlt sich von ihr bedroht, wie von allem, was aus seinem Dorfe kommt. Sie erscheint ihm von außen aufgezwungen, wie die Masken, von denen er zu Beginn der heutigen Unterredung sprach. Er mußte die Maske tragen, die ihn würgte. Er zeigte mir die Markierungen der Maskenschnüre am Hals, so wie man eine kranke Körperstelle zeigt. Frau und Maske haben eines gemeinsam: Sie sind Wahrzeichen der Heiden von Ginealemo, vor welchen Jamalu flieht. Sie machen einen krank, so wie er selbst in seiner Kindheit krank geworden ist.

2. März
Jamalu ist schon da, als ich ankomme. Er schaut auf das Auto und auf unsere Sachen, die wir auspacken.
Jamalu: „Weißes Land, gutes Land. Ihr habt alle Sachen, die das Leben schön machen. Wir haben nichts. In Bamako war es auch schön. Dort auch ein gutes Land."
Ich: „Was war denn so schön in Bamako?"
Jamalu: „Es gibt schöne Mädchen dort, richtige Häuser und Straßen und Autos und viel Geld."
Ich: „Ja, das schon, aber gewöhnlich nur für die andern."
Jamalu: „Ja, für Sie. Sie haben viel Geld."
Ich: „Wie war denn das in Bamako?"
Jamalu (mit leiser Stimme): „Wie du nach Bamako gekommen bist, hast du einen großen muselmanischen Lehrer getroffen."
Ich: „Wie war das mit dem großen Lehrer?"

Jamalu: „Er machte, wie Sie vor ein paar Tagen. Er hat dir alle Sachen vom Leben gesagt."
Ich: „Was hat der Lehrer in Bamako gesagt?"

Jamalu: „Du warst in Bamako und du warst ganz allein. Dann sind andere Dogon gekommen und haben gesagt: Du mußt keine Angst haben. Uns geht es in Bamako auch gut, aber man muß Muselmane sein. Da hast du gefragt, wie du das machen sollst, und zwei Dogon haben dich zu dem großen Lehrer geführt. Und der war nett zu dir. Er hat gesagt: Das mit den Heiden ist nichts. Nur der Muselman kann leben. Er hat gesagt, er wird einen Muselman aus dir machen. Also bist du alle Tage zu ihm gegangen, und er hat dir die guten Dinge gesagt. Er hat geredet, wie Sie vor ein paar Tagen. Von den Eltern, vom Vater, von der Krankheit, als du klein warst. Und da wurdest du ganz zufrieden. Du hast keine Angst mehr gehabt, und du hast als Boy in Bamako gearbeitet."
Es wird deutlich, daß ich für Jamalu eine Ersatzfigur seines mohammedanischen Lehrers geworden bin. Als er nach Bamako kam, war er so verloren, wie er es jetzt ist, nachdem seine Frauen nicht mehr zurückkehren, und er es ablehnt, sich in die Dorfgemeinschaft einzuordnen.
Auf der Straße gehen Leute vorüber. Unter ihnen ist ein junges Mädchen von hellerer Hautfarbe. Sie führt einen Esel. Ein älterer Mann begleitet sie. Sie gehen ohne Gruß an uns vorbei, während andere mit Jamalu die Begrüßungen austauschen.
Jamalu: „Diese rote Frau wird deine Frau werden."
Ganz unerwartet erklärt Jamalu, daß das junge Mädchen, dessen hellere Hautfarbe ihn veranlaßte, sie als eine „rote" Frau zu bezeichnen, seine Frau sein würde.
Jamalu: „Du wirst dir jetzt eine neue Frau suchen."
Ich: „Das letzte Mal hatten Sie mir erklärt, daß Ihre ‚kleine Frau' aus Sadem kommen müsse, weil Sie sie zurückhaben wollen, und heute sagen Sie mir, Sie suchen sich eine neue Frau."
Jamalu: „Haben Sie die Hellhäutige nicht gesehen, die da vorbeigegangen ist? Das wird deine Frau sein."
Ich: „Sie hat Sie doch nicht einmal angeschaut. Sie haben sie nicht begrüßt und auch nicht mit ihr gesprochen."
Jamalu: „Das wäre eine Schande."

Ich: „Weiß denn das Mädchen schon, daß Sie sie heiraten wollen?"
Jamalu: „Nein, noch nicht. Du wirst zu ihrem Vater gehen und mit diesem sprechen. Dann wird dein Vater zur Familie des Mädchens gehen und alles besprechen. Du wirst ein Geschenk machen. Etwa dreitausend Franken. So macht man das bei uns."
Jamalu hat plötzlich die Idee gehabt, er könnte dieses junge Mädchen, das auf der Straße vorbeiging, heiraten. Er beschließt sofort, zu ihrem Vater zu gehen und die Heirat einzuleiten. Wenn er sagt: „So macht man das bei uns", heißt das, er wolle nichts weiteres darüber sagen. Diese ganze Geschichte entspricht einem Widerstand. Jamalu verschweigt etwas.

Jamalu wird plötzlich ganz böse: „Du sprichst mit ihrem Vater. Dein Vater geht zu ihrer Familie und die Familie sagt, sie ist einverstanden. Du machst ihr ein Geschenk, und dann kommt sie nicht, und alles Geld ist verloren. So ist es bei den Dogon. Ein schlechtes Land! Bamako ist viel besser. Da bekommt der Mann das Geld zurück."

Nach einiger Zeit beruhigt sich Jamalu wieder.

Ich: „Warum sind Sie so böse?"

Jamalu: „Weil das so ist, bei den Dogon."

Die plötzliche Aufregung Jamalus über die phantasierte Enttäuschung hängt mit etwas anderem zusammen, nämlich mit der Übertragung, die er auf mich ausgebildet hat. Er ist in Abhängigkeit geraten. Deshalb sitzt er die ganze Zeit schon so brav da und hat Angst. Jedesmal, wenn Jamalu kommt, um mit mir eine Stunde zu sprechen, erhält er nachher fünfzig Franken. Diese fünfzig Franken gelten gefühlsmäßig der nächstfolgenden Sitzung. Er erhält das Geld, damit er wiederkommt. Das letzte Mal hat er mich sitzenlassen. Jetzt hat er Angst, da er sich selbst in der Lage der Frau sieht, die nicht erscheint und das Geld nicht zurückgibt. Er hat sich ja mir gegenüber als ein Muselmane aus Bamako ausgegeben und in Bamako erhält der Mann das Geld zurück, wenn die Frau nicht kommt. Im Dogonland ist es umgekehrt. Die Angst, das Geld zurückgeben zu müssen, verschiebt er auf seine erfundenen Heiratspläne mit der hellhäutigen jungen Frau.

Ich: „Wenn man etwas haben will, kostet es gewöhnlich Geld. Schauen Sie, bei mir ist es genau gleich. Ich komme

von weither, um hier im Dogonland die Leute kennenzulernen. Ich will mit Ihnen sprechen. Wenn Sie bereit sind, eine Stunde am Tag mit mir zusammenzusitzen, um mir von sich zu erzählen, gebe ich ihnen jedesmal fünfzig Franken. Das ist für mich auch verlorenes Geld. Ich weiß nicht, was bei einer solchen Stunde herauskommt, aber jedenfalls muß ich fünfzig Franken zahlen, und die kann ich nie mehr zurückverlangen."

Damit versichere ich Jamalu, daß ich das Geld für die Stunde nicht zurückverlangen werde. Jamalu ist ganz zufrieden. Er legt sich auf den Felsen, stützt sich mit einem Ellenbogen auf und beginnt, Milhalme, die am Boden herumliegen, in kleine Stücke zu zerbrechen. Die ganze Aufregung ist verschwunden. Er ist ganz ruhig. Dann zeigt er auf das Feld, das vor uns liegt.

Jamalu: „Das alles gehört dir."

Ich: „Wieso?"

Jamalu: „Ja, wir werden dieses Feld das nächste Jahr beackern. Dieses Jahr hat es keine Ernte gegeben."

Ich: „Wen meinen Sie, wenn Sie ‚wir' sagen?"

Jamalu: „Wir alle aus Ginealemo."

Ich: „Und die Hirse, für wen wird die sein?"

Jamalu: „Alles, alles für Jamalu!"

Ich: „Warum ist das Feld, hier vor uns, Ihr eigenes Feld und Ihre Ernte, wenn doch alle am Ackerbau mitarbeiten?"

Jamalu: „Du arbeitest doch auch mit ihnen auf ihren Feldern. Die anderen kommen dir helfen, wenn du auf deinem Feld arbeitest."

Ich: „Also ist das Ihr Feld hier?"

Jamalu: „Nein, das ist doch nichts wert. Sehen Sie nicht, das ist doch keine gute Hirse. Da muß man den Boden zuerst aufhacken. Das werden wir nächstes Jahr tun."

Ich: „Ist der Boden im Besitze Ihres Vaters?"

Jamalu: „Voilà! (ganz erleichtert) Du wirst sagen, daß wir dieses Feld bebauen werden, und alle werden mithelfen. Dann hat Ginealemo ein neues Hirsefeld. Das ist sehr gut so."

Ich: „Ihr Vater hat also damit nichts zu tun?"

Jamalu: „Nein, nichts. Alles für Jamalu. Du wirst die ganze Hirse, die hier wachsen wird, mitnehmen und nach Diommo tragen, damit du nächstes Jahr dort etwas zu

essen hast mit deiner Frau. Wenn es dann in Diommo neue Hirse gibt, wirst du sie deinen Eltern bringen."

Die überraschende Wendung in unserem Gespräch wiederholt die Geschichte mit der neuen Frau, die er plötzlich heiraten wollte. „Das Feld ist schlecht, so wie es ist", bedeutet: „Meine Frau wird nicht zurückkommen." „Alle müssen mithelfen, das Feld zu bearbeiten", bedeutet, daß er allein keine Frau finden kann. Seine Familie, sein ganzes Dorf müssen ihm dabei behilflich sein. Er phantasiert, er werde die ganze Ernte für sich behalten und nach Diommo tragen. Diese Phantasie entspricht seinem Wunsch, eine Frau für sich zu gewinnen und mit ihr wegzuziehen. Dieser Wunsch scheint heute besonders stark hervorzutreten. Ich vermute, daß ihm kürzlich eine reale Enttäuschung widerfahren ist, von der er nicht spricht.

Jamalu hat sich wieder aufgerichtet und die Milhalme fallen gelassen.

Jamalu: „Alles ist in guter Ordnung. Du wirst jetzt ins Dorf gehen und den anderen bei den Zwiebeln helfen."

Ich: „Ich glaube nicht, daß alles gutgeht."

Jamalu: „Weshalb?"

Ich: „Es gibt da etwas, was Sie nicht sagen wollen."

Jamalu (lacht): „Der Weiße ist hell, wie mein muselmanischer Lehrer in Bamako. Er hat das auch gesagt."

Ich. „Sie wollen etwas nicht sagen."

Jamalu: „Nichts. Du wirst nicht Garib aus Sadem heiraten."

Ich: „Sie heißt also Garib, die Frau aus Sadem."

Jamalu: „Garib ist gestern zum großen Bruder nach Lugurukumbu gekommen. Da hat der große Bruder dich gerufen. Und du bist gekommen und gleich ist Garib weggesprungen. Sie hat nicht reden wollen mit dir. Wenn sie zu dir zurückkommen soll, wird man sie zwingen müssen. Das ist nicht gut. Dann magst du sie überhaupt nicht mehr haben. Schluß mit den Frauen. Die aus Soroli nicht, weil sie krank ist. Die aus Sadem nicht, weil sie davonspringt, wenn du mit ihr sprichst. Jetzt nimmst du eine neue Frau. Das ist ganz einfach. Die rote Frau wird deine Frau sein. Sie ist verheiratet, aber ihr Mann ist nach Bamako gegangen und wird nie wieder zurückkommen. So wirst du sie heiraten."

Ich: „Wann?"

131

Jamalu: „In den nächsten Tagen gehst du zu ihrem Vater."

Es entsteht eine Pause. Jamalu schaut angestrengt in die Ferne, so als wolle er nach etwas Ausschau halten.

Jamalu: „Amba Ibem kommt nicht."

Er weiß, daß ich ihn selbst jeweils um elf Uhr und Amba um zwölf Uhr hier erwarte.

Ich: „Es ist noch Zeit."

Jamalu: „Nein, Amba wird nicht kommen."

Ich: „Ich habe mich mit Amba verabredet. Er wird schon kommen. Sie sagen Amba werde nicht erscheinen, aber Sie meinen die rote Frau, weil Sie genau wissen, daß diese Frau Sie nicht heiraten wird."

Jamalu: „Eine Frau kommt nicht. Man muß sie holen."

Ich: „Neulich sind Sie auch nicht gekommen, und der kleine Junge mußte Sie holen."

Jamalu: „Das stimmt. Aber heute warst du da. Sie hatten elf Uhr gesagt, Jamalu hat nach der Sonne geschaut und ist gekommen."

Ich: „Es ist sehr nett von Ihnen, daß Sie heute gekommen sind."

Jamalu: „Dort kommt er. Amba Ibem kommt. (Er ist ganz erleichtert.) Noch ein paar Tage, dann sind die Masken da (mit geheimnisvollem Ausdruck). Jetzt sind sie bald fertig. Du wirst auch tanzen, aber nicht mit der großen Holzmaske, die ist zu schwer."

Ich: „Dann bleibt Ihnen ja nur die Peulfrau, die Maske mit den Kaurimuscheln und den Brüsten."

Jamalu (lacht): „Du kennst das! Ja, die Maske mit den Kaurimuscheln, den Brüsten und dem Weißen rundherum."

Ich: „Und da werden Sie tanzen, mit den anderen."

Jamalu: „Ja, so wie alle anderen."

Ich: „Und das wird Ihnen gefallen."

Jamalu: „ Ja, das auch."

Ich gebe Jamalu die fünfzig Franken für die heutige Stunde. Er zögert einen Moment, dann lacht er über das ganze Gesicht.

Jamalu: „Masken sind nichts für Muselmanen."

Jamalu hat aus dem Erscheinen oder Nichterscheinen von Amba Ibem ein magisches Spiel gemacht: Erscheint Amba, sieht er darin ein günstiges Zeichen für seine neuen Heirats-

pläne; erscheint Amba nicht, wird seiner Werbung kein Erfolg beschieden sein. Amba erscheint, die Aussichten sind also vielversprechend. Im Grunde ist Jamalu sieben Jahre in der Fremde geblieben, weil er Angst hatte, zu seinen Frauen zurückzukehren. Erst als er sicher war, daß seine Frauen weggelaufen waren, kam er zurück. Jetzt befällt ihn wieder die Angst, er könnte doch noch eine Frau gewinnen, und er flüchtet zu den Masken, wo die Frauen nicht zugelassen sind. Doch hier sind ihm die Holzmasken zu schwer. Für ihn bleibt nur die Maske der Peulfrau. Sie ist das Sinnbild der gefährlichen Frau. Die Peul spielen in der Geschichte eine große Rolle. Sie fingen die Dogon ein und verkauften sie als Sklaven. Die uralte Angst vor den Peul verbindet sich erlebnismäßig mit der im Dogonland verbreiteten Angst der Männer vor den Frauen. So wird es verständlich, weshalb unter den Masken die Peul als Frauen auftreten.

Ich errate die Zusammenhänge und nenne die Maske der Peulfrau als die, die er wahrscheinlich tragen wird. Das wirkt wie eine Deutung seiner Angst vor den Frauen. Indem ich die Peulfrau benenne, führe ich ihm vor Augen, wie er auf seiner Flucht zu den Masken wieder auf das stößt, was er vermeiden wollte. „Du kennst das", sagt er verwundert und lacht dazu, so als wäre alles mit den Frauen gar nicht mehr so beängstigend. Er identifiziert sich mit mir und folgt bereitwillig meiner Aufforderung, das Maskentreiben lustig zu finden und seine Freude daran zu zeigen. Es ist ja offensichtlich, daß Jamalu vor der Notwendigkeit, seine Dogonprobleme (die Beziehung zur Frau) zu bewältigen, zum Islam geflohen ist, der ihm erlaubt, sich abzusondern. Daß ihm dabei nicht wohl ist, ist ebenso offensichtlich. Er fühlt genau, daß nicht die Dogon ihm nicht genügen, sondern daß er den Dogon nicht genügt.

Die Geste mit den fünfzig Franken ist nicht nur ein Anreiz wiederzukommen. Sie bringt auch die Verpflichtung, einen analytischen Weg zu gehen. Er hat die Rolle seines muselmanischen

Lehrers, der ihm einst geholfen hat, auf mich übertragen und erwartet, daß ich ihm helfe, seine aktuellen Konflikte zu lösen. Wenn er zum Schluß sagt: „Masken sind nichts für Muselmanen“, gibt er damit auch sein Einverständnis, die begonnene analytische Arbeit fortzusetzen.

133

4. März

In der Folge war ich einige Tage krank. Meine Frau fuhr nach Ginealemo, um die Sitzungen abzusagen. Jamalu wartete unterm Baum. Er erschrak über die Mitteilung. Dann begann er mit meiner Frau ein Gespräch, in dem er ihr erklärte, daß die schwarze Haut besser sei als die weiße. Die Sonne könne ihr nichts anhaben. Weiter erzählte er ihr, daß er Angst habe vor den Masken. Er betonte, daß er Muselmane sei.

Der Schreck Jamalus beinhaltet seine Furcht, die Alten im Dorf hätten einen Zauber gegen mich angewendet. Dann erscheint die weiße Frau an meiner Stelle. Die Angst taucht wieder auf. Er bannt sie mit den Gedanken an die schwarze Haut und flüchtet vor den Masken in seine Überzeugung, Muselmane zu sein.

6. März

Jamalu ist nicht da. Es ist auffallend einsam. Man sieht keine Kinder und keine Frauen, weder auf der Straße noch auf den Feldern. Von Zeit zu Zeit hört man ein tiefes Brummen aus den Felsen und vereinzelte laute Schreie. Es ist die Zeit der Maskentänze in Ginealemo. Das Brummen wird von einer Drehschleuder hervorgerufen. Die hohen Schreie kommen von den Masken. Diese Laute sind weithin hörbar und sollen anzeigen, daß die Masken in der Nähe sind. Alle Frauen und Kinder müssen sich entfernen. Das Fest der Masken ist ein Fest der Männer.

Ich warte über eine halbe Stunde. Jetzt kommen Leute den Berg herunter. Es ist Jamalu, gefolgt von zwei Greisen und einem älteren Dogon mit einem weißen, spärlichen Bart. Sie setzen sich spuckend neben mich. Jamalu ist glücklich und aufgelockert. Alle erkundigen sich nach meinem Gesundheitszustand.

Jamalu: „Böse Krankheit, wenn man anschwillt. Nicht immer ganz schlecht, nicht immer sterben. Man kann auch manchmal gesund werden.“

Jetzt mischen sich die Greise in das Gespräch. Es sind ehemalige Soldaten. Einst sprachen sie etwas Französisch, nun haben sie alles vergessen.

Jamalu: „Amba Ibem kommt nicht. Er hat mir gestern gesagt, daß er zum Fest nach Lugurukumbo geht.“

Ich: „Er hat mir aber gesagt, daß er kommen werde.“ Einer der Greise ergreift das Wort, macht einige tänzelnde

134

Schritte und setzt eine stolze Miene auf. Mir bleibt alles schleierhaft. Dann geht er plötzlich weg. Eiligen Schrittes läuft er in der Richtung von Lugurukumbo. Später erfahre ich, daß er der Großvater von Amba Ibem ist und seinen Enkel für mich holen ging. Gewöhnlich hält es schwer, die Zuschauer loszuwerden. Heute entfernen sich alle erstaunlich rasch, und ich bleibe mit Jamalu allein. Völlig unvermittelt beginnt er etwas zu erzählen, was ich nicht verstehe.

Jamalu: „Du hast zum Beispiel ein schönes Auto. Du steigst ein, du lernst fahren und du bist Traktorchauffeur. Du bist zufrieden, lange Zeit. Du verdienst Geld, und alles geht gut. Und da kommt eines Tages ein Dogon und fragt nach Arbeit. Jeden Tag kommt er wieder. Und da siehst du plötzlich, wie er ihm ins Gesicht schlägt. Du denkst dir, er braucht ja nur zwei Traktoren zu nehmen, einen für dich und einen für den Dogon, der Arbeit sucht. Das denkst du und du gehst davon."

Ich: „Was ist mit den zwei Autos und mit dem, der den anderen geschlagen hat? Ich verstehe nicht, was Sie meinen."

Jamalu (ganz enttäuscht): „Du hast ein Auto."

Ich (zeige auf meinen Wagen): „Ja, ich habe ein Auto."

Jamalu (schüttelt den Kopf): „Nein, du! Du in Bamako hast ein Auto."

Jetzt verstehe ich, daß er sich mit dem „du" natürlich wieder selbst meint.

Ich: „Sie hatten ein Auto in Bamako, haben fahren gelernt und den Traktor selbst geführt."

Jamalu: „Jawohl!" (Er ist ganz glücklich, daß ich ihn endlich verstanden habe.)

Ich: „Und dann?"

Jamalu: „Ein Dogon kam nach Arbeit fragen. Alle Tage."

Ich: „Sie hatten also Arbeit als Traktorführer in Bamako, und es ging Ihnen gut, und Sie verdienten Geld. Dann kam ein anderer Dogon, der keine Arbeit hatte."

Jamalu: „Er hat alle Tage nachgefragt, und der Deutsche hat ihm nein gesagt."

Ich: „Was für ein Deutscher?"

Jamalu: „Ein Patron natürlich. Es war ein Deutscher (jetzt regt er sich auf). Der sagte immer nein. Der Dogon verlangte, er solle zwei Traktoren laufen lassen, dann habe auch er Arbeit. Da schlägt ihm der Deutsche ins Gesicht. Da denkst du, vielleicht schlägt er dich auch. Dein Vater

135

war schon Gefangener in Deutschland. Deutschland schlimmes Land. Geh lieber weg."

Jamalu ist so aufgeregt und wütend, als stünde er jetzt vor dem Deutschen, der den arbeitssuchenden Dogon geschlagen hat. Mit erhobener Hand fuchtelt er vor meinem Gesicht und

sagt: „Schlechter Patron, sehr schlecht." Ich fühle mich sehr betroffen, ohne recht zu verstehen, weshalb.

Ich: „Sie erzählen mir die Geschichte so, als wäre ich der Patron, der dem Dogon ins Gesicht geschlagen hat."

Jamalu (lacht): „Sie meinen das, weil vom Auto gesprochen wurde. Sie haben ja gar keinen Traktor, Sie haben einen kleinen Lastwagen."

Man hört wieder das Brummen und die hohen Schreie der Masken. Jamalu macht mich darauf aufmerksam. Er ist entspannt und fröhlich. Er lacht über das ganze Gesicht.

Jamalu: „Jetzt kommen die Masken."

Von weitem sieht man eine rote Maske.

Jamalu: „Jetzt kommt er hierher" (er ist ganz aufgeregt).

Die Maske kommt zu uns, stößt kleine Schreie aus und macht einen metallischen Lärm mit der Hand. Der Maskenmann ist etwas müde. Er hebt die Maske leicht nach hinten ab. Ein jugendliches Negergesicht schaut heraus. Ich gebe ihm ein Eucalyptusbonbon. Dann geht er weiter zum Dorf hinauf.

Jamalu: „Gib mir auch ein grünes Bonbon."

Es ist das erste Mal, daß Jamalu von mir etwas verlangt. Er will dasselbe Bonbon, das ich dem Maskenmann gegeben habe. Jamalu ist ganz ergriffen vom Maskentreiben.

Jamalu: „In ein paar Stunden wirst du dabei sein mit einer Kaurimuschelmaske, alles mit rot und mit Metallstreifen und du wirst tanzen. Hören Sie, wie sie es schon treiben hinter dem Felsen? Alle Frauen sind verschwunden, auch die Kinder. Die Masken sind nur für die Männer da. Haben Sie gesehen, der Maskenmann ist zu uns gekommen, weil wir Männer sind. Wären wir Frauen, würde die Maske nicht kommen."

Jamalu ist glücklich und fühlt sich viel sicherer. Seine Männlichkeit wird jetzt in der Gruppe der Masken bestätigt. In einem solchen Moment ist Jamalus Zugehörigkeit zum Islam wie ausgelöscht.

Jamalu: „Deiner Mutter geht es gut. Sie ist ganz geheilt, sie ist wieder auf. Alle Leute im Dorf loben den Weißen, mit

dem du befreundest bist, und der geholfen hat, die Mutter gesund zu machen."

Jamalu schaut wieder auf die Felder, die vor uns liegen. Nach einiger Zeit steht er auf. Die Zeit ist abgelaufen.

Jamalu: „Wenn die Regenzeit gekommen ist, werden wir diese Felder bestellen. Wenn Sie dann noch da sind, arbeiten alle auf den Feldern, und Sie werden niemanden mehr finden."

Es wurde schon früher einmal deutlich, daß Jamalus Angst vor den Frauen mit der Angst vor den alten (heidnischen) Vätern von Ginealemo innig verknüpft ist. Die Deutung seiner Angst vor den Frauen (2. März) führte zu einer Wandlung seiner Einstellung zu den alten, bisher bedrohlich erschienenen Männern von Ginealemo.

Am 6. März begleiten ihn drei fröhliche Greise den Hügel hinab zu mir. Jamalu scheint mit den alten Männern vom Dorf ausgesöhnt zu sein. Im Kontakt mit mir nimmt er sein früheres magisches Spiel, mit dem Erscheinen oder Nichterscheinen von Amba Ibem, wieder auf. Einer der Greise, der Großvater von Amba Ibem, ruft daraufhin seinen Enkel. Er gibt damit das Einverständnis der Dorfväter für die Besprechungen, die ich mit den Jungen abhalte. Wenn man sich erinnert, daß für Jamalu das Erscheinen oder Nichterscheinen Amba Ibems ein magisches Zeichen für die Erfüllung oder Nichterfüllung seiner Heiratspläne bedeutet hatte, könnte er aus dem Verhalten der Dorfväter schließen, daß sie bereit sind, seine Heiratspläne zu unterstützen. Jamalus Stellung als Mann inmitten der Dorfgemeinschaft ist gefestigter. Das Gespräch über den deutschen Patron zeigt aber deutlich, wie ambivalent seine Gefühle den Männern gegenüber noch sind. Er lehnt sich jetzt gegen den fremden deutschen Patron auf und nicht mehr gegen die Dogon seines Dorfes. Mit der Erinnerung an den Deutschen verschiebt sich die Motivierung seiner Ängste und seiner Aggressionen auf meine Person. Jamalu sagte bisher immer „Dogonland, schlechtes Land“, und sprach davon, wie er fortgegangen war. Jetzt sagt er „Deutschland, schlimmes Land, geh lieber weg“. Er meint mich damit und drückt aus, wie sehr ihn meine Anwesenheit stört, was auch daraus ersichtlich ist, daß er zum Schluß phantasiert, wie ich zur Regenzeit niemanden mehr vorfinden werde. Es ist aber nicht zu übersehen, daß

Jamalu in der drohenden Haltung mir gegenüber gleichzeitig auch selbst zur Figur des deutschen Patrons wird.

Er ist mit den Dorfvätern in Einklang und holt zum Schlage gegen mich aus. Ich bin der Fremde, wie Jamalu einst in Bamako der Fremde war. Die ambivalente Gefühlseinstellung Jamalus liegt darin, daß ich ihm sowohl bedrohlich als auch bedroht erscheine, so wie er sich selbst in seiner neugewonnenen Stellung als Dogonmann bedrohlich vorkommt und sich doch gleichzeitig in dieser Rolle noch immer bedroht fühlt. Seine Erregung drückt die Angst vor der weiteren Entwicklung in seinem Leben und vor dem weiteren Verlauf der Analyse aus. Er nimmt Zuflucht zu der Gruppe der Masken, in welcher die Stellung des Mannes von den ambivalenten Gefühlen befreit ist.

8. März

Unter dem Baum sitzen einige junge Leute. Hauptperson ist ein Dogon, der tags zuvor von der Elfenbeinküste heimgekehrt ist. Er steht da mit seinem Fahrrad, trägt schwarze Lackschuhe italienischen Stils, einen gutgeschnittenen dunklen Anzug und eine grobkarierte farbige Mütze; dazu viel Schmuck und eine glitzernde Uhr. Er wird von allen bewundert. Als ich ankomme, bietet mir der Heimkehrer mit stolzer Selbstverständlichkeit eine englische Zigarette an. Dann setzen wir uns, umringt von den jungen Leuten aus beiden Dörfern.

Jamalu ist noch nicht da. Ich erfahre, daß der Heimkehrer aus Lugurukumbo stammt. Er war drei Jahre in Abidjan, wo er ordentlich Französisch lesen, schreiben und sprechen lernte. Kurz vor seiner Heimkehr hatte er das Fahrrad gekauft und sich neu eingekleidet. Bis auf einen kleinen Rest hat er alle seine Ersparnisse ausgegeben. Er ist nun zu seinen Eltern zurückgekehrt und wird bald heiraten.

Alle wissen, daß ich auf Jamalu warte. Einer geht ihn holen.

Jamalu: „Du hast Holz getragen den ganzen Morgen. Du mußt viel Holz tragen, aber der Knabe ist gekommen, dich rufen."

Ich: „Wir hatten doch heute auf elf Uhr abgemacht."

Jamalu: „Du mußt eben Holz tragen – sehr viel und sehr schwer."

Jamalu beteiligt sich jetzt an der Gruppe und interessiert sich

für den Mann von der Elfenbeinküste mit dem Fahrrad. Sie erzählen einander von ihren Erfahrungen in der Fremde. Jamalu fragt nun den Mann mit dem Fahrrad, wie er heiße. Alle lachen.

„Sie kennen ihn doch", sage ich, „er lebte in Lugurukumbo."

Jamalu: „Natürlich. Wir sind zusammengewesen, als wir klein waren."

Ich: „Warum fragen Sie nach seinem Namen?"

Jamalu: „Du fragst doch nach seinem mohammedanischen Namen."

Ich: „Haben Sie denn auch einen mohammedanischen Namen?"

Jamalu: „Jeder, der in der Fremde war, hat einen mohammedanischen Namen. Jamalu heißt Suliman (dann zeigt er auf den anderen) und er heißt Ibrahim."

Ich: „War denn Ibrahim auch in der Fremde?"

Jamalu: „Nein, aber er wollte auch einen mohammedanischen Namen haben, und so nannten wir ihn Ibrahim. Das sind Namen, die wir uns selbst geben – einfach so. Wenn wir zusammen sind und es lustig haben, nennen wir uns gelegentlich mit diesen Namen."

Wieder lachen alle.

Der Heimkehrer mit dem Fahrrad verabschiedet sich. Er sagt, er habe noch viele Besuche zu machen. Die Kameraden begleiten ihn. Ich bleibe mit Jamalu allein.

Jamalu: „Alle sagen wieder, Sie sind ein Spion und fragen die Leute aus, um Politik damit zu machen."

Ich: „Wer meint das und wer hat das gesagt?"

Jamalu (etwas unsicher und ausweichend): „Die Leute."

Ich: „Hat jemand im Dorf derartiges gesagt?"

Jamalu: „Nein, aber gedacht. Jamalu hat ihnen gesagt: Nein, er ist ein guter Freund, ein Ausländer, kein Franzose."

Ich: „Die Leute im Dorf sind vielleicht Ihnen gegenüber mißtrauisch, weil sie sich fragen, was Jamalu dem Weißen wohl alles erzählt."

Jamalu (lacht etwas verlegen): „Nein, das ist nicht so."

Ich: „Weshalb wissen Sie denn das so sicher?"

Jamalu: „Du kennst doch den Weißen. Sie kommen und sprechen ein wenig. Dann geben Sie ein Geschenk."

139

Er spricht wieder über die Masken und über das Fest, das die ganze Nacht gedauert hat. Er hat eine Maske getragen und mitgetanzt.

Jetzt kommt ein älterer Mann und setzt sich zu uns. Er kann nicht Französisch. Er fragt Jamalu über mich aus. Jamalu erzählt ihm, was er weiß.

Jamalu: „Der Mann sagt, Sie seien für politische Zwecke hier und von einer Regierung geschickt" (dabei schaut er mich herausfordernd an).

Der ältere Mann sieht aber nicht mißtrauisch aus. Er ist nur neugierig.

Jamalu: „Er fragt, woher Sie kommen. Die Leute können sich gar nicht vorstellen, daß ein Weißer kein Franzose ist (er lacht überlegen). Du hast das schon verstanden. Aber woher kommen Sie eigentlich?"

Ich: „Aus der Schweiz."

Jamalu spricht wieder zum alten Mann. Beide haben keine Ahnung, wo die Schweiz liegt. Jamalu tut nur so, als ob er es genau wüßte und erklärt dem alten Mann etwas in der Sprache der Dogon, aus dem ich Washington heraushöre.

Ich: „Nein, nicht aus Amerika. Ich habe mit Amerika nichts zu tun."

Jamalu (staunt einen Moment): „Nicht Amerika?"

Ich: „Nein." (Ich streiche den sandigen Boden glatt und verteile drei Steinchen auf die so entstandene Fläche, um die geographischen Verhältnisse zu versinnbildlichen.) „Hier ist Afrika und das Dogonland, hier ist die Schweiz und dort drüben ist Amerika."
Jamalu erklärt dem Alten, was ich sagte.
Jamalu: „Der Alte fragt, ob er nicht mit Ihnen arbeiten kann."
Ich: „Ich bin allein und arbeite selber für niemanden."
Jamalu: „Bei welcher Organisation sind Sie denn angestellt?"
Ich: „Ich bin bei keiner Organisation angestellt. Ich bin ganz allein mit meinen Freunden hierhergekommen. Ich bin Arzt in meinem Land und verdiene so meinen Lebensunterhalt. Ich habe keine Stelle, und keine Organisation sorgt für mich. Ich muß selber sehen, wie ich Geld verdiene und wie ich leben kann."
Jamalu (hört sehr aufmerksam zu): „Das ist ein gutes Land,

sehr gut. Da gibt es Häuser mit siebzig Stockwerken wie in New York."
Ich: „Nein, in meinem Land gibt es das nicht."
Der alte Mann steht auf und verabschiedet sich.
Jamalu: „Warum ist das anders in Ihrem Land? Gibt es dort keine Häuser mit siebzig Stockwerken, Häuser, die fest sind und die nicht zusammenfallen, wenn es regnet, und Straßen, auf denen Autos fahren?"
Ich: „Es gibt feste Häuser, die nicht zusammenfallen, wenn es regnet und Straßen, wie in Bamako, und viele Automobile. Die Häuser müssen in unserem Land stabil sein, weil es oft regnet und weil es im Winter kalt ist. Dann muß man auch heizen."
Jamalu hört mir gespannt zu. Er will noch mehr wissen von den Bedingungen, unter welchen ich lebe, und von den Verhältnissen, aus denen ich komme. Er versteht nicht, daß Europa kein Paradies ist. Er glaubt, man lebe dort wie in Ginealemo, nur daß in der Nähe europäische Großstädte stehen.
Jamalu: „Die Weißen haben immer Geld."
Ich: „Jedermann bei uns muß genügend Geld verdienen, um leben zu können."
Jamalu: „Wir verdienen auch Geld mit den Zwiebeln. Mit dem Geld können wir uns kaufen, was uns Freude macht. Die Weißen verdienen sehr viel Geld. Viel mehr als wir."
Ich: „Sie pflanzen die Hirse selbst an und haben immer genug zu essen, auch ohne Geld. Die Weißen in ihren Städten müssen Geld verdienen, damit sie das Essen kaufen können und nicht verhungern."
Jamalu: „Haben Sie keine Felder wie wir in Ihrem Land?"

Ich: „Nur die Bauern haben bei uns Felder. Die meisten Leute in der Stadt haben keine Felder und können nichts anpflanzen. Sie müssen alles kaufen."
Jamalu wird ruhiger. Er hat die Spannkraft verloren, die ihn so aufmerksam zuhören ließ. Ich erkläre ihm weiter, wie die Lebensbedingungen der Weißen in Europa im einzelnen sind. Ich sage ihm, daß man für ein Zimmer Miete bezahlen muß, und daß auch die Heizung etwas kostet, die notwendig ist, wenn man nicht frieren will.
Jamalu: „Also zahlen Sie für alles, sogar fürs Schlafen. Sie bezahlen, wenn Sie in Ihr eigenes Haus gehen wollen."

141

Ich: „Viele Leute haben kein eigenes Haus. Sie haben nicht genug Geld, um sich eins zu kaufen oder selbst zu bauen. Dann bezahlen sie dem Besitzer Geld, um darin zu wohnen."
Jamalu: „Und wenn Sie Hirse haben wollen, zahlen Sie auch?" (Er spricht ganz leise und beginnt zu gähnen.)
Ich fahre fort, Jamalu zu erklären, daß man in Europa für alles, was man braucht und was einem Freude bereitet, Geld zahlen muß. Aber Jamalu ist eingeschlafen.

Durch Jamalus lange Abwesenheit und Entfremdung ist seine Stellung innerhalb der Gesellschaft seines Dorfes erschüttert. Jetzt, da seine Illusionen über die bewunderten Lebensbedingungen der Fremden verfallen, neigt er dazu, die bereits wieder angebahnte Einordnung in die Gruppe der Dogon ganz zu vollziehen. Er gerät mit einer Tendenz in Konflikt, die ihm diese Einordnung erschwert. Es ist die gleiche Tendenz, die ihn vor Jahren in die Fremde trieb, ihn zum Islam drängte und seine Identität als Dogon in Frage stellte. Jamalus Konflikt hängt auch mit der Übertragung in der Analyse zusammen. Zu Beginn des heutigen Gesprächs ist seine Beziehung zu mir noch immer von den feindseligen Gefühlen bestimmt, die mit der Erinnerung an den fremden deutschen Patron verknüpft sind. Er versucht, in mir einen Spion zu sehen und will den hinzutretenden Mann benützen, um seine negative Einstellung zu mir zu verstärken.
Wir sind gewohnt, eine solche Abwehrhaltung als Widerstand aufzufassen, der gegen einen unbewußten Wunsch aufgerichtet wird, und finden die Bestätigung für diese Annahme in den Inhalten der Phantasien, die eine solche Abwehrhaltung begleiten. Der unbewußte Wunsch betrifft die Strebung, wieder sein zu können, was er wirklich ist, nämlich ein Dogon, wie alle andern, was ihm vorderhand noch Angst bereitet. In seinen Phantasien erfährt dieser Wunsch eine Abwandlung, indem Jamalu die für ihn unerreichbaren Lebensbedingungen der Fremden idealisiert. Er möchte seine Illusionen durch die Erfahrungen mit mir stützen, denn solches Tagträumen sichert ihn in seinem Widerstand gegen die Dogongruppe, in der er lebt. Mit seinen

Ausführungen über das Leben in Europa erfahren seine Phantasien eine Enttäuschung. Der nicht zugelassene

142

Wunsch, wieder ganz Dogon zu sein, tritt nahe ans Bewußtsein. Dagegen wehrt sich Jamalu. Er hat Angst vor seiner männlichen Rolle, die er als Dogon der Frau gegenüber einnehmen müßte. Es entsteht eine unlösbare Konfliktsituation aus zwei sich widerstreitenden Tendenzen. Einerseits neigt er dazu, die Bewunderung für alles Fremde fallenzulassen, um das Selbstgefühl eines Dogon wiederzuerlangen, andererseits möchte er die Vorstellungen beibehalten, die ihn an die idealisierten fremden Vorbilder binden. Er entzieht sich einer Auseinandersetzung und schläft ein. Ich setze meine Darstellung des Lebens der Weißen noch eine Zeitlang fort, um mich davon zu überzeugen, daß Jamalu wirklich schläft. Dann schweige ich.

Jamalu erwacht sofort. Halb schlafend sagt er: „Gutes Land."

Ich: „Finden Sie das wirklich?"

Jamalu: „Nein, das ist ein schweres Leben. (Jetzt ist er wieder ganz wach und zeigt auf die Felder und den Felsen, wo Ginealemo liegt.) Das hier ist gutes Land. Hier kann man leben. Im Dogonland leben wir glücklich. Wir haben unsere Felder und alles, was wir zum Leben brauchen. (Er klopft sich auf die Brust.) Schauen Sie mich an. Da kann ich sieben Jahre weggehen und wenn ich in mein Dorf zurückkehre, finde ich mein Haus vor, meine Eltern und alle Freunde, wie immer. Nichts hat sich verändert."

Ich: „Sie sind wohl müde vom Holztragen und von der Festnacht, daß Sie vorhin eingeschlafen sind."

Jamalu: „Ja, ein bißchen. (Er überlegt einen Moment.) Warum sagen Sie: eingeschlafen?"

Ich: „Sie sind doch soeben eingeschlafen."

Jamalu: „Nein. Ich bin nicht eingeschlafen."

Ich: „Es ist nicht immer so gut in der Fremde, wie man denkt."

Jamalu: „Ja, zu Hause ist es besser."

Jamalu ist sehr verändert. Er will zwar nichts davon wissen, auf welche Art er sich dem Konflikt entzogen hat, aber er hat ihn offenbar überwunden. Der Kontrast zu seiner früheren Haltung („Dogonland, schlechtes Land") ist auffallend. Mit einem Schlag ist ihm sein eigenes Land lieb und teuer geworden, und er ist von Stolz und einem solchen Selbst-

143

gefühl erfüllt, daß er zu erstenmal „ich" sagt. Er spricht jetzt als Dogonmann zu mir.

Vergleicht man diese überraschende Wandlung Jamalus mit dem Verlauf der Analyse eines Patienten bei uns, scheint es, daß Jamalu einerseits im Stande ist, rascher eine Lösung für seine Konflikte zu finden, andererseits auch dazu gezwungen ist, weil er eine geringere Fähigkeit hat, einen Konflikt mit sich herumzutragen. Unsere europäischen Patienten müssen im allgemeinen nicht so plötzliche Lösungen treffen, weil sie eine Verstimmung besser ertragen.
Jamalu zeigt die auffallende Eigenschaft, eine Verstimmung nicht ertragen zu können. Die Zerstörung seiner idealisierten Vorstellungen über das Leben der Weißen bringt ihn in Bedrängnis, weil er nichts mehr hat, woran er sich halten kann. Diese Bedrängnis bewirkt das Einschlafen. Beim Erwachen hat er den Inhalt seiner Ideale bereits ausgetauscht („Dogonland, gutes Land"), wobei weder eine Verdrängung vertieft, noch aufgehoben wurde. Die eine Vorstellung wurde durch eine andere ersetzt. Der Konflikt scheint gelöst zu sein.

10. März

Zur nächsten Sitzung kommt Jamalu eine Stunde zu spät. Er erzählt mir, daß er eine wichtige Besorgung für seinen Vater zu erledigen hatte: Ein Hahn mußte gefunden werden, den der Vater opfern wollte. Außerdem ist er damit beschäftigt, Hirsebier für ein bevorstehendes Fest zu bereiten. Auf meine Frage, ob er selbst vom Hirsebier trinken werde, antwortet er, als wäre es selbstverständlich: „Jawohl".
Es bekümmert ihn keineswegs, daß die anberaumte Zeit für unsere Besprechung bereits abgelaufen ist. Er hat eine Verabredung mit einem Kameraden getroffen, der ihn schon erwartet. Welchen Kameraden? Welche Art von Verabredung? Jamalu gibt vage Auskünfte mit dem Gesichtsausdruck eines wichtigen Mannes, der sich nicht in die Karten schauen läßt.
Ich schlage ihm vor, eine Stunde später wiederzukommen. Er sagt zu. Aber er kommt nicht.

12. März

Jamalu läßt wieder auf sich warten. Auch heute kommt er eine Stunde zu spät. Kinder sammeln sich um uns an. Jedes trägt eine zusammengeknüpfte Schnur um den Hals. Schnurspiele sind im Dogonland verbreitet und beliebt. Viele Kinder erreichen darin eine große Fingerfertigkeit. Sie führen uns vor, was sie können, ziehen die Schnur durch die Finger und bilden Figuren, die meistens eine Falle darstellen. Ich muß dann einen: Finger oder die ganze Hand in eine bestimmte Schlinge stecken und werde so gefangen. Jedes Mal entsteht ein großes Gelächter unter den Kindern, wenn es einem unter ihnen gelingt, mich zu fangen.
Jamalu kommt mit finsterer Miene.

Jamalu: „Du hast gewußt, daß du kommen solltest und daß der Weiße auf dich wartet. Ein Junge hat dir gesagt, daß der Weiße da ist. Das ist schon eine ganze Weile her. Aber heute gibt es wegen der Zubereitung des Biers viel Arbeit, und du hast dem Jungen gesagt: Der Weiße soll ruhig warten."

Ich zeige Jamalu, was ich inzwischen von den Kindern gelernt habe. Er schaut zu und lacht mich aus, weil ich einen Fehler gemacht habe. Jetzt beginnt er mit den Schnüren zu spielen. Er macht denselben Fehler wie ich. Dann führt er eine Reihe anderer Schnurspiele vor, die ich noch nicht kenne, und fordert mich auf, es ihm nachzumachen, doch es gelingt mir nicht. Darüber freut sich Jamalu ganz unbändig.

Ich: „Warum sagten Sie mir letztes Mal nicht, mit wem Sie in Lugurukumbo sprechen wollten?"

Jamalu: „Du hast nicht gesagt, du gehst mit jemandem reden, du hast gesagt, du wolltest Hirsebier trinken."

Ich: „Sie haben aber gesagt, Sie gehen mit jemandem sprechen. Weiter wollten Sie nichts sagen."

Jamalu: „Du hast einen Freund getroffen. Er ist verheiratet und hat ein Kind."

Ich: „Was haben Sie mit ihm gesprochen?"

Jamalu (lacht etwas verlegen): „Ach, nur so."

Ich: „Sie denken, daß ich indiskret bin."

Jamalu: „Nein, ich denke nichts."

Es entsteht eine Pause. Jamalu spielt wieder mit Strohhalmen und zerbricht sie in kleine Stücke.

Jamalu: „Du kommst her, um mit dem Weißen zu spre-

chen, und dann denkst du dir, du gehst jetzt nach Lugurukumbo, um mit einem Freund zu reden."

Ich: „Sie sind nach Lugurukumbo gegangen, um mit einem Freund zu sprechen, weil das lustiger ist."

Jamalu überhört, was ich sage. Er gähnt, schaut weg und verfolgt etwas in der Ferne.

Jamalu: „Da kommt der Verrückte von Lugurukumbo."

Ich: „Der Verrückte?"

Jamalu: „Ja, er kann nicht sprechen."

Ein etwa dreißigjähriger Dogon kommt auf uns zu. Er ist stumm, doch versteht er, was man ihm sagt. Er setzt sich hin, begrüßt uns liebenswürdig, steht dann wieder auf und geht weiter.

Jamalu: „Als Kind war er schon krank im Kopf. Er war tagelang bewußtlos. Von da an sprach er nie mehr. Er ist verrückt, weil er Sachen macht, die man nicht versteht. – Er hat keine Frau gefunden. – Er lebt mit seinem Onkel."

Ich: „Was war denn letztes Mal, als Sie weggegangen sind?"

Jamalu: „Du hast deinen Freund besucht, der dir vor einem Jahr fünfhundert Franken geliehen hat. Jetzt bist du hingegangen, um ihm das Geld zurückzugeben."

Es ist auffallend, daß Jamalu erst von sich zu sprechen beginnt, nachdem der stumme Verrückte erschienen ist.

Ich: „Warum gerade an diesem Tag?"

Jamalu: „Er hat jetzt ein Kind bekommen, und seine Frau muß einen Monat lang täglich Fleisch essen. Das kostet Geld."

Ich: „Hat Ihr Freund das Geld von Ihnen zurückverlangt?"

Jamalu: „Du hast jetzt Geld."

Ich: „Woher?"

Jamalu: „Sie geben dir Geld, und du hast Zwiebeln verkauft."

Ich: „Weiß Ihr Freund, daß Sie jedes Mal fünfzig Franken bekommen, wenn Sie mit mir sprechen?"

Jamalu: „Alle wissen das:"

Ich: „Haben Sie die ganze Schuld zurückbezahlt?"

Jamalu: „ Ja, es ist gut so. Wenn man Kredit bekommen hat, muß man das Geld so schnell wie möglich zurückbezahlen. Wenn man nicht bezahlt, wird der Name schlechtgemacht."

Ich: „Warum wollten Sie vorgestern nichts davon sagen?"

Jamalu: „Man soll nie von einem Kredit sprechen, solange man ihn nicht zurückbezahlt hat."

Ich: „Spricht der andere, der das Geld gegeben hat, auch nicht davon?"

Jamalu: „Nie."

Ich: „Wenn aber die Schuld zurückbezahlt ist, kann man davon sprechen."

Jamalu: „Voilà!"

Ich: „Deshalb können Sie es mir jetzt sagen."

Jamalu: „Voilà! Wenn ein Muselmane dir Geld gibt, mußt du immer mehr zurückgeben, als du bekommen hast."

Ich: „Das sind die Zinsen."

Jamalu: „Bei den Dogon gibt es keine Zinsen. Der Kredit ist immer eine Angelegenheit zwischen zwei Freunden."

Ich: „Wenn aber einer Geld ausleiht, um damit Geschäfte zu machen, teilt er dann nicht den Gewinn mit dem, der ihm das Geld gegeben hat?"

Jamalu: „Nein, nie. Aber man muß das Geld zurückbezahlen, bevor man stirbt, sonst wird der Familienname schlechtgemacht."

Ich: „Dann muß die Familie die Schuld bezahlen."

Jamalu: „Die Familie weiß nichts von der Schuld."

Ich: „Der, der das Geld gegeben hat, kann zur Familie gehen und es verlangen."

Jamalu: „Nein, man darf nicht über einen Kredit sprechen, aber der Geldgeber geht herum und sagt über die Familie alles Schlechte, was er von ihr vernimmt. Niemand weiß, daß der Gestorbene einen Kredit hatte, und niemand wird darüber sprechen. Es ist schlimm, zu sterben, bevor die Schuld beglichen ist."

Ich: „Haben Sie noch mehr Schulden?"

Jamalu: „Darüber spricht man nicht. – Morgen wird der große Bruder in Lugurukumbo deine zweite Frau zwingen, nach Ginealemo zu kommen, wo du das Bier und die Hirsemehlsuppe bereitet hast. Die kleine Frau wird davon essen und trinken."

Jamalu ging im Auftrag seines Vaters einen Opferhahn kaufen und ließ mich sitzen. Er hat die Dogonrolle übernommen und zieht es vor, mit einem seiner Landsleute zu sprechen. Durch Bezahlen realer Geldschulden versucht er einem inneren

Gewissenskonflikt zu entgehen, der sich aus unseren Gesprächen ergeben haben muß. Es ist noch nicht zu erkennen, weshalb Jamalu Schuldgefühle entwickelt hat. Sein Verhalten zeigt aber, daß er erleichtert wäre, wenn ihm die Auseinandersetzung mit mir erspart bliebe. Wenn er zum Schluß prahlerisch äußert, seine kleine Frau werde zu ihm kommen und essen und trinken, versucht er seine Ängste vor mir zu verleugnen. Im Grunde fürchtet er sich vor dem bevorstehenden Besuch und wäre erleichtert, wenn ihm auch diese Auseinandersetzung erspart bliebe.

14. März

Jamalu erscheint heute mit wenig Verspätung. Er ist fröhlich und auffallend offen.

Jamalu: „Die Frau ist gestern nicht zum Fest gekommen."

Ich: „Sie haben mir kürzlich gesagt, Sie verzichten auf Ihre zweite Frau. Sie wollen doch nicht eine erzwungene Heirat. Die Frau will nicht zu Ihnen kommen."

Jamalu: „Nein, das hast du nie gesagt. Du mußt die Frau zwingen, zu dir zu kommen."

Ich: „Erinnern Sie sich doch: Kürzlich waren Sie beim großen Bruder in Lugurukumbo und haben dort Ihre Frau getroffen. Sie wollte aber nicht mit Ihnen reden und sprang davon. Darauf haben Sie auf Ihre Frau verzichtet und wollten das rote Mädchen heiraten, das hier auf der Straße vorbeigegangen ist."

Jamalu (schüttelt den Kopf): „Du hast doch dem Weißen gesagt, daß das schlechte Gerede bei den Dogon krank machen kann. Im Dorf der Frau gibt es ein schlechtes Gerede. Man wird die Frau

zwingen, zu dir zurückzukommen. So wird das Gerede aufhören. Du willst nicht krank werden. Du warst immer ganz gesund, nie warst du krank."

Ich: „Sie hatten mir doch erklärt, daß Sie als Kind lange Zeit krank gewesen sind, während Ihr Vater im Krieg war."

Jamalu: „Du bist einen einzigen Monat krank gewesen, als du klein warst. Aber nachher, immer, die ganze Zeit warst du gesund. Nur als du nach Bamako gegangen bist, ist die große Krankheit gekommen. Du hast viele Pickeln auf dem ganzen Körper gehabt. Dein muselmanischer Lehrer ist mit dir zum Doktor gegangen. Der hat Spritzen gemacht.

148

Du bist wieder gesund geworden, als du klein warst, und du bist wieder gesund geworden nach den Pickeln. Jetzt wirst du nicht wieder eine Krankheit erwischen, bloß weil deine Frau nicht kommen will. Es ist nicht gut, daß deine Frau mit einem andern Mann im Dorf ihrer Mutter ist. Der große Bruder wird sie zwingen, zurückzukommen."

Ich: „Warum?"

Jamalu: „Der Mann, den der Weiße neulich hier unterm Baum gesehen hat, mit dem Fahrrad und der Uhr und dem schönen Anzug und den Schuhen, der, der von der Elfenbeinküste wiedergekommen ist, wo er Französisch gelernt hat, und wo er viel Geld verdient hat, dieser Mann ging alle Leute begrüßen und ist zu dir gekommen und hat gesagt, er war in Gana Kilema, und die Leute dort machen dir üble Nachrede."

Ich: „Warum sprechen die Leute von Gana Kilema schlecht über Sie?"

Jamalu: „Die zweite Frau wohnt da. Es ist das Dorf ihrer Mutter."

Ich: „Früher sagten Sie mir, die zweite Frau lebe in Sadem."

Jamalu: „Nein, das hast du nicht gesagt. Deine Frau ist in Gana Kilema. Dort hat sie dir deinen guten Namen verdorben. Das geht nicht. Du hast dem großen Bruder gesagt, sie soll kommen, und jetzt wird sie kommen."

Ich: „Warum sollte sie deshalb kommen?"

Jamalu: „Das kann sie nicht verweigern, denn man würde dort sagen, sie hat sich geweigert, ihrem Mann zu folgen, und das verdirbt ihren Ruf. Wenn du darauf bestehst, daß sie kommt, muß sie kommen. Sie wird ihren Freund verlassen und herkommen mit ihrem Kind. Sie hat einen Jungen, sie trägt ihn auf dem Rücken. Mit dem Kind auf dem Rücken wird sie kommen."

Ich: „Wer ist der Vater des Knaben?"

Jamalu: „Ihr Freund. Sie bringt den Kleinen mit zu dir. Wenn er lebt, wird er größer werden, und wenn er so groß ist wie der da (er zeigt auf einen Hirtenbuben von etwa sieben Jahren, der bei uns sitzt), kann er wählen, ob er zu seinem Vater zurückgehen will oder bei dir bleiben."

Ich: „Wer wird dem Buben sagen, daß Sie nicht sein Vater sind?“

149

Jamalu: „Du selber, wenn er sprechen und verstehen kann. Und alle anderen auch. Das ist so bei uns.“

Ich: „Wenn der Kleine zu Ihnen kommt, bezahlt der Vater für ihn das Essen?“

Jamalu: „Nein, man zahlt nichts. Wenn er groß ist, kann er zu seinem Vater gehen, wenn er will. Du hast selbst einen Bruder, der mit zehn Jahren zu deinem Vater zurückgekehrt ist. Seine Mutter hatte vor langer Zeit deinen Vater verlassen. Der Bruder lebt seither mit uns allen zusammen.“

Ich: „Ich verstehe nicht, wie man die Frau zwingen kann, zurückzukehren, wenn sie nicht will. Sie wird bei der ersten Gelegenheit wieder davonlaufen.“

Jamalu (mit bösem Blick, erregter Stimme und unter Zuhilfenahme beider Hände, um seiner Erklärung Nachdruck zu geben): „Alles Unglück kommt von der Mutter deiner Frau! Sie redet immer nur Schlechtes. Sie hat auch deiner Frau gesagt, sie soll zu ihr kommen, als du in Bamako warst. Sie hat schlecht von dir gesprochen. Sie hat den Verlobten lieber, den Mann von Gana Kilema, der deiner Frau das Kind gemacht hat. Alles übel kommt von der Mutter. Voilà!“

Ich: „Das alles haben Sie mir nie gesagt.“

Jamalu (wendet sich ab, gleichsam um Anlauf zu nehmen und sich dann plötzlich mir wieder zuzuwenden, mit bitterer Miene): „Weil Sie zuviel fragen. – Sie wollen zuviel wissen. Also hast du's nicht gesagt.“ (Er beginnt zu lachen.)

Ich: „Warum sagen Sie das gerade jetzt?“

Jamalu: „Du willst doch nicht jemandem den Namen verderben, bloß weil einer zuviel fragt! Sie haben dich schlechtes Gerede machen lassen. Die Mutter der zweiten Frau ist die Tochter des Onkels vom Vater, beinahe deine eigene Familie.“

Pause.

Jamalu: „Wenn diese Frau dir den Namen verdirbt, kannst du auch sagen, was du willst.“

Ich: „Kennt die Mutter Ihrer zweiten Frau Ihren Vater?“

Jamalu: „Natürlich, sehr gut.“

Ich: „Verstehen sie sich denn, kommen sie gut miteinander aus?“

Jamalu: „Noch ziemlich gut, aber deinetwegen sprechen sie nie miteinander.“

150

Ich: „Warum spricht denn die Mutter Ihrer Frau so schlecht über Sie?“

Jamalu: „Du warst lange fort. (Pause.) Die Mutter deiner Frau ist rot, wie ihre Tochter.“

Ich: „Wer hat denn in Ihrer Familie eine hellere Hautfarbe? Ihre Mutter ist doch ganz schwarz.“

Jamalu: „Mein Vater."

Ich: „Ist der Freund Ihrer Frau in Gana Kilema rot oder schwarz?"

Jamalu: „Er ist auch rot, aber du bist schwarz wie deine Mutter."

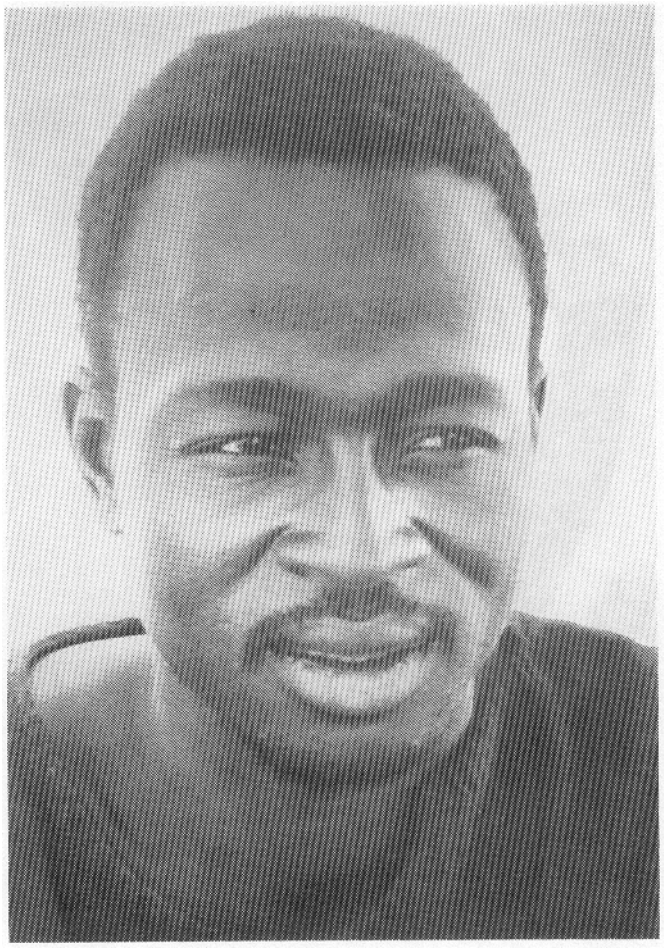
Ich: „Macht denn die Hautfarbe etwas aus bei der Heirat ?"

Jamalu: „Nein, niemals. Du wirst die zweite Frau zwingen, zu kommen. Sie wird auch erscheinen. Dann wirst du die rote Frau, die hier vorbeigegangen ist, dazu heiraten und mit den beiden nach Diommo ziehen und dort viel Hirse anbauen und ernten. Du wirst beten wie die Muselmanen und deine Kinder zur Schule schicken. Die Hirse bringst du den Eltern. Dann werden alle zufrieden sein. Heute hast du noch nicht genug Kraft, aber wenn du verheiratet bist und zwei Frauen hast, und wenn die beiden Frauen Kinder zur Welt bringen, wirst du stark sein. Nichts kann dich dann hindern, zu denken, wie du willst. Jetzt ist es noch nicht so. Du hast noch keine Kraft."

Ich: „Die Frauen wollen doch Dogon sein und den Kindern Amulette um den Hals hängen."

Jamalu: „Du wirst den Kindern die Amulette abreißen, weil das nicht gut ist. Die Amulette nützen nichts. Gott steht auf deiner Seite. Es ist dir gleich, wenn die Frauen nicht zufrieden sind. Die Zaubermittel der Dogon sind nichts wert, wenn du stark bist. (Jetzt blickt er tragisch und bedenklich vor sich hin.) Wenn du nicht stark bist, geschieht Schlimmes. Die Leute kommen nachts und schleppen den Schwachen in den Busch. Dort schlagen sie ihm ins Gesicht und in den Unterleib. Sie pissen ihm in den Mund."

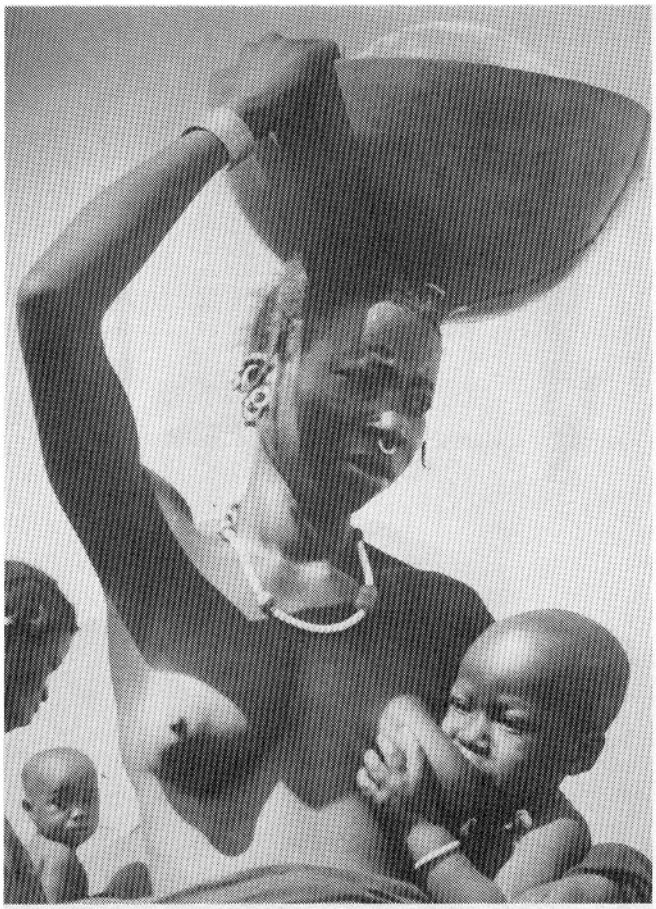
Jamalu ist heute ganz fröhlich gekommen. Er ist erleichtert, daß seine kleine Frau nicht erschienen war. Ich aber bin erschienen, und die bedrohliche Auseinandersetzung mit der Frau hat sich auf unsere Beziehung übertragen. Jamalus innere Erregung wird zuerst mit Verleugnungen gebannt. Er



Jamalu

behauptet, nie auf den Besitz seiner kleinen Frau verzichtet zu haben; er verleugnet die Krankheit, die er als Kind gehabt hatte. Dann nennt er erstmals den Ort, wo seine Frau mit ihrer Mutter wirklich lebt, worauf sein Haß gegen diese Mutter durchbricht. Die heftigen Anschuldigungen, die er äußert, bringen die gestauten Aggressionen ans Licht, die

152



Junge Mutter

Jamalu gegen die Frauen richtet. Ein unheimliches Gefühl begleitet die bösen Gedanken. Er beschuldigt jetzt mich, ihn zu schlechtem Gerede verleitet zu haben. Jamalu hat seine bisher unverständlichen Schuldgefühle auf mich projiziert. Jetzt bin ich der Schuldige und Jamalu kann sagen, daß die gehaßte Frau und damit auch ihre Tochter – die von ihm begehrte Frau – beinahe zur eigenen Familie gehören. Es wird deutlich, daß inzestuöse Liebeswünsche im unbewußten Seelenleben Jamalus

153

den schuldbeladenen Konflikt erzeugt hatten, mit dem er sich jetzt auseinandersetzen muß. Jamalu kommt sich als Mann geschwächt vor und verknüpft diese Vorstellung mit der schwarzen Hautfarbe seiner Mutter, der er gleicht. Der Wunsch, zwei „rote“ Frauen zu heiraten, deckt einen tieferen, bedrohlichen Wunsch zu, eine schwarze Frau nach dem Vorbild der leiblichen Mutter zu begehren. Es wird immer deutlicher, daß er gedrängt ist, den Vater bis ins Einzelne nachzuahmen. Im Zuge dieser Nachahmung wird bei der Wahl seiner Liebesobjekte seine Angst vor der Frau wach. Um diese Angst zu bewältigen, um sie abzuwehren, wählt er seine Frauen nach einer

Ähnlichkeit mit dem Vater, nach ihrer helleren („roten“) Hautfarbe. Der Haßausbruch gegen die ebenfalls hellhäutige Mutter seiner zweiten Frau bringt zum Ausdruck, daß er die Partnerwahl nach dem Typus des Vaters im Grunde doch ablehnt. Die Wahl hellhäutiger Frauen, die ihn gegen die Wiederkehr seiner Ängste versichern sollte stellt seine Männlichkeit in bedrohlicher Weise in Frage. Wählt er, der Schwarzhäutige, eine helle Partnerin, folgt er dem Vorbild seiner Mutter, identifiziert er sich mit ihr. Denn auch sie ist schwarzer Hautfarbe, wie Jamalu, und sie hat in ihrer Liebeswahl den hellhäutigen Vater bevorzugt. Diese Identifikation mit der Mutter hat zur Folge, daß er sich als Liebesobjekt dem Vater passiv ausgeliefert und unterworfen fühlt, so wie er sich vorstellt, daß seine Mutter dem Vater ausgeliefert ist, und so wie er phantasiert, daß seine Frauen sich ihm selber willenlos unterwerfen müßten. Die Tendenz, sich durch die Identifikation mit der Mutter dem gefürchteten Vater zu unterwerfen und damit auf eine männliche Rolle zu verzichten, steht mit der Notwendigkeit in Jamalus Leben in Konflikt, ein Dogonmann zu sein wie sein Vater.
Ich: „Hier sind die fünfzig Franken für heute. Ich muß jetzt gehen.“
Jamalu (zufrieden nimmt er das Geld): „Deine Mutter will dem Weißen ein Huhn schenken, weil sie gesund geworden ist.“
Ich: „Der Freund des Weißen in Sanga geht abends auf die Jagd, So haben wir genug zu essen. In Ginealemo gibt es wenig Hühner. Ihre Mutter soll das Huhn behalten.“
Jamalu: „Der Freund des Weißen ist Jäger. Er hat immer genug Fleisch. Du wirst es deiner Mutter sagen, und sie

wird das Huhn behalten. – Gestern hast du einer Frau in Ginealemo fünfzehn Franken gegeben.“
Ich: „Warum?“
Jamalu: „Die Frau ist böse gewesen, als du drei große Töpfe voll Hirsebier ausgeschenkt hast, ohne daß die Leute dafür bezahlen mußten. Sie konnte ihr eigenes Bier nicht mehr verkaufen.“
Ich: „War sie dann zufrieden?“
Jamalu (ganz glücklich): „Natürlich – und wie!“
In spielerischer Weise wird das Geben und Nehmen und Verteilen von Geld, Fleisch und Bier eingesetzt, wobei die beängstigenden grausamen Vorstellungen verarbeitet werden. Die in der Analyse wiederbelebten Konflikte werden an der analytischen Beziehung neutralisiert.

16. März

Jamalu erzählt mir, daß gestern alle Leute seines Dorfes ins benachbarte Goloku zum Maskenfest gegangen sind. Er blieb allein zurück und beschloß, in ein anderes Dorf, nach Soroli zu gehen.
Ich: „Warum gingen Sie nach Soroli?“

Jamalu: „Man konnte mit niemandem mehr sprechen hier; alle waren weg. Man soll nicht allein bleiben, das ist nicht gut. Dann kann man nicht reden, und man fängt an zu denken. Der Kopf dreht sich einem, und das ist nicht gut. Du hast deine Verwandten in Soroli besucht. Von Zeit zu Zeit ein wenig denken macht nichts; zu viel ist aber schlecht. Man wird krank im Kopf. Ein wenig denken und viel mit anderen reden, dann wieder ein wenig denken, aber nur ein wenig, so soll es sein. Wer allein bleibt, ist blöd. Schlau ist, wer viel mit anderen spricht. So ist es eben."
Ich: „Wie war es in Soroli?"
Jamalu: „Ausgezeichnet. Du hast mit allen gesprochen, und jeder weiß jetzt, daß Jamalu eine Frau sucht. Vielleicht findet man dort eine Frau für dich."
Ich: „Sie haben doch schon zwei Frauen in Aussicht."
Jamalu: „Das weiß man nicht so genau. Man kann sie gewinnen oder auch nicht. Einmal denkst du so, dann wieder anders. Am besten gehst du eine neue Frau suchen. In Goloku gibt es keine Frauen, wenn die Masken heraus

kommen. So wolltest du nach Soroli gehen. Die anderen suchen keine Frau. Sie können mit den Masken tanzen."
Jamalu ist ganz entspannt, zeigt aber mit seiner neuen Brautschau, daß die geplante Heirat der beiden Frauen in der Hautfarbe des Vaters doch ein fragwürdiger Lösungsversuch seiner Probleme ist. Diesmal bedeutet sein Fernbleiben vom Maskenfest nicht ein Bekenntnis zum Islam, sondern entspricht dem Vorsatz, eine Frau zu suchen, wozu ihm ein Maskenfest keine Gelegenheit bietet.

19. März
Jamalu kommt von Lugurukumbo her. Er trägt ein langes blaues Hirtenhemd. Er ist ungehalten und schlecht gelaunt.
Jamalu: „Du hast heute keine Zeit, um mit dem Weißen zu reden."
Ich: „Sie sind aber gekommen."
Jamalu: „Ja, du warst dort (er zeigt auf Lugurukumbo), und du hast gesehen, wie das Auto kommt."
Ich: „Warum haben Sie keine Zeit?"
Jamalu (zeigt auf Ginealemo): „Wegen der Zwiebeln dort oben. Du mußt jetzt gehen und arbeiten. (Er ist sehr gespannt und schaut umher, als wäre er verfolgt.) Die Kuh deines Vaters ist weggelaufen."
Ich: „Wie kommt das?"

Jamalu: „Heute morgen hast du die Kuh nach Lugurukumbo führen müssen, um sie kastrieren zu lassen. Wenn man das macht, wird sie groß und stark, und später kann man sie besser verkaufen. Ein Mann ist heute nach Lugurukumbo gekommen, um die Kälber zu kastrieren."
Ich: „Das waren alles Stiere, keine Kühe."
Jamalu: „Ja, und danach hat sich die Kuh hingelegt, und du hast dir gedacht, sie wird vor Schmerzen nicht wieder aufstehen können. Dann bist du schnell zu einem Freund in ein Haus gegangen, und als du wiedergekommen bist, war die Kuh fort. Ein Knabe hat dir gesagt, sie sei in dieser Richtung davongelaufen (er zeigt auf die Felder vor uns), und dann bist du sie suchen gegangen, aber du hast sie nicht gefunden ... (jetzt schaut er angestrengt nach Ginealemo hinauf). Dort kommt dein Vater herunter."
Man sieht einen Mann kommen. Er geht an uns vorbei in der Richtung auf Lugurukumbo zu. Er hat uns nicht gesehen.

156

Jamalu (mit düsterem Ausdruck): „Er geht die Kuh suchen."
Ich: „Wieso weiß Ihr Vater, daß sie weggelaufen ist?"
Jamalu: „Jemand hat es ihm gesagt."
Ich: „Wollen Sie nicht Ihren Vater begrüßen?"
Jamalu: „Nein, du versteckst dich. Er wird dich anbrüllen, wenn er dich jetzt sieht."
Der Mann verschwindet in der Richtung auf Lugurukumbo.
Jamalu (vorwurfsvoll): „Warum muß er dorthin gehen? Jetzt wird gewiß niemand die Kuh finden. (Ganz verärgert.) Er wird schlecht über dich reden, das ist alles. (Jamalu schaut resigniert vor sich hin.) Abends, wenn die Sonne untergeht, muß man die Kuh suchen. Sie wird im Tümpel Wasser trinken gehen, und du wirst sie finden. (Jetzt wieder erregt.) Was geht er da drüben machen, der Vater? Man sucht doch nicht eine Kuh in dieser Hitze, jetzt zu Mittag. Die Hitze und die Kuh, die er nicht findet, machen ihn nur noch böser gegen dich. Er wäre besser zu Hause geblieben."
Pause.
„Du wirst nicht zu deinem Vater gehen, ehe du die Kuh gefunden hast."
Ich: „Was ist denn dabei so schlimm? Wird Sie der Vater schlagen?"
Jamalu: „Nein, wenn er dich schlägt, gehst du noch am gleichen Tag fort. Nein, er wird es nicht wagen, aber er wird endlos reden und dich während Stunden anschreien. Das ist nicht gut."
Pause.
„Auch wenn die Kuh verloren ist, wirst du trotzdem nach Hause gehen. (Er richtet sich stolz auf.) Dein Vater soll nur warten, er wird es schon sehen. Du wirst nach Hause gehen, auch wenn sie verloren ist, diese Kuh! (Er sinkt wieder in sich zusammen und ist ganz deprimiert.) Wenn man

sie heute abend beim Wassertümpel nicht findet, ist sie verloren. Es gibt Leute, die sie fangen und nachts in ein Haus führen, um sie heimlich zu schlachten. Nie wird man mehr etwas von der Kuh hören. Sie ist verloren. (Er ist völlig niedergeschlagen.) Sie wird heute nacht gestohlen. Dogonland, schlechtes Land, sehr schlecht."

Pause.

157

„Jamalu kann nichts dafür. Es ist nicht seine Schuld."

Ich: „Es ist schon Ihr Fehler. Sie hätten aufpassen müssen und nicht in ein Haus gehen dürfen, um mit einem Freund zu sprechen, während die Kuh draußen stand."

Jamalu: „Sie lag doch so da, als ob sie nicht mehr aufstehen könnte, und du hast einen Freund begrüßt."

Ich: „Es ist trotzdem Ihr Fehler."

Jamalu: „Nein ... Gott hat's gemacht."

Ich: „Gott hat damit nichts zu tun. Sie haben einfach Angst vor Ihrem Vater, weil Sie genau wissen, daß Sie schuld sind. Jetzt verstecken Sie sich, um zu entkommen; dabei möchten Sie viel lieber von Ihrem Vater erwischt werden."

Ich tröste Jamalu nicht, weil er die ganze Geschichte überwertet, und weil er sich in eine tiefe Niedergeschlagenheit hineinsteigert; aber ich deute sein masochistisches Verhalten.

Jamalu (wird unruhig): „Du gehst jetzt nach Hause."

Ich: „Wozu?"

Jamalu: „Die Mutter hat den Hirsekuchen zubereitet, und du kannst schnell zu ihr essen gehen, solange der Vater noch fort ist."

Ich: „Sie wollen schnell zu Ihrer Mutter essen gehen, bevor Ihr Vater wieder zurückkommt."

Jamalu: „Voilà!" (Er lacht etwas verlegen.)

Ich: „Und nachher wollen Sie wieder weggehen, um die Kuh zu suchen?"

Jamalu (selbstsicher): „Nein, erst wenn die Sonne untergeht."

Ich: „Und die Zwiebeln?"

Jamalu: „Heute wird nicht mehr gearbeitet. Es gab nur wenig Zwiebeln am Morgen, und du hast doch nichts damit zu tun, wenn dich dein Vater mit einer Kuh wegschickt."

Ich: „Warum haben Sie mir denn vorher gesagt, Sie hätten wegen der Zwiebeln keine Zeit, mit mir zu sprechen?"

Jamalu: „Jamalu hat so gedacht."

Ich: „Nein, Sie wollten mir entkommen, wie Sie Ihrem Vater entkommen wollen. Aber Sie sind erschienen, damit ich Ihnen sage, Sie sollen bleiben. Sie sind ja auch geblieben und hatten Zeit genug, mit mir zu sprechen."
Jamalu hat nicht nur Angst vor seinem Vater. Er hat auch

158

Angst vor mir. Mit der Deutung seines Verhaltens zeige ich ihm, wie unterwürfig und masochistisch er sich auch mir gegenüber verhält.
Jamalu (lacht wieder ganz frei): „Denken Sie das?"
Er will nicht mehr nach Hause essen gehen. Er sitzt da und späht in die Gegend. Ein Mann kommt vorbei. Jamalu fragt ihn nach der Kuh. Der Mann berichtet, er habe selbst ein kleines Zicklein verloren und habe vergeblich danach gesucht. Das regt Jamalu wieder auf.
Jamalu: „Sehen Sie, Dogonland, schlechtes Land. Man stiehlt die Tiere, um sie nachts heimlich zu schlachten. Die Kuh ist verloren."
Ich: „Sie haben Angst, Ihr Vater kommt nachts, um Sie heimlich zu erschlagen."
Indem ich die Kuh des Vaters mit ihm vergleiche, deute ich ihm seine Beziehung zum Vater. Seine Angst vor dem Vater ist Kastrationsangst.
Jamalu: „Nein, niemals. Früher, als du klein warst, hat er dich oft geschlagen. Jetzt kann er es nicht mehr tun."
Wahrend dieser Sitzung ist meine Frau zum Tümpel spaziert, der etwa zehn Minuten entfernt ist. Sie wußte, daß ich noch mit einem anderen Dogon sprechen würde, und kam erst eine Stunde, nachdem Jamalu mich verlassen hatte, zurück. Sie sah ihn, wie er den Tümpel entlang schlich und sich in ein Gebüsch setzte. Er mußte sich verstecken.

21. März

Soeben bin ich angekommen. Da läuft Jamalu schon den Hügel herunter. Er ist auffallend fröhlich und entspannt.
Jamalu: „Heute arbeiten alle. Viele Leute sind dort oben. (Er zeigt zu den Felsen hinauf.) Die einen stampfen die Zwiebeln, die anderen bereiten die Zwiebelkugeln. Du hast mit ihnen gearbeitet und gar nicht an den Weißen gedacht. Ein Mann, der die Zwiebeln stampft und seine Arbeit liegenläßt, ist gekommen, um dir zu sagen, daß er das Auto des Weißen gehört hat. Der Mann hat gesagt: ‚Dein weißer Kamerad ist da.' Du hast deine Arbeit liegenlassen und bist weggegangen. Niemand hat etwas dagegen gesagt. Heute ist es fertig mit der Arbeit, man kann ein wenig ruhen. – Die Kuh ist am gleichen Tag von selbst nach Hause gekommen. Du hast nichts gegessen den ganzen Tag, du bist nicht nach

159

Hause zurückgekehrt und hast dich in den Gärten beim Tümpel versteckt. Dann ist dein Vater in die Gärten gekommen und hat die Kuh gesucht, aber er hat dich nicht gesehen. Als die Sonne unterging, bist du die Kuh suchen gegangen. Deine Mutter hat von den Felsen heruntergeschaut, um dich zu sehen. Dann ist sie dir nachgelaufen und hat gesagt, du sollst nach Hause kommen. Die Kuh ist ganz allein zurückgekehrt. Dann bist du heimgegangen."

Ich: „Und Ihr Vater, was hat er gesagt?"

Jamalu: „Nichts. Alles war vorbei, die Kuh war ja wiedergefunden."

Ich: „Es war also gar nicht so schlimm mit der Kuh, wie Sie geglaubt haben?"

Jamalu: „Nein, die Kuh ist wieder da."

Ich: „Schlimm ist es nur mit dem Vater, nicht mit der Kuh."

Jamalu: „Voilà."

Ich: „Sie und Ihr Vater, das geht nicht zusammen, Sie sind nie miteinander ausgekommen. Der Vater hat Angst vor Ihnen, und Sie haben Angst vor dem Vater. So haben Sie das nie gesagt, aber Sie haben mir vom Deutschen in Bamako erzählt, der einem Mann ins Gesicht geschlagen hat, und haben berichtet, wie Sie dann weggegangen sind. Das war der schlechte Vater, den Sie fürchten. Sie haben von Ihrem muselmanischen Lehrer in Bamako gesprochen. Das war ein guter Vater, ein Vater, die Sie ihn immer gewünscht haben. Hier sagen Sie Dogonland, schlechtes Land, aber Sie wollen sagen Dogonvater, schlechter Vater. Im Grunde geht es bei allem nur um den Vater. Sie werden mit ihm nicht fertig. Er verfolgt Sie, und Sie wissen nicht, was Sie tun sollen. Vorgestern haben Sie sogleich gedacht, die Kuh werde in einem Versteck geschlachtet. Sie mußten sich dann vor Ihrem Vater verstecken. Sie hatten Angst, daß Ihr Vater Sie heimlich erschlägt."

Jamalu (hört aufmerksam zu. Dann beginnt er zu lachen): „Sie haben sich das alles gut überlegt. Es ist wahr. Dein muselmanischer Lehrer hat dir dasselbe in Bamako gesagt."

Ich: „Was hat er Ihnen erklärt?"

Jamalu: „Er sagte: Etwas stimmt nicht zwischen dir und dem Vater. Du mußt immer etwas für ihn tun."

Jedes Mal, wenn ich Jamalu eine Deutung seines Verhaltens

160

gebe, die er versteht, vergleicht er mich mit seinem muselmanischen Lehrer.

Ich: „Sie wollten Ihrem Vater immer gefallen und er hat Sie nie verstanden."

Jamalu: „Ja, das ist wahr."

Ich: „Sie sind weggegangen, wie Ihr Vater weggegangen war, weil Sie so sein wollten, wie er."
Jamalu: „ ...und dein Vater hat immer gesagt, Gott wird dich ins Unglück schicken. Du wirst nie Erfolg haben. Er hat es solange gesagt, bis du nach Hause zurückgekommen bist."
Ich: „Sie konnten Ihrem Vater nie gefallen, wie Sie es wünschten. Sie wurden deshalb böse auf Ihren Vater und begannen sich so zu benehmen, daß Ihr Vater auch wütend wurde. So kam es, daß Sie die Kuh weglaufen ließen."
Jamalu: „Die Kuh ist allein weggelaufen, und wenn sie nicht zurückgekommen wäre, hätte mein Vater schlecht über mich gesprochen und meinen Namen verdorben."
Ich: „Wie denn?"
Jamalu: „Er hätte überall erzählt, daß ich ihm seine Kuh verloren habe. Die Leute aber hätten gedacht, daß Jamalu die Kuh heimlich verkauft hat und seinem Vater erzählt, die Kuh sei von selbst davongelaufen."
Ich: „Aber es ist doch schwierig im Dogonland solche Schwindeleien zu machen. Jeder kennt doch jeden."
Jamalu: „Hier in unserem Land gibt es keine Diebe. Wer stiehlt, kann keine Frau mehr für sich gewinnen."
Nachdem Jamalu mit großer Überzeugung behauptet hat, es gebe im Dogonland überall Diebe, vertritt er jetzt das Gegenteil. Es wird deutlich, wie Jamalu aus Angst vor dem Vater überall Diebe sieht. Jetzt, nachdem die Kuh wiedergefunden ist, und die Deutung seines Verhaltens verarbeitet werden konnte, ist die Angst nicht mehr notwendig. Es stellt sich heraus, daß ein Dieb keine Frau gewinnen kann, wodurch ersichtlich wird, wie die Befürchtungen Jamalus, ohne Frau zu bleiben, mit seiner Phantasie zusammenhängt, selbst ein Dieb zu sein – dem Vater die Mutter zu stehlen. Die Deutung ermöglicht es Jamalu, sich daran zu erinnern, daß er ähnlichen Ängsten bereits begegnet ist.
Jamalu: „Als du in Gagnoa an der Elfenbeinküste in einer Wäscherei gearbeitet hast, wurde einmal eine Hose gestoh-

len. Du hast einen Logisgast bei dir im Zimmer gehabt. Der hat behauptet, du hättest ihm die Hose gestohlen. Du hast nein gesagt, aber die Polizisten haben dich geholt und ins Gefängnis gesteckt. Dein Logisgast hatte einen Freund, der war Schneider. Der Dieb brachte die Hose zum Schneider, um sie ändern zu lassen. Der Schneider erkannte die Hose seines Freundes und holte die Polizei. Dann setzte man den Dieb ins Gefängnis und du wurdest frei. Da bist du aber sehr böse geworden und hast den Logisgast angeklagt, weil er dich so unüberlegt als Dieb bezeichnet hat. Du hast fünfhundert Franken als Entschädigung verlangt, und du hast das Geld bekommen.

Ein anderes Mal brachte eine Frau zwanzig Batik-Tücher zum Bügeln in die Wäscherei. Du bist schnell weggegangen, um Kohlen zu kaufen. Als du zurückgekommen bist, und mit Bügeln begonnen hast, fehlten drei Tücher. Dann bist du zu einem Freund gegangen, einem Politiker, und hast ihm die Geschichte erzählt. Er ist mit dir in die Wäscherei gekommen und schaute vom Haus aus auf die Umgebung. Weil er sehr schlau war, ist er mit dir ins Nachbarhaus gegangen, wo eine Hure wohnt. Die Hure hat geglaubt, sie bekomme Kundschaft. Dein Freund hat aber unter die Bettdecke geschaut und die drei gestohlenen Tücher hervorgezogen. Dein Freund, der Politiker, hatte sich gedacht, daß niemand anderer den Diebstahl begangen haben konnte, als die Hure, die dich beobachtet hat, als du weggegangen bist, Kohlen zu kaufen."

Ich: „So, wie der Politiker erraten hat, wer die Tücher gestohlen hat, und wo sie versteckt waren, so hat der Weiße erraten, daß Sie die Mutter genommen haben und in Ihrer Seele versteckten, während der Vater im Militärdienst war. Seither kommen Sie sich wie ein Dieb vor und haben Angst vor Ihrem Vater."

Jamalu: „Du hast dem Vater nie etwas weggenommen. Als er nach Hause kam, hat er die Mutter wieder für sich gehabt, und du warst auch dabei."

Ich: „In Ihren Gedanken ist der Vater wie der Logisgast, dem die Hose gestohlen wurde und der die Polizisten zu Hilfe gerufen hat. Die Polizisten sind wie die Alten im Dorf, die Sie verfolgt und in die Fremde getrieben haben. Das Unrecht, das Ihnen geschah, machte Sie traurig und

böse. Sie suchten im muselmanischen Glauben eine Entschädigung. Sie wollen aber keine Entschädigung, sondern ein Mann sein und zwei Frauen haben, wie der Vater. Sie denken, es gibt viele Frauen, wie es viele Batik-Tücher gibt, und Sie haben die Absicht, sich zwei zu nehmen. Alle Frauen sind Mütter. So haben Sie Angst, ein Dieb zu sein. Wenn man Schwierigkeiten mit dem Vater hat, geht es oft mit den Frauen nicht gut."

Jamalu: „Das ist wahr. Als du zum ersten Mal mit deiner Frau die Liebe machen wolltest, ging es nicht. Dann bist du zu deinem großen Bruder gegangen und hast ihm gesagt, daß der ‚Tere' (Penis) nichts kann. Dein großer Bruder hat dich angeschrien: ‚Geh und mach Liebe ohne Angst' hat er gesagt."

Ich: „Und wie ging es dann weiter?"

Jamalu: „Von da an ging alles gut."

Ich: „Ich verstehe nicht recht, wie das war. Der große Bruder hat Sie angeschrien, sagen Sie, und dann ging alles gut?"

Jamalu: „Nein. Zuerst geht man zum Vater und sagt ihm, daß der Tere nichts kann. Der Vater weiht den Sohn und sagt, daß er alles verzeiht, was ihn jemals böse gemacht hat. Dann geht der

Vater zum Binupriester, der ein Huhn, Hirse und noch etwas verlangt. Der Vater bringt die Dinge hin, und wenn er damit fertig ist, kommt er zu seinem Sohn zurück und sagt, daß jetzt alles in Ordnung sei. Dann geht der Sohn zu seiner Frau und kann mit ihr die Liebe machen. Manchmal nützt es auch nichts, dann ist alles verloren."

Ich: „Fürs ganze Leben?"

Jamalu: „Man kann noch die Zaubermittel versuchen. Es gibt Leute, die das können. Man geht hin und sie machen den Zauber."

Ich: „Mit Erfolg?"

Jamalu: „Ja, manchmal, aber nicht immer. Es gibt Männer, die impotent bleiben."

Ich: „Mit den Frauen?"

Jamalu: „Ja, sie können nicht mehr."

Ich: „Was tun sie dann?"

Jamalu: „Nichts. – In Bamako und an der Elfenbeinküste ist es anders. Dort hast du einen Wolof gesehen, der nie mit einer Frau eine Beziehung hatte. Er liebte die Knaben und

sah selber aus wie eine Frau (er zeigt auf seine Arme und Beine), ganz dünn und mager. Das ist nicht gut."

Ich: „Und wie ist es im Dogonland?"

Jamalu: „Das gibt es hier nicht. Wenn die kleinen Buben mit dem Tere spielen, kommen die großen Brüder, schlagen sie und sagen, daß man das nicht machen soll."

Ich: „Die kleinen Hirtenknaben, die oft hier waren, spielen doch mit dem Tere. Niemand sagt etwas dagegen."

Jamalu: „Davon spricht man nicht."

Durch die Geschichte mit der verlorenen Kuh erlebte Jamalu einen tyrannischen Vater. Er hat das Schlimmste zu erwarten. In Wirklichkeit fürchtet er bloß Vorwürfe und üble Nachrede. In seiner Phantasie löst die oedipale Vorstellung, dem Vater die Mutter gestohlen zu haben, irrationale Angst aus, weil er fürchtet, der Rache des Vaters anheimzufallen. Die Angst ist so groß, daß er nicht wagt, dem Vater entgegenzutreten; er muß sich ihm unterwerfen. In der Beziehung zu mir wiederholt Jamalu jetzt seine frühkindliche Beziehung zum Vater, den er sehnsüchtig suchte, als dieser fort war, und zu dem er keinen Zugang mehr fand, als sein Vater wieder da war.

So wie die Rückkehr der Kuh die in Wirklichkeit zu erwartenden Vorwürfe des Vaters hinfällig machte, so wirkten die Deutungen seiner oedipalen Erwartungen auf die Kastrationsangst, die jetzt nicht mehr notwendig schien. Das magische Spiel, welches Jamalu früher mit dem Erscheinen oder Nichterscheinen seines Freundes Amba Ibem verwendete, um darin ein günstiges

oder ungünstiges Zeichen für seine Heiratsaussichten zu sehen, wurde später nochmals verwendet, um das Einverständnis der Dorfväter für die Besprechungen mit mir bestätigt oder in Frage gestellt zu sehen.

Mit dem Finden oder Nichtwiederfinden der verlorengegangenen Kuh nimmt Jamalu das magische Spiel wieder auf. Erscheint die Kuh, so erlebt er darin ein günstiges Zeichen für die Wiederherstellung seiner Männlichkeit und für die Erlaubnis der Väter, ein Dogonmann mit zwei Frauen zu sein, wie alle andern. Ist die Kuh verloren, so wird der Werbung um Anerkennung seiner Männlichkeit kein Erfolg beschieden sein.

In allen drei Episoden des magischen Spiels zeigte sich die günstige Wendung, wodurch die Ängste, die er vor den

Frauen empfand, zuerst auf die Männer und dann von diesen auf den Vater übertragen wurden. Mit Hilfe der Wiederbelebung der Kastrationsangst am Vater und in der Übertragung wurde die frühkindliche Abhängigkeit an der Wurzel des Konflikts gedeutet, wobei der eigentliche Sinn seiner Unfähigkeit, ein Mann zu sein, aufgedeckt wurde. Diese Deutungen führten dann zweimal zum direkten Erinnern. Das eine Mal betraf das Erinnern zwei Diebstahlerlebnisse, die die Inzestwünsche versinnbildlichen. Das andere Mal erinnerte er sich der eigenen Impotenz, die mit Hilfe des Vaters und des Dorfpriesters überwunden wurde. In dieser Erinnerung zeigt sich, wie die Überwindung der Kastrationsangst durch die Zuhilfenahme des wohlgesinnten Vaters schon immer vorgezeichnet war, und wie die Ängste Jamalus den realen Gegebenheiten seines sozialen Lebens gar nicht entsprechen. Sie sind vielmehr dem besonderen Umstand zuzuschreiben, in seiner frühen Kindheit durch schwere Krankheiten am Leben bedroht, der einseitigen Bindung an seine Mutter ausgesetzt gewesen zu sein und in seiner Sehnsucht nach dem Vater eine schwere Enttäuschung erfahren zu haben.

23. März

Jedes Mal wenn ich nach Ginealemo fahre, durchquere ich unmittelbar vor der Ankunft bei den zerfallenen Lehmhäusern, ein tief eingeschnittenes kleines Tal. An dieser Stelle führt die Straße über eine Brücke und dann in einer außergewöhnlich steilen Kurve zum kleinen Hochplateau, welches die beiden Dörfer Lugurukumbo und Ginealemo verbindet. Hier heult der Motor laut auf, so daß man mich von weitem kommen hört. Auf dem kleinen Plateau angelangt, sehe ich heute, wie Jamalu von den Felsen seines Dorfes herunterspringt und mir entgegenläuft. Er ist schon da, ganz atemlos, als ich ankomme.

Jamalu: „Fahren Sie heute nach Kombo Digili, zum Markt?“

Ich: „Wir werden eine Stunde zusammen sprechen, dann kommt Amba Ibem für eine Stunde, und dann fahre ich zurück nach Sanga. Sie können bis Kombo Digili mitfahren, wenn Sie wollen?“
Jamalu (ganz fröhlich): „Wir werden zusammen fahren.“
Ein Mossi kommt daher und setzt sich zu uns. Er trägt einen

großen, breiten Hut, an dem man jeden dieser Händler aus der Haute-Volta erkennen kann. Jamalu spricht mit ihm und fragt mich dann, ob ich nach Andiumbolo fahre. Der Mossi möchte mitkommen.
Ich: „Ich fahre nicht nach Andiumbolo. Dommo (einer meine Analysanden aus Andiumbolo) ist heute auf den Markt nach Kombo Digili gegangen.“
Jamalu spricht zum Mossi und scheint ihm zu erklären, was ich gesagt habe.
Jamalu: „Du hast ihm gesagt, der Weiße wird später nach Andiumbolo fahren.“
Ich: „Warum sagen Sie das? Es ist nicht wahr. Ich habe doch soeben gesagt, daß ich nicht nach Andiumbolo fahren werde.“
Jamalu (verärgert): „Dann wollen Sie ihn also nach Kombo Digili mitnehmen?“
Ich: „Nein, ich werde Jamalu nach Kombo Digili mitnehmen, nicht den Mossi. Der Mossi will doch nach Andiumbolo fahren.“
Jamalu: „Der Mossi will nach Andiumbolo fahren, weil er denkt, der Weiße fährt dorthin. Wenn aber der Weiße nach Kombo Digili fährt, will der Mossi mit ihm dorthin. (Jamalu spricht wieder zum Mossi.) Du hast dem Mossi gesagt, der Weiße bleibt jetzt da, und er kann gehen.“
Der Mossi steht auf und geht weg.
Jamalu: „Werden Sie nach Kombo Digili fahren?“
Ich: „Ja, wir werden zusammen fahren.“
Jamalu (erfreut): „Der Weiße und Jamalu werden im Lastwagen sein.“
Die Geschichte mit dem Mossi hat ihn beunruhigt. Zuvor schien er nicht sicher zu sein, daß ich dem Fremdling nicht den Vorzug geben würde.
Jamalu schaut in die Ferne, wo Leute vorbeigehen. Er ruft über die Felder. Die Leute kommen herbei.
Jamalu: „Das ist der große Bruder deiner zweiten Frau. Er geht zum Markt. Der andere ist ein Musikant (Griote). Er singt und verkauft Batik-Tücher.“
Die beiden Männer setzen sich zu uns. Der große Bruder zeigt eine Kalebasse mit schwarzen Körnern.
Jamalu: „Das ist Sâ. (Ölhaltige Körner eines der acht Getreidearten, die die Dogon pflanzen. Das Sâ ist eine

166

heilige Pflanze. Das Öl wird zu rituellen Zwecken verwendet.) Er bringt es seiner Schwester."

Ich: „Ihrer zweiten Frau?"

Jamalu: „Ja, deiner zweiten Frau. Man verkauft es nie. Jamalu wird dem Weißen Sâ bringen."

Jamalus Stolz, mit mir zum Markt von Kombo Digili zu fahren, äußert sich darin, daß er die beiden Männer zu sich ruft. Der große Bruder von Lugurukumbo, der seiner Schwester die Sâ-Körner bringt, veranlaßt Jamalu, auch mir gegenüber die Rolle des großen Bruders einzunehmen. Er will mir die heiligen schwarzen Sâ-Körner bringen. Damit hat sich in unserer Beziehung etwas Grundsätzliches verändert. Ich stelle keine Vaterfigur mehr dar, sondern bin zum Objekt eines „großen Bruders" geworden, vergleichbar mit Jamalus zweiter Frau, die ihm davongelaufen ist. Unsere Absicht, das Dogonland in nächster Zeit zu verlassen, ist bereits überall bekannt geworden. Jamalu nimmt die Stellung eines großen Bruders ein und löst sich von seiner Bindung zu mir, indem er beginnt, seine Rolle als erwachsener Mann in der Dogongesellschaft zu spielen. Die beiden Männer gehen weiter.

Jamalu: „Da kommt dein Vater! (Er schaut zum Dorf, wo ein Mann auftaucht.) Nein, es ist nicht dein Vater."

Ich: „Heute fahren Ihre Gedanken davon."

Jamalu (gähnt): „Nein, es ist heiß. (Jetzt schaut er aufs Auto.) Der kleine Lastwagen ist wohl teuer?"

Ich: „Sehr teuer."

Jamalu: „Du gehst mit dem Weißen in sein Land und holst die Waren, die du hier verkaufen kannst."

Ich: „Mein Land ist viel zu weit entfernt."

Jamalu: „Ein Afrikaner in Gagnao ist der reichste Mann in der ganzen Elfenbeinküste. Die Weißen fürchten ihn sogar. Er besitzt achtzig Lastwagen, und sein Sohn lebt in Frankreich in einem Haus mit zwölf Stockwerken, das dem Vater gehört. Während der Ferien kommt sein Sohn mit dem Flugzeug nach Hause. Du hast in den Kaffeeplantagen mit ihm gearbeitet und dabei viel Geld verdient."

Die Ablösung der Vaterübertragung, die er auf mich ausgebildet hat, erfolgt jetzt an der Figur eines mächtigen schwarzen Vaters, der großzügig für seinen Sohn sorgt.

Ein junger Mann kommt vorbei.

167

Jamalu: „Das ist der kleine Bruder von Amba Ibem."

Ich: „Wo ist Amba Ibem?“

Jamalu (spricht mit dem jungen Mann): „Amba ist in Ginealemo oben.“

Ich: „Gehen Sie jetzt hinauf ins Dorf und sagen Sie Amba, er soll herunterkommen. In einer Stunde fahren wir dann nach Kombo Digili.“

Jamalu: „Jamalu wird dem Weißen das Sâ bringen.“

Nach einer Stunde kommt Jamalu wieder zurück. Er trägt das rote Samtwestchen, wie am ersten Tag, als ich ihn traf, dazu eine Soldatenmütze. Er hat das Sâ nicht mitgebracht. Wir fahren ab. Jamalu sitzt wortlos neben mir im Wagen. Nach einiger Zeit sehen wir einen älteren Mann auf der Straße in Richtung auf Kombo Digili zugehen.

Jamalu: „Dort geht dein Vater, halte an!“ (Er ruft seinen Vater.)

Jamalus Vater steigt ein.

Jetzt sitzen beide in meinem Wagen und fahren auf den Markt von Kombo Digili. Ich bin nur mehr der Chauffeur für Vater und Sohn. Die beiden sitzen einträchtig nebeneinander. Durch die Anwesenheit des Vaters bin ich zu einem Fremdling geworden.

Jamalu: „Mein Vater kauft heute eine Kuh auf dem Markt und gibt sie mir, damit ich sie nach Hause führe.“ (Jamalu verwendet hier wieder die Ichform).

Ich: „Haben Sie das schon lange beschlossen?“

Jamalu: „Seit einer Woche.“

Wortlos fahren wir weiter. Immer mehr Menschen tauchen auf, die alle zum großen Markt von Kombo Digili ziehen. Dann steigen Vater und Sohn aus und mischen sich unter die anderen Marktgänger.

Das war am 23. März 1960.

Ich blieb noch eine Woche im Dogonland und erschien drei weitere Male bei den Lehmhütten, um unsere Gespräche noch ein Stück weiterzuführen. Doch wartete ich vergeblich auf Jamalu. Sein Freund Amba Ibem, welcher regelmäßig erschien, sagte mir, Jamalu sei nach Soroli gegangen, um sich eine neue Frau zu suchen.

Am Tage vor meiner Abreise fuhr ich gegen Abend nochmals nach Ginealemo, weil ich wußte, daß Jamalu an diesem

Tag von Soroli zurückkehren würde. Ich traf ihn und führte einen Rorschachtest mit ihm durch. Dann schenkte ich ihm ein Taschenmesser, worüber er sich sehr freute.

Jamalu: „Ein gutes Messer! Du behältst das Messer des Weißen und du wirst stark sein. Die bösen Zaubermittel wirken jetzt nicht mehr.“

Yasamaye

Durch Ogobara habe ich Ali Dolo, Kaufmann in Ogollei, kennengelernt, einen dreißigjährigen Mann, der wegen seines schlanken Körperbaus, seines verbindlichen, knabenhaften Gehabes und seines verlegenen Lächelns jünger wirkt als er ist. Er trägt ein sauberes langes, weißes Hemd, nach Art der Städter und spricht fließend Französisch.

Ali ist sogleich einverstanden, täglich eine Stunde lang mit mir zu reden. Nur sollte ich in sein Haus kommen, da er seinen Laden während dieser Zeit nicht verlassen möchte.

Ali empfängt mich im Vorraum seines Hofes. Das Haus ist mitten im südlichen Teil des Dorfes Ogollei gelegen. Von der Straße her gleicht es den Nachbarhäusern. Der gedeckte Vorraum ist geräumiger als üblich, etwa wie ein mittelgroßes Zimmer. In einer Ecke steht ein leeres Petrolfaß. In dieser Halle sitzen wir auf kleinen geschnitzten Holzschemeln. Hier sollten sich die meisten Gespräche abspielen, bis auf einige wenige, die im anschließenden Hof stattfanden, der in den Abendstunden mehr Kühle bot als der Vorraum. Vom vierten Gespräch an wurden jedesmal zwei Schlafmatten hereingebracht als Sitz für Ali, seine Kollegen und mich, während sich die Frauen weiter der Schemel bedienten. In der Halle, deren Tür auf die Straße offensteht, herrscht ein reges Leben. Kinder schauen herein und verstecken sich hinter dem Türpfosten. Freunde und Verwandte kommen vorbei und wechseln durch die Tür ein paar Worte oder treten herein; sie legen sich auf die Matten oder kauern in den Ecken. Wer nicht verwandt oder befreundet ist, wie die Taglöhner der Verwaltung, kann als Käufer hereinkommen.

Im Hof Alis gibt es keine Tiere, wie in anderen Höfen, aber zwei leere Blechtonnen und einige zerschlagene Kisten. Das Wohnhaus zeigt die traditionelle Bauart. Die Kochnische liegt

im Hof, dem Eingang gegenüber. Rechts ist der Hof von einer Mauer begrenzt. Links steht anstatt der üblichen Speicher ein längliches Lehmhaus von europäischer Form. Die Holztür ist mit einem Vorhängeschloß versehen. Das ist das Magazin, in dem neben Vorräten an Zucker, Tabak, Petroleum und einigen anderen Waren, die großen Säcke lagern, die mit getrockneten Kugeln aus gestampften Zwiebeln gefüllt sind. Wenn Ali auf den umliegenden Märkten genügend Kugeln eingekauft hat, will er den ganzen Vorrat nach Mopti oder gar nach Bamako expedieren und dort im Großen verkaufen.

1. bis 4. Stunde – 9. bis 15. März

Es stellt sich bald heraus, daß eine analytische Untersuchung Alis nur nach Überwindung großer Widerstände in Gang zu bringen wäre, daß aber seine Frau Yasamaye, die nicht Französisch

spricht, gerne mit mir sprechen würde. Da es uns bis dahin noch nicht gelungen war, genügend Frauen zu finden, deren Sprachkenntnisse ausreichten, um mit uns zu reden, war der Versuch zu wagen, Alis Frau zum Objekt der Untersuchung zu machen und Ali als Übersetzer zu verwenden. Während der vierten Stunde kommt das Gespräch mit Yasamaye allmählich in Gang. Während der ersten Gespräche erfahre ich einiges über die beteiligten Personen.

Ali stammt aus Sanga. Drei Jahre seiner Kindheit, vom sechsten bis neunten Lebensjahr, verbrachte er beim Vater seiner Mutter in Gogoli. 1939-44 hat er die Schule in Sanga besucht. Später war er dreieinhalb Jahre lang in Bamako und arbeitete dort während neun Monaten als „Boy“. Seit einigen Jahren ist er Kaufmann in Sanga. Von hier aus hat er zwei Geschäftsreisen nach Guinea unternommen. Ali ist Muselmane. Zur Zeit hält er das Fasten des Ramadan ein, ißt, trinkt und raucht nicht; so lange die Sonne am Himmel steht. Der Islam gestattet ihm zwar eine gewisse Anpassung an die anderen Geschäftsleute, befriedigt ihn aber innerlich nicht. Lebhafter und selbstbewußter wird er nur, wenn er von den Festen der Dogon erzählt, an denen er als Trommler regelmäßig teilnimmt. Immer wieder spricht er von der Totenfeier für den verstorbenen Jäger Ampigu. Das Feuerfressen der Jäger, das bei dieser Totenfeier eine Rolle gespielt hat, bewundert er sehr. Ein Marabu, ein muselmanischer heiliger Mann, so meinte er, könnte das nicht. Ein Kamerad berichtigt ihn: „Ein

Marabu hätte das gar nicht nötig.“ Während der dritten Stunde faßt Ali zusammen: „Es bringt ziemlich viel Nachteile, wenn man Muselmane ist, aber vielleicht den Vorteil, daß die Frau für einen arbeiten muß und nicht für die eigene Tasche arbeiten kann.“ Alis Frau ist aber Heidin und hält sich keineswegs an diese Vorschrift.

Alis Eltern sind gestorben. Er ist der jüngste unter mehreren Brüdern und einer ganzen Reihe von Halbbrüdern und Vettern der väterlichen Familie, von denen einer, der Sohn des älteren Bruders von Alis Vater, die wichtigste Rolle in der Familie spielt.

Vor allem ist Ali „petit frère“, jüngerer Bruder, in einer extremen und übersteigerten Art. Einer der älteren Brüder hatte die Unterredung schon mehrmals gestört, um von mir ein Mittel für seine schmerzende Hüfte zu verlangen. Er geht endlich fort, und ich stelle die Frage: „Ist es gut der Jüngste zu sein?“ Darauf Ali: „Wenn man alt ist, dann kann man auch als Jüngster tun, was man will. Sonst muß man immer das tun, was die großen Brüder oder die Onkel alle sagen.“ Die Haltung einer braven, kläglichen, ja selbstquälerischen Unterordnung tritt hinter Alis lächelnder Verbindlichkeit bald hervor. Als er ein Knabe war, wurden die Eltern von den Behörden gezwungen, ihre Kinder in die Schule zu schicken. Darum hatten seine Eltern nichts dagegen, daß er die Schule so bald als möglich verließ. Heute wäre er froh, hätte er länger zur Schule gehen

dürfen. Gegenwärtig besucht er die abendlichen Fortbildungskurse in Sanga. Nebenbei erwähnt Ali, wie damals die Kinder in der Schule geschlagen wurden, bis sogar eines an den Folgen der Mißhandlungen starb. Anschließend malt er geradezu genießerisch aus, wie er selbst gequält wurde, wie unrecht er daran tat, sich der Zwangsarbeit, die er nach der Schule hätte leisten sollen, zu entziehen. Er findet gut, was die Überlegenen tun. Die Dämme, die Professor Griaule anlegen ließ, müßten auch von jenen Familien geschätzt werden, deren Kinder in den Stauseen ertrunken sind. Es leuchtet ein, daß gerade *dieser* „jüngere Bruder" versucht hat, als Muselmane außerhalb von Dorf und Familie eine neue Einordnung zu finden.

Während der Stunden stellt Ali „gebildete" Fragen, an deren Beantwortung ihm nichts liegt. Er plaudert über seine und meine Reisen und versucht, sich mir oberflächlich anzu-

passen. Er kennt vieles, über das er mit einem Europäer reden kann, ohne von sich zu erzählen. Das analytische Gespräch wird ihm immer mehr zur Last. Er weist auf seine Verdienste hin: „Es ist ja nicht viel, was ich getan habe", auf sein Einkommen, und wie schwer es ist, für seine Familie zu sorgen: „Es gibt ja nicht genug Geld im Land, ich kann mir ja nichts leisten." Er spricht von seinen Freunden, die einen Rat von mir wollen: „Es sind hier ja doch alle krank, und niemand behandelt sie." All dies kommt weich, bettelnd und verbindlich heraus; weniger als Vorwurf, als etwa in dem Sinn: „Ich sage und tue ja sogleich, was Sie wünschen. Ist es vielleicht nicht recht so? Bitte sagen Sie es nur, ich passe mich ja an." Gehe ich auf sein unterwürfiges Werben nicht ein, wendet er sich ab. Er spricht mit den Besuchern und, als wir in der dritten Stunde allein bleiben, liest er in einem Buch. Da schaltet sich plötzlich Yasamaye, die bisher mit ihrem Kindchen still im Hintergrund gesessen ist, in das Gespräch ein. Sie spricht rasch und lebhaft. Ali soll übersetzen:

„Die Europäer richten ihre Nase auf. Die Mütter tun ihren Kindern etwas in die Nase, damit sie groß und gerade wird. Das kann man an allen Europäern sehen. Die Nase der Europäer ist viel schöner als meine eigene."

In der vierten Stunde ist Ali wiederum verlegen und lahm und versteckt sich sogar physisch hinter seinen Kameraden. Es kommen Frauen herein, die einen, um mich um ein Medikament zu bitten, andere um zu plaudern. Als eine der Besucherinnen von der Totenfeier erzählt, die gestern stattgefunden hat, beginnt Ali zu übersetzen, was sie sagt:

„Die Tänze gestern waren gut. Gut für die Fremden. Es waren Fremde da; die haben Photographien. Hier bei uns ist man nicht traurig, man macht für die Toten ein Fest (ici, on n'est pas triste, on s'amuse pour les morts). Das ist eine Unterhaltung für Männer. Wir Frauen haben dabei nichts zu suchen."

Man verteilt einen Brei, der von der Feier übriggeblieben ist. Ich muß auch davon kosten. Die Frauen schwatzen fröhlich durcheinander und stellen neugierige Fragen an mich. Ali übersetzt und fügt manchmal auch von sich aus eine Bemerkung hinzu.
Eine der Frauen, Yapama, lacht am lautesten und redet am meisten. Sie ist aus der Kaste der Schuster, deren Frauen die

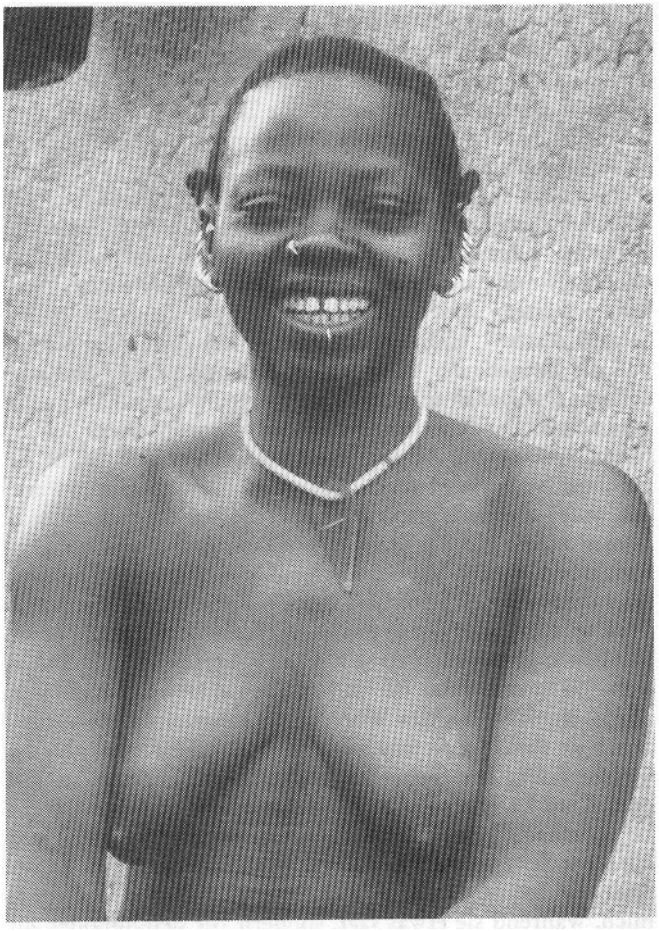
172

weißen Baumwollgewebe mit Indigo färben. Man sieht das an ihren dunkelblauen Händen und merkt es an ihrem Benehmen. Es entspinnt sich ein Gespräch zwischen Ali, seiner Frau und der Frau des Schusters. Alle lachen ein wenig, aber es ist doch ernst. Ali übersetzt: „Meine Frau will nicht, daß ich faste. Sie sagt, ihr Vater habe das nicht gemacht, und auch ihr großer Bruder nicht. Ich soll es auch nicht tun.“ Die Gruppe der Frauen diskutiert darüber, ob die Männer „Salaam machen“ (d. h. Muselmanen werden) sollen oder nicht. Den bestimmten Äußerungen seiner Frau gegenüber hat Ali nur das einzige Argument, daß im Islam die Frau dem Mann folgen muß. Da aber seine Frau den Islam nicht anerkennt, ist auch dieses Argument nicht sehr stark.
Bald stellen die Frauen andere Fragen. Sie reden über meinen Schnurrbart. Ali erklärt ihnen: „Man trägt das, wenn man alt ist.“ Er selbst trägt keinen Bart. Das sinnliche Interesse, das die Frauen für mich haben, erleichtert Ali noch mehr. Er ist keineswegs eifersüchtig, sondern froh, „aus der Sache“ zu sein.
Ich gehe auf das Thema ein, das die Frauen angeschlagen haben, und sage: „Diesen Bart trage ich meiner Frau zuliebe.“ Jetzt kommt ein richtiges Gespräch zustande; man diskutiert darüber, wie Mann und Frau zusammen leben sollten. Die Frauen bilden eine geschlossene Gruppe. Yasamaye wirkt zurückhaltender als Yapama, behält aber die Führung im Gespräch.
Alis Frau, Yasamaye, ist in Ogolna, dem Zwillingsdorf von Ogollei geboren. Ihre Großmutter ist eine Schwester des angesehenen Ana, der als Wirt das Gästehaus der Verwaltung führt und der „älterer Bruder“ (Vetter; vom älteren Bruder des Vaters) des Dorfchefs beider Ogol, Ogobara, ist. Sie hat keinen Vater mehr, und auch alle ihre Brüder sind gestorben. Sie hat drei Kinder, einen sechsjährigen Sohn, ein vierjähriges und ein halbjähriges Mädchen.
Yasamaye ist eine schöne Frau von kräftiger hoher Gestalt mit langen Augen. Ihr Gesicht verrät Intelligenz, ihr Ausdruck wechselt von träumerischer Sinnlichkeit zu kühler Ironie, strahlendem Lächeln und zu energischer Strenge. Sie ist immer in die traditionelle Tracht gekleidet, hat ein dunkelblaues Baumwolltuch um die Hüften geschlungen. Ein feiner Silberring ist durch die Mitte ihrer Unterlippe, ein anderer

durch den rechten Nasenflügel gezogen. In den acht Löchern an jeder Ohrmuschel trägt sie werktags Holzstäbchen, um den Hals eine feine Glasperlenkette, mit einem Anhänger aus dunklem Bernstein. Das halbjährige Töchterchen, das immer bei ihr ist, hat eine dünne rote Perlenkette um die Hüften und ist im übrigen nackt.

Yasamaye spricht kurze, bestimmte Sätze: „Das, was die Ältesten sagen, und das, was der Binu (Priester) sagt, ist wichtig“; oder: „Die Frau muß bei ihrem Mann bleiben; allerdings nur dann, wenn er das tut, was die Ältesten von ihm erwarten“; oder: „Es ist nicht gut, wenn der Mann Salaam macht.“ Unbeirrbar steht sie auf dem Standpunkt, daß die Bräuche der Väter für die Religion maßgebend sein sollten. Die Bekehrung ihres Mannes zum Islam hält sie für eine Schwäche, die er hat, mit der sie sich wohl oder übel abfindet. Auch wenn Ali sein Geld verlieren würde, bliebe sie bei ihm; nicht seinetwegen, aber weil es eine Schande wäre, ihn unter diesen Umständen zu verlassen. Sie bezieht sich immer wieder auf die Bräuche der Väter und erwähnt mehrmals ihren eigenen Vater und den älteren Bruder. Wenn man über die intimeren Seiten der Beziehung zwischen Mann und Frau spricht, oder gar wenn es mich direkt angeht, und sie sinnlich angesprochen zu sein scheint, gerade als man diskutiert, ob meine Frau bei mir bleiben oder mich verlassen wird, überläßt sie das Wort der Schustersfrau. Jedesmal, wenn sie nicht weiß, was sie sagen soll, oder wenn sie sonst Gefahr läuft, ihre Sicherheit zu verlieren, beginnt sie, mit dem Kind zu spielen. Auf Ali ist sie offensichtlich nicht gut zu sprechen. Wenn sie das Bedürfnis hat, sich wieder mehr auf seine Seite zu stellen, überreicht sie ihm das Kind, und er spielt ein wenig damit. Wie es Sitte ist, blickt sie nicht auf mich, während sie etwas sagt, sondern vor sich hin oder auf das Kind, und wirft mir nur manchmal einen ernsten und sinnlichen Blick zu.

Ali lächelt ständig verlegen. Er fühlt sich offensichtlich viel unsicherer als seine Frau und will sich verteidigen, indem er sie mir gegenüber bloßstellt. Yasamaye, welche die Europäer nur vom Hörensagen kennt, sieht die Weißen realistischer, als es ihr Mann tut, hat aber keine besonders hohe Meinung von ihnen. Sehr skeptisch ist sie in bezug auf die gegenwärtige Situation: Ob sich nicht die Männer, ich und Ali, gegen sie



Yasamaye

verbünden werden? Als ich ihr fünfundzwanzig Franken für die Beteiligung am Gespräch gebe, reagiert sie ironisch, erstaunt, aber auch erfreut.

Yapama ist rundlich, hat ein fröhliches Gesicht, einen etwas herausfordernden Blick und trägt falsche Zöpfe, wie man sie im Senegal sieht. Ihre Art zu sprechen wirkt eigenartig, kühl und lustig. Sie spricht ins Leere und wartet, lacht vor sich hin,

175

Totenfeier für den Jäger. Vorbereitung für den Scheinangriff auf das Dach seines Hauses. Die Masken kommen ins Dorf.

sagt noch etwas und wartet wieder. Erst wenn jemand nicht bloß antwortet, sondern auch gefühlsmäßig auf sie eingeht, richtet sie lächelnd einen sinnlichen Blick auf ihn.
Sehr sicher äußert sie ihre Ansichten über die Liebe: „Der Mann soll für seine Frau alles tun, dann wird sie bei ihm

176

bleiben. Die Frau muß bei ihrem Mann bleiben, auch wenn der Mann arm wird.“ Etwas bekommen und lieben sind für sie eins: „Ich muß meinem Mann nicht treu bleiben, wenn ich ihn liebe. Aber wenn er mir viel gegeben hat, muß ich ihm treu bleiben.“ Was die Frau tun soll, schreiben die Bräuche vor; ihnen muß sie folgen. Dabei betont sie, daß sie selber sich von ihrem Manne nichts befehlen läßt. Zwischen den Europäern und den Dogon kann, so meint sie, in Liebesdingen kein Unterschied bestehen.

Ihr Interesse an mir knüpft, wie das Yasamayes, an der Hautfarbe an. Beide Frauen wundert es sehr, daß die Europäer auch zur Schule gehen müssen und nicht ihr ganzes Wissen schon von vornherein als Kinder mitbekommen. Ganz genau möchte sie wissen, wie die Kinder der Weißen gefärbt sind, wenn sie auf die Welt kommen. Sobald sie das erfahren hat, erklärt sie ganz offen, wie sehr die weiße Haut ihr gefällt, und daß sie mich anziehend findet. Dann meldet sie an, was sie von mir bekommen möchte: Medikamente für Krankheiten, die sie zwar nicht hat, aber haben könnte; sie möchte mir verschiedenes verkaufen und einen Vorteil von mir haben. Darauf sage ich, daß ich bereit wäre, ihr jedesmal fünfundzwanzig Franken zu geben, wenn sie täglich eine Stunde „plaudern“ komme. Yapama ist damit einverstanden und lacht. Ihre Forderungen scheinen Gehör gefunden zu haben; die fünfundzwanzig Franken für etwas Geschwätz sind ihr noch lieber als Medizinen oder Geschäfte.

5. Stunde – 16. März

Zu Beginn dieser Stunde sind drei Kameraden Alis da, die sich im Vorraum auf den vorbereiteten Matten herumräkeln. Yasamaye läßt durch Ali ihren Dank für die fünfundzwanzig Franken ausdrücken. Sie schickt sogleich einen der Kameraden ihres Mannes, Yapama zu holen, wie es vereinbart worden ist.

Yapama erscheint und bringt einen kleinen kräftigen Sohn von etwa einem Jahr mit. Die Männer halten sich an den Händen und schmiegen sich aneinander, die Frauen beschäftigen sich ständig mit ihren Kindern, spielen mit ihnen und tauschen sie untereinander aus.

Das Gespräch berührt kurz das Gebiet der Scheidung und das der Adoption von Kindern, die verlassen worden sind.

Auch über das richtige Alter zur Heirat und über das Vertrauen zwischen Mann und Frau wird gesprochen. Alles wird dabei auf die Bräuche bezogen. Beide Frauen finden es sehr richtig, daß die Europäer keine zweite Frau nehmen.

Ali hat heute mehr Sicherheit, weil drei Alterskameraden da sind. Alle drei sind Heiden. Zur Begrüßung fragt er nicht, wie es Madame geht, sondern irrtümlich, wie es der Mutter geht; so sehr sieht er mich als „Vater“.

Beide Frauen nehmen an der Konversation eifrig teil. Yasamaye ist freundlich, scheint aber innerlich ziemlich gespannt zu sein. Ihr kleines Mädchen strebt zum Vater hin. Ali lehnt es ab, das Kind zu nehmen, das sie ihm reicht. Sie fügt hinzu: „Das paßt besser wegen des Geschlechts, weil ein Mädchen besser zum Vater paßt, das weibliche zum männlichen Geschlecht.“ Einer von Alis Kameraden wird von seiner Mutter zum Essen abgeholt. Die Mütter glauben, daß sie für den Sohn

besser kochen, als es seine Frauen tun würden. Die beiden Frauen wollen das aber nicht wahrhaben, bis die Lösung gefunden ist: „Wenn der Mann zu seiner Mutter kommt, wird sie für ihn besser kochen, oder es wird ihm so scheinen, weil er unterwegs war. Man muß ja für einen, der unterwegs war, besser kochen. Er ist müde und hungrig, und es bedeutet eine besondere Würdigung der Entbehrungen der Reise, daß man ihn mit besserem Essen empfängt. Wenn jedoch ein Mann einige Tage lang bei seiner Mutter bleiben wollte, würde sie schlechter kochen als seine Frau."

Es ist ungewöhnlich, daß die Mutter gekommen ist, um ihren hungrigen Sohn zum Essen zu holen, besonders da er verheiratet ist, und sie auch noch erzählt, daß sie drei Gerichte bereitet hat. Das Gespräch darüber, wer besser kocht, die Mutter oder die Gattin, versetzt die Alte in glücklichste Stimmung. Sie tanzt geradezu. Wenn es hingegen wieder heißt, daß die Frau doch besser kocht, wird sie ärgerlich. Schließlich führt sie ihren Sohn im Triumph ab.

Eine gefühlsmäßige Annäherung zwischen Sohn und Mutter wird von allen dreien, auch von Ali vermieden. Selbst wo es sich wie hier nur ums Essen handelt und man darüber plaudert, zieht man einen noch so komplizierten logischen Grund der Vorstellung vor, daß die Mutter mit dem Sohn besserstehen könnte als seine eigene Frau.

178

Die jungen Männer werden immer zärtlicher zueinander und legen die Arme zwischen die Beine der Kameraden. Wenn ein Scherz fällt, lachen alle; aber nur Ali lacht auch auf ernste Dinge.

Die beiden Frauen beschäftigen sich intensiv mit ihren Kindern. Der Einjährige der Yapama ist ganz ruhig, das halbjährige Mädchen Yasamayes ist immer wieder unruhig. Es fühlt die Spannungen zwischen den Eltern. Häufig wird der Kontakt zwischen den Männern und den Frauen dadurch wiederhergestellt, daß eine Frau ihr Kind einem Mann überreicht, der es behält oder an einen Kameraden weitergibt. Ist wieder Frieden, holen die Frauen die Kleinen zurück. Yasamaye tut das in einer heftigen Art.

Da die Stimmung sehr angeregt ist, bleibe ich länger als eine Stunde da. Die Frauen fragen sich, was der Doktor nun tun wird. Alle wissen, daß Madame mit einer Eselskarawane für einige Tage nach Yuga gereist ist. Das Problem der Treue wird von mir selbst ins Gespräch geworfen; ich behaupte, daß ich meiner Frau treu bleiben werde.

Ali lacht darauf verlegen und sagt: „Das ist nicht so wichtig, man soll bloß der Frau nicht sagen, was man getan hat, während man getrennt war." Die Frau des Schusters, Yapama, ist überzeugt, daß ich nicht treu bleiben werde. Sie macht unanständige Anspielungen und meint, die Männer seien nie aufrichtig: „Wenn einer einmal untreu war, wird er es immer wieder sein." Sie scherzt, daß sie recht gerne mit mir untreu werden würde.

Yasamaye meint, der Doktor werde seiner Frau jedenfalls nicht sagen, was er getan hat, während sie fort war. Die Frauen müßten damit rechnen, daß die Männer untreu werden. Daß hingegen auch die Frau untreu werden könnte, sagt sie nicht.

Man fragt mich, ob ich Kinder habe. Da dies nicht der Fall ist, sind alle drei der Meinung, daß ich mich scheiden lassen und eine andere Frau nehmen müsse, wenn es in Europa schon nicht gehe, zwei Frauen gleichzeitig zu haben. Yapama sagt, es sei die Schuld der Frau, wenn sie keine Kinder gibt und der Mann sich dann scheiden läßt. Yasamaye hingegen ist überzeugt, daß die Frau im Recht ist; sie muß sich einfach einen besseren Mann suchen, dann wird sie schon Kinder kriegen. Jetzt schreit ihr Kind, und sie gibt es ihrem Mann. Es

scheint, daß Yasamaye mit ihrer strengen Haltung nicht nur den Bräuchen folgt, sondern daß sie auch wirklich aggressiv auf ihren Mann gestimmt ist. Ihre Tochter scheint den Affekt mitzumachen.

Von der Kinderlosigkeit kommt man auf die Frage der Adoption, und alle wollen wissen, ob das in Europa möglich ist. Yasamaye lehnt für sich selber eine Adoption völlig ab. „Eine alte Frau immerhin kann ein Kind zu sich nehmen, das gar keine Familie hat." Dann wiederholt sie: „Der Mann ist schuld, wenn eine Frau keine Kinder bekommt."

Als nächstes interessiert, in welchem Alter der Mann heiraten soll. Die Frauen finden, daß die Männer bei der Heirat recht jung sein sollten. Die Männer sollten sich beeilen. Ein Mann, der erheblich älter ist als seine Frau, würde sterben, bevor die Kinder groß genug sind, um für die Mutter zu sorgen. Der Mann zählt gleichsam nicht, sondern sein Alter ist für die Versorgung der Familie von Bedeutung. Yasamaye schlägt sogar vor, am besten sollte eine Frau zuerst einen alten, und dann, wenn er stirbt, einen jungen Mann heiraten. (Sie ist an ihren Vater und älteren Bruder sehr gebunden und mit ihrem jungen Ali nicht ganz zufrieden.) Daß ich alt bin, wollen beide Frauen nicht gelten lassen und schließen mich von dieser Überlegung aus. Als ich ihnen mein Alter angebe, lachen sie. Sie glauben mir ganz einfach nicht.

Zur Frage des Vertrauens zwischen Mann und Frau haben die Beteiligten sehr verschiedene Ansichten. Ali ist ganz dagegen, daß man der Frau alles sagt, denn – dann hat sie einen in der Hand. Yapama glaubt einfach nicht, daß es so etwas gibt. Wenn der Mann seiner Frau etwas sagt, wird er doch lügen. Die Frau muß vom Wahrsager erfahren, was ihr Mann denkt. Yasamaye versteht die Idee des Vertrauens. Wenn das vorhanden wäre, ginge es in der Ehe sicherlich sehr gut. – Schließlich sagt sie: „Die Kollegen des Mannes, seine Kameraden, werden es der Frau erzählen, denn er selbst wird doch nichts sagen, worüber sie böse oder gekränkt sein könnte. Es wäre aber besser, wenn man immer wüßte, wann der Mann untreu war."

Warum unverheiratete junge Leute in der Liebe einander Treue halten sollten, verstehen die Frauen überhaupt nicht. Wer mit wem geht, das ist für beide Frauen das Ergebnis der Verhandlungen unter den Kameraden.

180

Als ich auf die wiederholte Anspielung hin Bedenken äußere, ob es überhaupt richtig wäre, mit einer afrikanischen Frau ein Liebesverhältnis anzufangen, schöpft Yapama sofort wieder Hoffnung und wird sehr kokett. Sie meint: „Es gibt ja nicht jedesmal ein Kind, und wenn ich schon ein Kind vom Doktor bekommen würde, wäre das nicht schlimm. Man würde mich beneiden, wenn ich ein halbweißes Kind hätte." Jede afrikanische Frau, meint sie, würde gerne mit mir nach Europa kommen. Wahrscheinlich würden andere Schweizer sie ebenfalls schön finden, wenn ich sie schon schön fände. Sie hätte es darum gut dort. Sie könnte ja auch dort davongehen und einen anderen heiraten, wenn es ihr beim Doktor nicht mehr passen würde. Gegenwärtig denke sie nicht daran, ihren Mann zu verlassen, wenn er sie nicht fortjage.
Yasamaye kommt wieder auf die Frage zurück, warum denn die Weißen nur *eine* Frau haben. Sie findet das recht traurig. Es gibt dadurch zu wenig Kinder und zu viel Arbeit für die einzige Frau. Yasamaye findet das traurig, weil sie mit mir, der keine Kinder hat, mitfühlt, und auch, weil sie selbst mir gerne welche geben möchte. Das sinnliche Interesse an mir ist nicht verdrängt worden, es ist auf eine brauchmäßige Zurückhaltung und vielleicht auf eine gewisse, von der Öffentlichkeit ausgehende Kritik und Hemmung gestoßen. Der übersetzende Ehemann spielt dabei keine prohibitive Rolle; ganz im Gegenteil: In seiner Gegenwart ist die Zulassung und sogar die Äußerung solcher Wünsche noch weniger anrüchig.

6. Stunde – 18. März

Yasamaye ist zu Alis großem Bruder gegangen und muß geholt werden. Sie kommt rasch und bedankt sich sehr höflich für die letzte Stunde, d. h. für die fünfundzwanzig Franken. Sie ist kühl und zurückhaltend. Ich bleibe diesmal mit dem Ehepaar allein.
Es stellt sich sogleich heraus, warum Yasamaye verstimmt ist: „Sie haben mich bei dem Maskenfest nicht begrüßt." Sie will nicht glauben, daß ich sie nicht gesehen habe. Sie selber könne – und damit bezieht sie sich auf meine Entschuldigung – weiße Leute so gut wiedererkennen wie schwarze. Wahrscheinlich hätte ich sie (in der Öffentlichkeit) nicht grüßen wollen. Heimlich im Hause wäre ich nicht so abweisend. Die

181

schwarzen Frauen seien nur für die Arbeit da. Die weißen Männer hingegen suchten ihr Vergnügen. Yasamaye ist gekränkt, weil sie das Gefühl hat, ich hätte ihre sinnlichen Wünsche abgelehnt. Wenn ich meine „Gegenübertragung" prüfe, so ist dies sicher nicht der Fall.
Yasamaye: „Madame ist vielleicht böse; das glaube ich, weil Madame diesmal nicht hierher mitgekommen ist."
Sie hat ihrerseits nicht gesehen, daß ich zusammen mit meiner Frau beim Fest war. Ich sage: „Sie haben Madame nicht gesehen, weil ich Ihnen wichtiger war. Madame würde aber gerne mit zu den Unterredungen herkommen." Ihre Miene erhellt sich, und sie spricht freier.
Vorübergehend verwechselt sie meine Frau mit Ruth, der Frau von Doktor Morgenthaler. Diese Ruth ist keine Konkurrentin. Sie ist der Übertragungsliebe weniger gefährlich; nicht nur, weil sie in Wirklichkeit gar nicht meine Frau ist, sondern weil Yasamaye einmal mit Ruth Zwiebeln gestampft hat, diese also mehr zu der Frauengruppe gehört, mit der man sich über die Männer unterhalten, gleichsam also den Doktor teilen kann. Als ich darauf bestehe, daß Madame meine richtige Frau ist, wird Yasamaye etwas verstimmt, sagt aber, sie hätte das immer gewußt.
Ich: „Nicht Madame war auf Sie böse, sondern Sie waren auf meine Frau böse, weil Sie selbst lieber mit mir gegangen wären. Sie waren auch auf mich böse, daß ich Sie nicht beachtet habe, und weil ich mit meiner Frau zu den Masken gegangen bin."
Infolge der Deutung wird die Abwehr unnötig. Das Gespräch geht flüssiger weiter. Ali, so gibt sie zu, war der eigentliche Anlaß ihrer Verstimmung: „Er hat noch andere Frauen!" Vorerst geht sie nicht darauf ein, sondern spricht wieder vom Maskenfest, wohl um ihre Beziehung zu mir klarer zu machen: „Ich bin nicht zu den Masken hingegangen. Die Frauen fürchten sich vor den Masken. Aus der Ferne sind sie nicht furchterregend, sondern schön anzuschauen. Nur aus der Nähe können die Masken den Frauen etwas antun. (Es bleibt unbestimmt, was.) Für mich gilt das aber nicht. Ich habe gar keine Furcht. Man soll bloß nicht sehen, daß ich nahe bei den Masken bin. Ganz genauso haben die Frauen ‚Furcht' vor den Männern."
Also hat sie Furcht, in der Öffentlichkeit zu nahe bei den

Männern gesehen zu werden. Von mir aber – so gesteht sie ihre Zuneigung – wäre sie gerne gegrüßt worden. Die Kontrolle der Umwelt hätte unser Verhältnis zu einem harmlosen gemacht, vor dem man nicht Angst zu haben braucht[39].
Das Gespräch beginnt zu stocken. Da aber die sinnlichen, objektbezogenen Wünsche Yasamayes, die sie auf mich übertragen hat, einer bewußten Verarbeitung zugänglich geworden sind, kann sie ihre Einstellung zu mir ändern. Sie wendet sich, mit einer Bitte, die den wirklichen Verhältnissen gut angepaßt ist, an mich. Ich soll ihre „kleine Schwester" behandeln; diese habe „den Mund

voller Wunden“. Ich werde, neben oder anstatt der bisherigen Bedeutung, zu einem spendenden Beschützer oder Patron. Daraus, daß sie am Abend dieses Tages und tags darauf gar nicht bemüht ist, ihre Schwester wirklich einer Behandlung zuzuführen, ist zu sehen, daß ihre Bitte mehr durch unsere Beziehung als durch den Wunsch, der Schwester zu helfen, bestimmt ist. Sie spricht nochmals ganz unbefangen von der schwarzen und der weißen Haut, stellt lange Vergleiche an und findet die schwarze Haut schöner als die weiße. Schwarze Frauen wirken anziehender und auch angezogener, nicht so nackt wie die Weißen.

Ali muß es vermeiden, sich als mein Rivale zu fühlen; er nimmt die gleiche Haltung an wie seine Frau und bittet den „Patron“ um etwas: „Sie sollten uns beide photographieren. In Bamako kann man Photos machen lassen. Ich kann meine Frau doch nicht dorthin mitnehmen.“

Ich: „ Ja, ich will gerne Photos machen, aber erst am Ende, wenn wir wegfahren.“

Ali: „Meine Frau würde nicht nach Bamako mitfahren.“

Yasamaye: „Die zweite Frau von Ali wäre nicht einverstanden, wenn er mich nach Bamako mitnehmen würde.“

Ich: „Hat Ali also eine zweite Frau?“

Yasamaye antwortet zuerst nur in Andeutungen: Er habe sogar drei. Sie, Yasamaye, habe er selber gewählt. Ja, sie habe er gewählt, und zu ihr sei er sehr nett. Aber wahrscheinlich sei er auch zu den anderen nett, sie wisse das nicht so genau. Die zweite Frau ist vom Vater Alis bestimmt worden; Yasamaye ist die erste, weil sie zuerst da war. Neuerdings soll er, so habe es den Anschein, noch eine dritte Frau nehmen.

Ich: „Drei Frauen, das geht doch nicht.“

183

Ali (verlegen): „Doch, das geht – auch mehr. Bei den Muselmanen ist das möglich.“

Ich: „Bei den Dogon aber nicht. Man sagt, eine der drei Frauen müßte sterben.“

Yasamaye: „Eine von den dreien würde wohl weggehen.“

Ali: „Diese da habe ich ausgewählt, sie liebe ich. Die zweite aber muß ich nehmen; es ist unmöglich, sie nicht zu nehmen. Der Vater hat es so bestimmt. Die zweite habe ich nicht so gerne; natürlich werde ich mit ihr ebenso nett sein wie mit dieser da. Im Gefühl aber ist es anders. Die dritte, die ist überhaupt noch viel zu klein. Die ist noch ganz bei ihren Eltern.“

Yasamaye wendet sich ihrem Kindchen zu und sagt traurig: „Ich habe keinen Vater mehr. Mein Vater ist gestorben.“

Ali hat zum erstenmal in entschlossenem Tonfall gesprochen. Er erinnert sich an seine erfolgreiche Werbung um Yasamaye. Innerlich besteht für ihn kein Konflikt, da er überhaupt keine Möglichkeit hat, dem Vater oder dem großen Bruder zu widersprechen; er ist so sehr mit

ihnen identifiziert. Yasamaye hingegen bleibt nur scheinbar unberührt. Die Spannungen in ihrer Ehe treten deutlich hervor, und sie allein hat sie auszutragen. Wenn ihr Vater noch lebte, um den sie mit Recht trauert, wäre jemand da, der mit Alis Bruder verhandeln könnte, damit man Ali keine zweite und dritte Frau „gibt". Ohne den Schutz der väterlichen Familie ist ihre soziale Stellung viel schlechter und sie muß befürchten, daß sie für ihren Mann überflüssig wird. Es wäre die „richtige" Haltung für sie, die in Alis Familie eine Fremde ist, ihren Mann aufzugeben und einen anderen zu suchen. Dazu ist sie aber nicht so schnell bereit.
Ganz im Einklang beteuern beide Gatten, daß er ja *sie* gewählt hat; er liebt sie also. Sie hat keinen Grund, auf ihn böse oder eifersüchtig zu sein. Familie ist Schicksal. Sie kann nicht verlangen, daß er anders handelt, als seine Familie es von ihm erwartet; diese ist schuld, jedenfalls nicht er allein. Die Gefühle der Frau für den Ehemann werden trotz der Polygamie nicht durch Feindseligkeit gestört; plötzlich einmal kann der Mann (als Liebesobjekt) fallengelassen und gleichzeitig die Lebensgemeinschaft mit seiner Familie aufgegeben werden.

184

Ich gebe, zum Zeichen daß die Stunde zu Ende geht, Ali und Yasamaye je fünfzig Franken.
Ich: „Heute war die Kleine ruhig, das letztemal hat sie geweint."
Yasamaye: „Ja, weil ich selber verstimmt war. Das Kind schreit, wenn ich selbst schlechter Laune bin."
Ich: „Sie haben das Kind zur Beruhigung dem Ali gegeben. Dann ist es ruhig geworden."
Yasamaye: „Ja, ich war auch auf ihn böse" (lacht und fährt scherzhaft fort): „Ihnen, Doktor, könnte ich es ja nicht geben."

7. Stunde – 19. März

Ali schickt ein kleines Mädchen nach Yasamaye, die seinen Bruder „grüßen" gegangen war. Ali und Yasamaye sind sich darüber einig, daß man den Bruder „grüßen" muß, ob man will oder nicht. „Grüßen" und sich nach dem Willen des großen Bruders richten, das ist ein und dasselbe. Ali meint sogar, nicht zu „grüßen", das hieße die Familienbeziehungen abbrechen und würde große Nachteile bringen, da ja der größere Bruder über das Vermögen und alles andere verfüge. (Der Umstand, daß er selber mehr Geld hat als sein Bruder, ändert nichts an seiner Meinung.)
Yasamaye hingegen beginnt lebhaft zu klagen: „Wenn man noch einen Vater oder doch wenigstens einen großen Bruder hat, wie anders steht man dann da!" Immer gehe sie, selbstverständlich, alle Verwandten begrüßen, die sie von ihrer Seite noch habe.
Sie berichtet, daß Alis älterer Bruder Anspielungen gemacht hat, ob sie den Weißen wohl bald heiraten werde, und ob sie denn gar nichts dabei finde, mit dem Doktor zu reden. Sie scheint sich

durch diese Anspielungen nicht irgendwie beleidigt zu fühlen; da es ihr bewußt ist, daß sie eine Zuneigung zu mir hat, stört es sie nicht, daß Außenstehende davon zu wissen scheinen.
Ali weist die kleinen Kinder hinaus. Heute stören sie ihn. Er fühlt sich als Vertreter der Familie; es handelt sich weniger um eine Erwachsenen-Angelegenheit. Sicher hat sich auch in seiner Einstellung zu Yasamaye etwas geändert.
Yapama kommt schön gekleidet herein. Sogleich fragt sie: „Warum ist der Doktor hier und redet mit uns, anstatt zum

Maskenfest zu gehen?“ Ich antworte, daß ich die Dogon nur kennenlernen kann, wenn sie mit mir sprechen, und nicht „mit meinen Augen“, wenn ich nur zuschaue. Yapama glaubt das nicht. Sie meint, ich hätte dennoch unziemliche Absichten. Sie fragt sogleich, wo denn Madame geblieben sei.
Ich: „Sie ist zum Fluß gegangen, um Wäsche zu waschen.“
Yapama und Yasamaye haben den gleichen Gedanken: Ob nicht eine afrikanische Frau die Wäsche für uns waschen könnte – teils deshalb, weil die Europäerinnen das nicht können, sie sind doch immer müde, teils weil das Selberwaschen nur die Bedeutung haben kann, daß die Weißen die Schwarzen verachten, ihnen nicht Gelegenheit geben wollen, Geld zu verdienen. Ich widerspreche und sage, daß ich ihnen ja hier Gelegenheit gebe, Geld zu verdienen, und daß sie wahrscheinlich Madame aus anderen Gründen böse sind und nicht deshalb, weil sie selbst die Wäsche wäscht, was sie ja sehr gut kann. Beide sind wiederum einig: Wenn sie meine Wäsche waschen würde, wären sie ein wenig wie Verlobte von mir, und das wäre sehr nett. Weil sie dafür bezahlt würden, kämen sie nicht ins Gerede. Das wäre sehr nett; und sie lachen beide.
Yasamaye erklärt sich die Sache noch anders, nämlich mit den Gesetzen der Schicklichkeit. Es wäre sehr leicht möglich, mit den Weißen so zu plaudern wie jetzt und gleichzeitig die Wäsche für die Weißen zu waschen. Die weißen Frauen schämen sich, wenn sie waschen. Darum täten sie es in Afrika gewöhnlich nicht. Wahrscheinlich habe Madame auch eine gewisse Hemmung herzukommen, ebenso wie für das Wäschewaschen, und wahrscheinlich habe sie auch das Gefühl, daß sie nicht mit den Schwarzen reden dürfte. Das ist wohl der Grund, weshalb Madame auch nicht an den Fluß gleich beim Dorf ging, sondern hinunterfuhr, zum entfernteren Stausee. Dort kennt man sie nicht, dort kann sie die Wäsche waschen, und niemand wird etwas über sie sagen, weil niemand sie kennt.
Diese Auffassung der Schicklichkeit, welche für die afrikanischen wie für die europäischen Frauen gelten soll, nur mit etwas anderen Inhalten, dient Yasamaye dazu, die Gleichheit mit

Madame wiederherzustellen. Sie könnten zusammen waschen und plaudern, und die Störung wäre aus der Welt geschafft.

186

Eine dritte Frau kommt herein. Sie trägt ein kleines Kind, ist etwa fünfunddreißig Jahre alt, eher mager, hat einen bösen, scharfen Ausdruck und eine Narbe im Gesicht. Solange sie da ist, macht sie immer nur ironische Scherze: „Die Europäer machen Geld mit einer Maschine. Warum geben sie dann so wenig davon her, warum sind sie so geizig? Warum geht der Doktor wieder weg und bleibt nicht in Sanga? Man könnte ihm ein Feld geben, und er könnte dort Hirse pflanzen?“
Ich gehe darauf ein und sage, ich könne das nicht. Damit hat der Besuch ein Ende. Yasamaye greift das Thema, daß ich hier im Dorf bleiben sollte, auf, aber durchaus in freundlichem Sinn. Sie möchte den Doktor da haben – warum ist er nicht ein Dogon, warum ist er ein Fremder, ein Weißer? Wenn er hier leben würde, würde die Hautfarbe gar keine Rolle mehr spielen.
Ich erkläre, was für Feldarbeiten ich machen kann, und welche nicht. Jetzt beginnt Yasamaye selbst, sich lustig zu machen und sagt: „Wahrscheinlich haben Sie schon alles vergessen, was wir Ihnen bisher erzählt haben.“
Ich bestreite das und erwähne einige Dinge, die Yasamaye vor mehreren Sitzungen erzählt hat. Sie verleugnet ihre Gefühle für mich nicht ernstlich. Dadurch, daß ich sie ernst nehme, zeige ich ihr: Durch das Spotten, bin ich nicht davon abzuhalten, die vertraulichen Gespräche weiter fortzusetzen.
Yasamaye: „Ich verstehe. Ich vergesse auch nicht, wie man einen Tonkrug trägt. Bei mir ist es die Geschicklichkeit, die ich gelernt habe, die kann ich nicht vergessen. Bei Ihnen ist es wahrscheinlich im Kopf drinnen, daß Sie gelernt haben, sich alles zu merken, und daß Sie wissen, was wir gesagt haben.“
Die Frau mit der Narbe kommt noch einmal zurück und setzt ihre scherzhaften Angriffe fort. Der Doktor finde offenbar die afrikanischen Frauen nicht schön, denn er habe gesagt, er werde nicht mit einer schlafen, solange Madame in Yuga ist, also wenn Madame fort ist. Dadurch ist das Thema angeschlagen: Der Doktor liebt die afrikanischen Frauen nicht. Wieder eine Enttäuschung für Yasamaye!
Yasamaye: „Es ist wegen der Farbe und wegen der Rasse, daß Sie die afrikanischen Frauen nicht mögen.“

187

Ich: „Mir gefällt die schwarze Haut ebensogut wie die weiße.“

Yasamaye: „Dann sind Ihnen die schwarzen Frauen zu wenig. Sie glauben, Sie sind etwas Besseres."

Ich: „Wenn jemand glaubt, er sei besser als die anderen, dann ist er dumm. Sie wissen aber, daß ich nicht so dumm bin."

Yasamaye: „Dann haben Sie Angst vor Madame. Madame könnte davonlaufen oder sie könnte böse werden, wenn sie erfährt, daß Sie mit einer Afrikanerin geschlafen haben."

Ich: „Madame würde auch dann nicht davonlaufen. Sie wäre auch nicht böse. Sie findet die afrikanischen Frauen nett, sie würde es mir nicht übelnehmen. Sie ist zufrieden mit mir und sie würde bei mir bleiben."

Yasamaye: „Vielleicht gefallen Ihnen die afrikanischen Frauen nicht. Aber ich habe schon gesehen, daß Sie die Wahrheit sagen, und das habe ich auch gemerkt: Die afrikanischen Frauen gefallen Ihnen; Sie schauen sie so an, als ob sie Ihnen gefallen würden. Man weiß, wenn ein Mann einen anschaut, ob man ihm gefällt oder nicht. Wahrscheinlich gefallen Ihnen die Afrikanerinnen doch. Aber bei mir ist es auch so. Nicht jeder, der mir gefällt, ist gleich mein Verlobter. Ich gehe nicht zu jedem, der mir gefällt. Ali ist sehr gut zu mir."

Ich: „Madame ist eben auch sehr gut zu mir."

Yasamaye: „So ist es ja auch möglich, daß Sie sehr glücklich wären mit einer Afrikanerin. Das wäre vielleicht ganz gleich."

Yapama hat mich ganz der überlegenen, aber zurückhaltenden Yasamaye überlassen. Sie wirft nur einige scherzhafte oder boshafte Brocken über die Rassenvorurteile der Weißen und der Schwarzen ins Gespräch.

Yasamaye fährt fort: „Der große Bruder von Ali hat das wirklich gesagt. Es ist aber nicht wahr. Er hätte es nicht gesagt, wenn er nachgedacht hätte. Ali ist ja immer bei den Gesprächen anwesend, und er übersetzt alles. Es ist gar nichts dabei, bei dem, was wir sprechen. Der große Bruder hätte sich seine Bemerkungen sparen können."

Es gibt kleine Unterbrechungen. Das Kind beginnt zu schreien, und die Mutter tröstet es auf alle Arten. Sie stellt einige Fragen, wie das in Europa sei, wenn ein Kind weint,

und was die europäischen Mütter machen, die doch, wie sie gehört habe, das Kind in eine Ecke zu legen pflegen. Das könne sie nicht verstehen. Es würde zu lange dauern, bis sie dort wäre, um das Kind zu trösten. „Wenn das Kind schreit, dann spüre ich, wie ich zittere." Das wiederholt der Übersetzer zweimal. Yasamaye hat jetzt, da sie gut mit mir steht, das Bedürfnis, mir ihre Zurückhaltung zu erklären: „Alles liegt in der Frage von dem, was man tut und dem, was man nicht tut was einen in Schande bringt. Darauf muß man achten. Es gibt viele junge Mädchen, die

Französisch können. Diese werden aber nicht mit Ihnen reden. Man würde sagen, daß sie mit dem Weißen vereinbaren, mit ihm zu schlafen. Das sagt man, weil sie in einer Sprache reden, die ihre Kameradinnen nicht verstehen. Darum werden sie nie kommen. Hier, mit mir und Ali ist es etwas anderes."

Ich: „Aber die Mädchen und Frauen wollen auch nicht mit Madame reden."

Yasamaye: „Das ist ganz klar. Man wird sagen: ‚Sie ist viel zu gerissen (elle est trop crapule)'. Sie will doch nur mit dem Weißen schlafen, und jetzt redet sie mit der Frau, damit die damit einverstanden ist und es ermöglicht. So wird man reden, wenn die Mädchen mit Madame sprechen."

Ich: „Warum glaubt man denn das? Wie ist es denn bei Ihnen? Man kann doch einfach miteinander sprechen, ein Mann und ein Mädchen?"

Yasamaye: „Es handelt sich um die geheime Abmachung. Wenn es von der Frau ausgeht, kann sie immer mit einem Mann reden, das macht gar nichts. Aber verborgen darf es nicht sein, nicht verborgen durch den Ort und nicht durch die Sprache. Wenn die anderen hören und verstehen, dann ist es niemals unanständig. Sie kann es ja auch nicht tun, wenn die andern nicht einverstanden sind. Man kann nur zu einem Mann gehen, wenn die Kameraden damit einverstanden sind. Man würde sich allzusehr über sie lustig machen, wenn sie es täte, ohne daß die anderen dafür sind. Also kann sie gar keine falschen Absichten haben. Auch wenn zwei allein sind, können sie sprechen, denn es kann ja immer jemand vorübergehen und es hören. Natürlich müssen die Mädchen mit den Männern sprechen, denn sonst können sie gar nicht miteinander bekannt werden

und gar nicht wissen, wer ihnen gefällt, und mit wem sie gerne gehen wollen. Aber das Heimliche, das macht die Sache ganz unmöglich. Wenn die Kameraden es nicht wissen, dann kann ja alles passieren, auch das, mit dem niemand einverstanden ist."

Yasamaye macht eine Pause, beschäftigt sich mit der Kleinen. Yapama schaltet sich ein.

Yapama: „Ich glaubt doch, Sie vergessen alles, was wir gesagt haben."

Ich: „Yasamaye hat gesagt, daß sie nicht vergißt, wie man den Tonkrug auf dem Kopf trägt; so vergesse ich auch nicht, was ich höre."

Yapama: „Ich habe alles vergessen, ganz schnell vergessen, was Sie mir gesagt haben."

Ich: „Das glaube ich gerne, denn Sie haben mir doch gesagt, Sie wollen mich heiraten – das mußten Sie doch vergessen, damit Sie es Ihrem Mann nicht erzählen müssen."

Yapama: „Nein, das habe ich nicht vergessen. Ich habe es ihm schon gesagt; er hat sich aber nur lustig gemacht. Mein Mann weiß zu gut, daß ich das nicht tun werde. Ich würde im Grunde doch nicht mit einem Weißen schlafen."
Ich: „Viele weiße Frauen denken, daß sie gerne mit einem Schwarzen schlafen würden."
Yapama: „Es ist wegen der Kasten. Die Kasten dürfen nicht mit jemand anderem Gemisch haben. Wenn das passiert, dann gibt es nur Ungelegenheiten für beide. Wie ist es bei den Europäern?"
Es entspinnt sich ein Gespräch über die Bräuche der Europäer, und Yapama möchte wissen, wie es mit den handwerklichen Berufen steht, wie man die Färberei, ihr eigenes Handwerk, erlernt.

Nach der Stunde lerne ich unter dem wilden Feigenbaum den Schuster kennen. Sogleich sagt er: „Haben Sie ein Mittel gegen meine Müdigkeit? Ich bin immer müde."
Ich möchte nicht zu seinem Patron werden und lasse durch Ogobara übersetzen: „Ich weiß nicht. Ich bin auch ziemlich alt, aber nie so müde. Er soll doch ein fettes Schaf kaufen, das Schaf schlachten und es essen. Dann soll er zwei Kalebassen Yapolo (Bier) trinken, dann soll er ein Schläfchen machen. Das ist das beste, wenn er zu müde ist."

190

Das Gespräch geht in ein ganz großes Gelächter über. Alle sind sehr zufrieden. Der Schuster deutet an, daß ihm Yapama alles berichtet hat, was wir miteinander gesprochen haben, und ist stolz darauf.
Ogobara fragt, ob ich bei diesem oder jenem meiner Gesprächspartner gewesen bin. Ich sage: „Das müssen Sie doch selbst herausfinden" und alle machen sich daran, durch Umfragen bei den Vorübergehenden herauszufinden, wer heute schon dran war.
Die Diskretion dient dem Widerstand, statt ihn zu verringern. Dies gilt natürlich für die Psychoanalyse und nicht für ein Tun, das wirklich heimlich geschehen muß. Wenn es aber heimlich geschehen muß, ist es an und für sich unrecht. Durch die Diskretion wird die Psychoanalyse zu einer unschicklichen Sache, da sie der Regelung durch die öffentliche Meinung entzogen ist. – Nicht das, was geschieht, sondern daß es nicht in der Öffentlichkeit geschieht, trägt den Stempel des Ungehörigen.

8. Stunde – 20. März

Ich komme heute mit meiner Frau. Wir treffen Ali allein. Er ist dabei, Zwiebeln aus einem Korb in Säcke zu füllen. Es wird noch zehn Tage dauern, bis er genug haben wird, um damit nach Bamako zu fahren. Er schreibt auf, wieviel Zwiebelkörbe in jedem Sack sind. Eine Waage besitzt er nicht. Der Knabe und das vierjährige Mädchen warten auf die Mutter.

Yapama und Yasamaye kommen zusammen. Sie sind elegant angezogen. Yapama trägt ein neues Kopftuch. Ich mache einen Scherz darüber. Yapama meint, das Tuch sei gar nicht neu, sie habe es schon lange und sei immer so angezogen. Sie habe es nicht gern, wenn man sie in der Öffentlichkeit lobt. Dann gibt sie zu, daß sie das Tuch selbst gekauft hat; es sei neu. Man spricht über Stoffe und Kleider. Yasamaye würde sehr gerne auch so angezogen gehen wie Madame, nämlich in einem Hemd und kurzen Hosen.
In der Frage, ob die Frauen Hosen tragen sollen oder nicht, ist Yapama ganz dagegen, Yasamaye ganz dafür. Da beide ungeheuer gerne wissen wollen, wie die Frauen in Europa angezogen sind, zeichnet Madame einige Kleider auf, und die Nähmaschine wird als das schönste aller erreichbaren Dinge gepriesen.

191

Plötzlich sagt Yapama: „Madame sieht doch älter aus, als man gemeint hat. Wie alt ist sie denn eigentlich?“
Ich: „Sie hat das gleiche Alter wie ich.“
Yapama: „Ich habe zuerst gedacht, Sie sind gar nicht verheiratet. Sie sehen jung aus, wie alle Männer, die nicht verheiratet sind.“
Yasamaye (tiefsinnig): „Man kann das Alter eines Mannes nicht von seiner Frau ablesen.“
Yapama: „Ja, der Mann ist immer eingeschränkt. Das muß auch so sein. Er kann nicht tun, was er will. Er muß sich nach der Frau richten. Das ist sehr gut, denn sonst würde er wahrscheinlich sehr böse zu seiner Frau sein. Sie kann ja immer fortgehen.“
Ich: „Warum ist denn das so?“
Yapama und Yasamaye, gemeinsam: „Das ist so, weil die Frau ihren Vater verlassen mußte und ihre Brüder. Darum braucht sie das. Die Männer wären ganz böse, denn die Frau hätte gar keinen Schutz. Darum sind wir Frauen darauf angewiesen, daß wir weggehen können. Wir können zurückgehen zu den Brüdern und zum Vater, und zugleich bewirken wir, daß der Mann ein wenig Furcht vor uns hat, und daß er eingeschränkt ist. Das ist vielleicht nicht gut, aber es geht so.“
Yasamaye: „Sie wären wohl auch nicht froh, wenn Madame fortgehen würde, und darum machen Sie auch nichts, was Madame kränken könnte.“
Ich: „Ein wenig ist das schon so, ein wenig habe auch ich Angst, meine Frau zu kränken.“
Yasamaye (betrachtet mich aufmerksam): „Ja, es stimmt, was Sie gesagt haben. Sie haben schon einige graue Haare. Sie sind wirklich älter, als ich gedacht habe. – Warum verdeckt Madame die Augen mit der Brille?“
Madame: „Das Licht ist zu stark für meine Augen, es blendet mich.“

Yasamaye: „Ich habe das noch nie gebraucht. Das Licht ist nie zu stark für mich. Ich kann auch ohne Brille immer gut sehen."
Ich: „Die Weißen haben europäische Augen für das europäische Licht, und die Schwarzen haben afrikanische Augen für das afrikanische Licht."

192

Ich finde es nötig, hier in der Rolle des Dogonmannes einzugreifen und „gerecht zu verteilen", damit beide gleichviel und gleiches erhalten, sonst würde die gute Stimmung wieder aufhören.
Es gibt eine kleine Störung. Der älteste Sohn Yasamayes, der sonst beim Großvater lebt, ist da, und er will das halbjährige Mädchen an sich nehmen. Das Mädchen ist nicht begeistert davon.
Ich wundere mich, wie ähnlich die Augen des Knaben denen seiner Mutter sind und sage, ich hätte ihn gleich als ihren Sohn erkannt.
Yasamaye lacht: „Der Sohn muß doch der Mutter ähnlich sehen. Von wem soll er denn die Augen haben, wenn nicht von der Mutter? Das ist doch ganz natürlich."
Ich: „Aber der Vater hat auch etwas damit zu tun."
Yasamaye und Yapama schämen sich zwar ein wenig über die Anspielung, lachen aber beide herzlich. Schließlich faßt sich Yasamaye und sagt: „Das entscheidet der liebe Gott, wem das Kind ähnlicher sieht, dem Mann, der es gezeugt hat, oder der Frau, die es geboren hat."
Beide Frauen werden sehr fröhlich und reden so viel, daß man nicht mehr unterscheiden kann, wessen Rede Ali gerade übersetzt. Besonders interessiert es sie, ob der Doktor mit seiner Frau wiederkommen wird, nach Sanga, wie lange er bleiben wird, und wieso das damit zusammenhängt, daß ich Geld dazu brauche. Geld haben die Weißen doch alle im Überfluß.
Schließlich beginnen sie ein wenig miteinander zu streiten. Es handelt sich um das Kopftuch Yapamas, von dem sie zuerst gesagt hat, es sei nicht neu. Es stellt sich heraus, daß sie es von ihrem Mann erhalten hat. Yapama fühlt sich etwas bloßgestellt durch Yasamaye. Denn sie hatte schamhaft behauptet, daß sie sich das Kopftuch selbst gekauft habe. Sie sagt: „Yasamaye besitzt ein genähtes Kleid." Yasamaye schämt sich ein wenig, leugnet, gibt es dann zu und sagt, daß sie es nicht mehr tragen kann. Das Kleid ist alt und unmodern, darum geht sie lieber in der traditionellen Tracht.
Yapama möchte wissen, wieso Madame so angezogen ist, und ob denn die nackten Oberschenkel ihr beim Sitzen nicht weh tun. Man sieht doch das Muster der Matte an der Haut.
Es entsteht eine Diskussion darüber, was man eher zeigen

193

kann: den Oberkörper oder die Schenkel. Ich erkläre, daß man in Europa die Brüste nicht sehen darf.

Yasamaye: „An den Brüsten kann nichts Schlechtes dran sein. Die sind für das Kind da."

Yapama: „Man muß die Oberschenkel verdecken und nicht die Brust. An den Schenkeln kann man es am besten sehen, was ein Mann und was eine Frau ist."

Ein Mann kommt, um bei Yapama eine Färbereiarbeit zu bestellen. Yasamaye zieht sich etwas zurück. Yapama wird ernster und beginnt die geschäftlichen Verhandlungen. Dabei sieht sie den Mann, der gekommen ist, nicht an, sondern blickt vor sich hin. Der Kunde entfernt sich wieder.

Yapama: „Ein Kleid ist jedenfalls schöner als das Hüfttuch. Yasamaye soll doch ihr Kleid tragen."

Yasamaye: „Ich habe gar kein Kleid."

Yapama: „Sie hat doch eins, sie will es nicht sagen."

Yasamaye: „Es ist nicht mehr modern, das Kleid."

Plötzlich hält Yasamaye eine kleine Rede und fordert ihren Mann auf, er soll es übersetzen – was er ohnehin die ganze Zeit getan hat. Sie meint: „Die Gäste werden denken, daß man sie kritisiert, wenn man über ihre Kleidung redet. Sie kommen auch nicht genug zu Wort und müssen immer nur zuhören."

Ich: „Wenn wir Sanga so sprechen könnten, würden wir auch mehr reden."

Yasamaye: „Madame soll auch sprechen. Die ganze Zeit redet nur der Doktor. Ist das, was Madame spricht, und das, was der Doktor spricht, beides die französische Sprache?"

Ich: „Wenn Ali es übersetzen kann, dann ist es jedenfalls Französisch."

Yasamaye (versteht die Logik dieser Bemerkung nicht): „Ich habe das Französische nicht in den Ohren, so daß ich nicht wissen konnte, daß beides die gleiche Sprache ist."

Ich: „Ali spricht ausgezeichnet Französisch. Er kann sehr gut übersetzen."

Yasamaye: „Mein Onkel Ana kann noch viel besser Französisch als Ali. Er könnte noch besser übersetzen. Der Doktor kann ja gar nicht sehen, ob Ali falsch oder richtig übersetzt hat."

Ich: „Ana könnte nicht so gut übersetzen. Er ist zu alt dafür."

Yasamaye: „Ana würde es viel besser machen. Wahrscheinlich macht Ali viele Fehler."

Ich: „Das sagen Sie nur, weil Ana von Ihrer Familie ist, und Ali ist nur Ihr Mann. Darum muß Ana besser sein, als Ali."

Yasamaye lacht herzlich und sagt: „Nein, ganz so habe ich es nicht gemeint. Ich habe nur wissen wollen, ob es nicht so ist, daß Ana besser spricht. Ana ist auch für die Familie sehr gut. Darum muß er auch gut Französisch können. Er ist für seine eigene Familie ein sehr guter Vater."

Yasamaye hat das Bedürfnis, ihre eigene Familie Ali gegenüber herauszustreichen, weil sie keinen Vater und keinen älteren Bruder mehr hat. Yapama fühlt sich zurückgesetzt: Yasamaye führt ein lebhaftes Gespräch mit mir, und sie hat auch noch den Onkel Ana, der mit uns bekannt ist, und ihr Mann wird von mir gelobt.

Yapama: „Der Doktor soll Eis herbringen, aus dem Eisschrank von Ana (der das Gästehaus als Wirt verwaltet). Wir möchten auch gerne einmal Eis kosten. Das Eis ist nur für die Fremden da."

Yasamaye: „Der Doktor braucht kein Eis zu bringen. Es ist so eingerichtet, daß die Fremden Eis kriegen, die Dogon aber nicht. Die Fremden würden auf Ana böse werden, wenn sie sehen würden, daß das Eis zu jemandem aus seiner Familie fortgetragen wird."

Yapama (gutmütig): „Es war nicht so ernst gemeint, mit dem Eis. Ich habe auch nur noch etwas sagen wollen."

Ich verspreche, gelegentlich Eis mitzubringen und erkundige mich nach der kranken Schwester von Yasamaye. Yasamaye will die Schwester zur Behandlung bringen. Ich gebe das Geld, und die Frauen bedanken sich mit höflichen Komplimenten.

Die Übertragungsspannung ist geringer geworden, der Widerstand ist überwunden. Das Gespräch über Alis andere Frauen wurde nicht wieder aufgegriffen, auch dann nicht, als von den Kleidern die Rede war. Bei diesem Thema wäre es für Yasamaye naheliegend gewesen, daran zu denken, daß sie zu kurz kommen muß, wenn Ali weitere Frauen ins Haus nimmt.

Yapama beklagt sich ein wenig über ihre zurückgesetzte Stellung als Angehörige einer Kaste. Im Gespräch weiß sie sich durchzusetzen, indem sie entweder angriffige Witze macht oder einfach etwas verlangt, wie es das Recht der

Schuster und ihrer Frauen ist. Daß sie Eis verlangt hat, kann bei Yapama nicht als eine Regression in der Übertragung angesehen werden. Ihr Verhalten entspricht genau ihrer sozialen Rolle gegenüber den Pflanzern der Dogon.

Die Anwesenheit von Madame erregt Neugier. Wäre sie heute nicht gekommen, wäre der Widerstand vom letzten Mal wahrscheinlich neu belebt worden. Ihr Wegbleiben hätte bedeutet: Der Doktor hat heimliche Absichten, solche, von denen seine Frau nichts wissen darf.

Um vier Uhr nachmittags bringt Yasamaye ihre kleine Schwester zum Gästehaus und verlangt, daß Madame und nicht der Doktor sie behandeln soll. Yasamaye bringt die Schwester, um zu zeigen, daß sie Madame akzeptiert hat.

9. Stunde – 21. März

Yasamaye bereitet Hirsebrei für die kleine Tochter. Die Nachbarin kommt, um sich für das Mittel zu bedanken, das sie gestern zur Behandlung ihrer Blasenentzündung bekommen hat. Ali eröffnet die Unterhaltung mit einer allgemeinen Bemerkung, daß die Frauen immer etwas zu tun haben. Dazu lächelt er etwas verächtlich. Er stellt Fragen über die Rolle der Frau in Europa. Auch Yasamaye und Yapama fangen an, Fragen zu stellen. Besonders komisch finden sie, daß in Europa die Frauen Näharbeit machen. Das ist doch eine „männliche" Arbeit.
Bald kommt das Gespräch auf Schmuck und Schminke, und Yasamaye will wissen, ob ich ebenfalls geschminkte Lippen habe. Bei den Dogon durchbohrt man den Kindern weiblichen Geschlechts die Ohren, die Nase und die Lippen. Mädchen von drei bis vier Jahren verlangen von der Mutter, daß man ihnen die Löcher für die Silberringe bohren soll. Dazu bemerkt Ali verächtlich, daß bei den alten Frauen das Getränk in ekelhafter Art durch das sich erweiternde Loch in der Unterlippe fließt.
Yasamaye: „Wenn man jung ist, denkt man nicht an das Alter. Man muß für das Heute leben."
Yapama seufzt. Als ich frage, warum, lacht sie und sagt: „Es gibt keinen Grund dafür."
Dann redet man von den Essenszeiten, vom Gefühl des Hungers und über das Füttern der Kinder. Ich erkläre die Einteilung der Mahlzeiten in Europa. Yasamaye versteht die

Erklärung so: „Es ist gerade wie bei uns. Wenn der Mann Hunger hat, ist es Zeit, das Essen zu bringen. Wenn er dann nichts bekommt, wird er böse. Das ist die richtige Einteilung. Die Zeit spielt keine Rolle." Ali betont ganz im Gegenteil dazu: „Die Frauen kochen, wann sie selber wollen. Sie bringen das Essen, wann es ihnen paßt. Sie richten sich nicht nach dem Mann, aber sie richten sich nach den Kindern."
Alle zusammen sind davon überzeugt, daß man den kleinen Kindern das Essen immer dann geben muß, wann sie es wollen. Das wird sogleich demonstriert. Während der heutigen Sitzung ist die Halbjährige auf dem Rücken von Yasamaye ganz ruhiggeblieben. Das zweitjüngste Mädchen trinkt seinen Brei nicht aus. Der Rest wird herumgereicht und an die Erwachsenen verteilt. Bald wird die Kleine wieder hungrig und will noch mehr. Yasamaye versucht kurz, sie mit Worten zu beruhigen und geht dann fort, um ihr eine andere Speise zu bringen.
Ali: „Bei uns essen die Kinder vor dem Mittagessen drei- bis viermal."
Yasamaye: „Über eine Frau, deren Kind wegen Hunger schreit, wird man schlecht reden."
Yapama: „Wegen des Essens soll ein Kind nie weinen. Die alte Frau, die kürzlich herkam, um ihren Sohn zum Essen abzuholen, hat das nur getan, damit seine Frau Zeit hat, für die Kinder zu kochen."

In der vorletzten Sitzung hat Yasamaye gesagt, daß sie zittern muß, wenn das Kind schreit. Die öffentliche Meinung bestätigt das innere Gefühl der Mutter. Yapama findet sogar ein Beispiel, um zu belegen, wie richtig es ist, für die Kinder zu kochen.

Ich erkläre, daß sich in der Schweiz die anderen Frauen darüber aufregen, wenn eine Frau ihr Kind jedesmal stillen will, wenn es schreit.

Yasamaye (sehr lebhaft): „Die Mutter hat das Recht, ihr Kind zu stillen. Das Kind gehört ihr. Sie muß tun, was sie will. Sie soll immer Essen geben, wenn das Kind schreit, und zwar sofort. Wenn die Mutter kein Essen hat, wird das Kind warten. Wenn die Mutter nicht da ist, dann wird es warten können bis die Mutter kommt. Bei einer fremden Frau weinen die Kinder nicht. Bei der Mutter aber weinen sie, denn da wissen sie, daß es etwas zu essen gibt. Wenn das

Kind weint, weiß die Mutter, die Kleine hat noch Hunger. Auch der Mann sagt es, wenn er Hunger hat."

Ich: „Bei uns reden die anderen Frauen dagegen."

Yasamaye: „Die Frau denkt für sich selber."

Das kleine Mädchen meldet sich wieder und sagt, daß die neubereitete Speise nicht genug süß ist. Yasamaye bringt Zucker.

Es ist deutlich, daß Yasamaye das Recht der Frau, selbst zu denken und danach das Richtige zu tun, über jene Regeln stellt, nach denen die Umwelt durch Gerede und Bloßstellen auf sie einwirkt. Sie zieht den Schluß, daß ein Kind, das von der Mutter richtig gestillt wird, bei anderen Frauen brav und still sein wird. Die Mutter kann durch das Kind, das sie nach ihrem eigenen Gefühl stillt, nicht ins Gerede kommen.

Yapama: „Wahrscheinlich haben die europäischen Frauen kein Herz für ihre Kinder, weil sie keine Schmerzen bei der Geburt haben."

Ich: „Das kann nicht der Grund sein. Auch bei unseren Frauen dauert eine Geburt oft lange und ist sehr schmerzhaft."

Eine weniger unmittelbare, auf Warten und Aufschub des Stillens aufgebaute Beziehung der Mutter zum Kind ist beiden Frauen unverständlich. Die Theorie, mit der sie sich das Phänomen der europäischen Stillgewohnheiten erklären, gipfelt in der wiederholten Behauptung: „Die europäischen Frauen spüren die Geburt doch nicht."

Ich: „Man hat mir gesagt, daß hier die Frauen immer so sind, wie ihre Mütter."

Yapama: „Man kann ja auch anders sein, wenn man will."

Ich: „Wenn zum Beispiel die Mutter böse ist?"

Yapama: „Ja, es gibt Frauen, die ihre Tochter geradezu totschlagen. Sie wollen nicht, daß ihre Töchter Geschlechtsverkehr haben. Sie wollen nicht, daß die Tochter ein Kind kriegt."
Ich: „Ist das der Fall, wenn die Tochter zu jung ist, oder gibt es Mütter, die neidisch auf ihre Töchter sind?"
Beide Frauen: „Das kommt bei ganz jungen Mädchen vor. Wenn eine zu jung ist, und mit einem Geliebten geht, oder wenn sie einen anderen will, als den, den die Mutter ihr bestimmt hat, wird man sie anbinden und schlagen."
Das Mädchen kann nichts gegen die Strenge seiner Mutter

unternehmen, da es nicht fortgehen kann, wie später die Frau aus der Familie ihres Mannes. Strafe und Zwang sind aber nicht die eigentlichen Mittel der Erziehung: eine viel größere Rolle spielt der Wunsch der Tochter, ihrer Mutter ähnlich zu werden.
Yasamaye kommt nach einer kurzen Pause auf das Thema des Schmucks und der Frisur zurück. Sie wird wieder sehr lebhaft und diskutiert, ob die Frau sich für ihren Mann schön macht, oder für sich selber. Wichtig ist dabei, daß die Frau ihren Coiffeur selbst bezahlt. Der Mann wird sie dann um so mehr schätzen, weil er eine Frau hat, die reich ist. Anderseits gibt es Frauen, die verlangen immer Geld von ihrem Mann. Die wollen immer etwas kriegen. Wenn ein Mann eine Frau hat, die nichts verlangt, kann er mit ihr glücklich sein. – Das Gespräch wird immer persönlicher, denn Yasamaye will wissen, wie es zwischen mir und meiner Frau damit steht. Nachdem sie sich dessen versichert hat, daß ich keine andere Frau suchen will, macht sie noch einmal deutlich, daß Madame das Recht hätte, wegzugehen, um sich einen anderen Mann zu suchen.
Madame: „Es ist kein Grund da, wegzugehen; eine Frau will nur weggehen, wenn sie mit ihrem Mann nicht mehr einverstanden ist."
Yasamaye (nach einer Pause): „Das Weggehen ist dazu da, damit Mann und Frau einverstanden sind. Es ist sehr gut, mit dem Mann einverstanden zu sein."
Die Stunde verläuft ruhig. Bald nach Beginn scheint das Reden vom Schmuck verschiedene Affekte hervorzurufen. Yasamaye nimmt an, daß sich die Frau nur für den Mann schmückt, und daß sie in der Jugend nicht ans Alter denken will. Yapama seufzt vieldeutig. Ali sieht jenseits des Schmuckes der Frau die Häßlichkeit ihres Alters. Das Gespräch über die Kinder und ihre Ernährung bringt Einigkeit und betont den natürlichen Instinkt, die Rechte der Mutter und die Einordnung des Paares Mutter-Kind in die Gemeinschaft. Anstatt einer sinnlichen Übertragung werden „orale" Tendenzen wach, die durch Sättigung und Partizipation befriedigt werden können. Nachdem der Konflikt zwischen Mutter und Tochter bis zu seinen aggressivsten Formen

durchgesprochen ist, kommt Yasamaye wieder auf das Verhältnis zwischen Mann und Frau zurück, jetzt aber in einer „oralen“

199

Betonung: Die Frau kann zu viel verlangen, der Mann mag davor Angst haben, und sie kann weggehen, wenn er ihr nicht genügt. In der Übertragung ersetzt die Neugier, zu wissen, wie es zwischen mir und meiner Frau damit steht, die direkten sinnlichen Wünsche.
Ali versucht auf unserer Schreibmaschine zu schreiben. Er schreibt den Namen seiner Frau, „Yasamaye“. Das bedeutet: „Die, die nach den Brüdern kommt.“ Um so schmerzlicher für Yasamaye, daß sie keinen älteren Bruder mehr hat.

10. Stunde – 24. März

Yasamaye ist nicht da, nur Ali und zwei seiner Freunde. Er beginnt, über den in dieser Jahreszeit ungewohnten Regen zu sprechen, der in der Nacht gefallen ist. Wahrscheinlich sind es Leute von Kamba, die gegenwärtig ein Dama[40] haben. Man sagt, daß sie den Regen machen, um zu zeigen, wieviel Macht sie besitzen. So etwas geschieht nur für die allerwichtigsten Leute. Man macht eine Art Zauber mit einer Figur, die man auf das Dach bringt. Dort tötet man ein Huhn und ein Schaf, und dann holt man den Regen mit einer Pfeife. „Haben Sie diese Pfeife noch nie gehört?“
Ich: „Macht man den Regen nicht, um Sanga zu schaden?“
Ali: „Wenn das jemand sagt, ist es nicht wahr. Man kann es ja doch nicht geheim machen, denn man muß es auf der Dachterrasse des Hauses des Ältesten tun. Heimlich geht es nicht. Jeder weiß, daß es um diese Jahreszeit nicht regnet, und nur mit den bekannten Ritualen kann es überhaupt zu einem Regen kommen.“
Für den Regen, der zu dieser Jahreszeit ungewöhnlich ist, gibt Ali, ohne projektive Ängste und Vermutungen zu äußern, eine gleichsam naturwissenschaftliche Erklärung. Der normale Regenzauber, mit der entsprechenden Figur und Opferung auf der Dachterrasse ist wirksam genug und hat lediglich den Zweck, beim Anlaß des Dama die Macht eines Ältesten zu zeigen. Da es nicht heimlich geschehen kann, kann auch nichts Böses dabei im Spiele sein.
Jetzt erst erscheint Yasamaye. Sie ist wunderbar frisiert und trägt Perlenschmuck. Madame macht ihr ein Kompliment über die Frisur, und ich erwähne, daß wir gestern da waren, sie aber nicht gefunden haben. Yasamaye meint, daß

200

könne nicht stimmen, wir seien nicht da gewesen. Dann macht sie ein Gegenkompliment über die lange Hose, die Madame heute trägt. Ich mache eine Bemerkung über ihren Perlenschmuck.

Yasamaye: „Das trage ich für den Mann. Ich habe es selbst gekauft."

Ali: „Ja, der Schmied verkauft solche Perlen."

Yasamaye: „Ich habe die Perlen schon gerne, aber Gold würde ich auch tragen."

Ali: „Schmuck aus Gold ist sehr teuer."

Yasamaye: „Goldschmuck gefällt mir sehr gut. Er ist gar nicht so besonders teuer. Ali könnte mir schon etwas Goldschmuck geben."

Ich: „Waren Sie bei dem Fest?"

Yasamaye: „Nein, ich war nicht dort. Nur die Töchter (aus der Familie) des Verstorbenen tanzen, und ich gehöre nicht dazu."

Das kleine Mädchen gibt einen Ton von sich; alle lachen, und Yasamaye erklärt, daß es für ein Mädchen extrem unschicklich ist, in Gegenwart von Männern solche Töne hören zu lassen. Ali betont, daß besonders die Peul in dieser Hinsicht sehr heikel sind. Ein Peul würde sich lieber umbringen, als die Schande zu ertragen, vor einer Frau einen solchen Ton von sich zu geben. Einer hat sich einmal den Bauch aufgeschnitten, weil sein Bauch in Gegenwart einer Frau so ein Geräusch gemacht hat. Die Peul dürfen auch nie in Gegenwart einer Frau etwas essen, bis zu ihrem Tode.

Ich: „Für sie bedeutet auch das Essen etwas Unschickliches?"

Yasamaye hat scherzhaft das unanständige Thema aufgegriffen. Für Ali ist es eine Gelegenheit, die Schauergeschichte zu erzählen und damit zu zeigen, wie gut er bei anderen Völkern Bescheid weiß.

Yasamaye richtet aus, daß sich ihre jüngere Schwester für die Behandlung bedanken läßt. Zu einer weiteren Konsultation will sie aber nicht kommen. Ali bemerkt dazu: „Sie hat Angst vor den weißen Augen und der weißen Haut."

Ich: „Alle Dogonfrauen haben etwas Angst vor mir."

Yasamaye: „Nicht alle."

Ich: „Ich glaube doch."

Yasamaye: „Nein."

Ich: „Vielleicht haben Sie etwas weniger Angst."

Yasamaye: „Ich bin älter. Die jungen Mädchen können noch mehr Angst haben."

Ich: „Was denken denn die Frauen, daß die Leute mit der weißen Haut ihnen tun werden?"

Yasamaye: „Es ist, weil die weiße Haut da ist."

Ich: „Sagt man den Kindern etwas vom weißen Mann?"

Yasamaye: „Man sagt: Der weiße Mann wird kommen. Wenn die Kleine böse ist, sagt man ihr, man wird sie dem weißen Mann geben. Dann ist sie wieder brav. Am ersten Tag, als Sie hergekommen sind, ist die Kleine sogleich fortgelaufen zur Großmutter. Jetzt hat sie gesehen, daß es nicht so schlimm ist mit den Weißen, und sie bleibt."
Ich: „Vielleicht ist es Ihnen auch nicht viel anders gegangen."
Yasamaye lacht, und Ali fügt hinzu, daß sie ja schon lange da sei: „Wir sind schon seit 1954 verheiratet."
Yasamaye (scherzhaft): „Ja, ich bin schon allzulange da. Ich würde ganz gerne zu einem anderen gehen."
Yasamaye muß den Umstand, daß sie keine Angst vor den Weißen hat und auch nicht um ihren Ruf fürchtet, wenn sie mit ihnen spricht, erklären. Da sie älter ist und darum kühner sein darf, konnte sie auch ihrer jüngeren Schwester beim Kontakt mit uns helfen.
Nach dieser Aufklärung könnte das Gespräch vertraulicher werden. Der Scherz Yasamayes wäre ein Anfang. Es kommen aber allzu zahlreiche Besuche, darunter eine zweite Frau eines Schusters. Diese, eine Nichte der Yapama, beginnt zu spotten, daß die vierjährige Tochter Alis gar nicht schön sei. Ali erklärt, daß sie das sagen darf, weil sie die Frau eines Freundes von ihm ist. Bald geht die Besucherin wieder weg, um ihre gefärbten Tücher zu verkaufen. Yasamaye hat ihr angedeutet, daß sie ruhig weggehen kann.
Über die Kinder wird der Kontakt wieder hergestellt. Ali muß furchtbar darüber lachen, daß das kleine Mädchen auf den Boden fällt. Es hat versucht, Sandalen, die in der Ecke stehen, anzuziehen und mit diesen zu gehen. Yasamaye findet, daß die Kinder zu früh anfangen, zu gehen. Wenn man sie aber nicht laufen läßt, werden sie erst recht nicht im Hause bleiben wollen.
Die Frau mit dem Blasenleiden kommt, um zu sagen, daß

es ihr besser geht. Die Kinder machen viel Lärm, und Ali schickt sie hinaus. Eine Frau aus Kulikoro kommt. Sie hält die Fastenzeit nicht ein, obwohl sie Muselmanin ist. Es entspinnt sich eine kurze Diskussion darüber, ob diese Frau die Fastenzeit einhalten soll oder nicht, wobei man allgemein dagegen ist, weil sie ein kleines Kind hat. Zwei Kollegen Alis sind inzwischen eingeschlafen. Sie werden plötzlich von einem Dritten fortgeholt.
Yapama kommt herein und verlangt, auch heute eine Entschädigung für die Stunde zu bekommen, obwohl sie nicht dabei sein kann. Es gelingt ihr aber nicht, mit ihrer Forderung durchzudringen, da ich lachend ablehne, und auch Ali und Yasamaye nicht mitmachen. Der Schuster kommt hinzu, behauptet, er habe Zahnweh und brauche ein Medikament. Alle lachen ihn aus.

Schließlich kommt ein Betrunkener herein, lümmelt sich hin und fragt frech, was wir denn reden. Ich mache eine ironische Bemerkung, daß ein Haus glücklich sein muß, in das so viele Gäste kommen.

Yasamaye: „Ja, es kommen viele nette Leute. Wenn aber unangenehme Leute kommen, kann ich sie auch nicht wegschicken."

Ich: „Ich bin hergekommen, um die Dogon kennenzulernen. Nun habe ich etwas Neues gelernt. Man kann in ein Haus kommen, ohne zu grüßen."

Der Betrunkene ist etwas betreten und wird stiller. Er will fünf Zigaretten kaufen. Yasamaye holt sie widerwillig. Dann will der Betrunkene eine Schale Bier. Das Bier will Yasamaye nicht bringen, und Ali muß gehen, um es zu holen.

Der Betrunkene: „Ich will noch alles verfressen, was ich habe, ehe ich sterbe." Ali steht auf, holt Bonbons und verteilt sie an alle umsitzenden Kinder.

Der Betrunkene will unbedingt mit uns in die Schweiz fahren. Ich lehne ab, und es entspinnt sich ein etwas gesitteteres Gespräch über die Schweiz, das Klima und die Arbeitsbedingungen in diesem Land.

Der betrunkene Bokari[41] ist ein etwas verwahrloster Mann von etwa zwanzig Jahren. Wir hatten ihn schon kennengelernt. Er ist fast ständig in einer oral-fordernden und gleichzeitig aggressiv-beleidigten Stimmung. Die peinliche Äußerung, daß er alles verfressen will, wird von Ali kompensiert,

indem er sieben Bonbons an die sieben vorhandenen Kinder verteilt. Das Geben und Verteilen, die materielle Aufteilung als Abwehr der gierig fordernden Haltung, stellt das Gleichgewicht wieder her.

Das Gespräch über die Schweiz geht weiter. Die blasenkranke Frau will etwas über die Kälte wissen. Die Frau des Schusters kommt zurück und behauptet, daß alle Europäer sehr reich sind, viel reicher als die Afrikaner.

Yasamaye ist durch die Besucher in den Hintergrund gedrängt worden, und sie beschränkt sich auf ihre Rolle als Gastgeberin. Daß sie die Nichte Yapamas nicht ausstehen mag, merkt man ihr kaum an. Für den Betrunkenen allerdings, der noch störender auftritt, geht sie das Bier nicht holen. Endlich gehen einige der Besucher fort.

Im Anschluß an die Bemerkung vom Reichtum der Europäer entspinnt sich eine erregte Diskussion. Yasamaye meint, daß der Mann jedenfalls Geld für seine Frau aufwenden sollte, ob er nun reich ist oder nicht.

Ali: „Der Mann hat kein Geld. Alles behält sie. Der Mann macht einen großen Teil der Arbeit, sogar auf den Zwiebelfeldern, die seiner Frau gehören. Und er ernährt die ganze Familie. Und er macht dies und das. Wie soll er da noch zahlen."

Yasamaye betont, daß immerhin die Frauen das Gewürz kaufen und oft auch das Fleisch. Ali findet es schrecklich, daß der Mann in Europa für den Unterhalt der Familie aufkommen und auch noch Kleider für die Frau und die Kinder kaufen muß. Die Frauen meinen, daß sie einfach fortgehen sollten, wenn der Mann nicht genug gibt. Die Frau gibt ohnehin mehr. Dabei verspricht sich Yasamaye und Ali muß furchtbar lachen. Seine Frau hat nämlich gesagt: „Der Mann gibt viel mehr."

Ich sage dazu, daß die Frauen wohl nicht mehr geben, als der Mann, aber alles was gut ist, die Gewürze und die Sauce zum Essen. Die Frauen sind damit einverstanden, aber Ali sagt melancholisch, daß er doch zu kurz komme. – Das Gespräch flaut ab.

Ich schlage vor, daß Yasamaye das nächstemal von früheren Zeiten erzählen soll, von ihrer Kindheit und der Zeit vor der Ehe. Sie seufzt und sagt, daß sie das sehr schwer findet, und sie rückt näher an Ali heran, um ihm – heute zum ersten Mal

- den Säugling zu überreichen. Sie will sich die ausgeglichene Stimmung in ihrer Ehe nicht durch Erinnerungen verderben lassen.

Da Yapama am Gespräch nicht teilgenommen hat, bekommt Yasamaye fünfzig Franken; von jetzt an muß sie nicht mehr mit der Frau des Schusters teilen.

11. Stunde – 25. März

Heute ist ein jüngerer Bruder Ambaras, ein Freund Alis, mit seinem Söhnchen anwesend. Er versteht nicht Französisch. Yapama ist nicht erschienen. Yasamaye mag sie nicht holen; vielleicht um das Geld nicht teilen zu müssen. Wahrscheinlich hat sie auch das Gefühl, Yapama nicht mehr nötig zu haben, um ihre Furcht vor den Fremden zu überwinden.

Yasamaye: „Heute war ich faul. Ich bin nicht mit den andern Frauen in den Busch gegangen, um Holz zu holen."

Ich: „Ist es wegen uns?"

Yasamaye: „Man holt jetzt das Holz. Wenn die anderen sagen, daß ich faul bin, ist es mir gleich. Aber das Holz braucht man jetzt."

Ich: „Es ist wohl für das Fest der Aussaat?"

Yasamaye: „Ja, das gibt viel Arbeit. Wenn die anderen Mädchen schon zurückkommen, ist es schwer, allein zu gehen. Alle anderen, die Verheirateten und auch die jüngere Schwester waren

heute zusammen fort. Morgen werde ich früher gehen, damit wir hier plaudern können. Diese Jahreszeit ist die richtige für das Holz."

Weder Yasamaye noch Ali kommt es in den Sinn, mich zu fragen, ob ich meinen Besuch nicht zu einem anderen Zeitpunkt ansetzen könne.

Ich: „Ist es recht, wenn wir morgen erst am Nachmittag kommen? Etwa um vier Uhr. Dann müssen Sie nicht so früh aufstehen?"

Yasamaye ist einverstanden. Ich füge hinzu, daß es wohl sonst zu anstrengend für sie wäre. Das will Yasamaye nicht gelten lassen. Die Weißen sind die Patrons. Sie können etwas verlangen. Auf die Patrons, von denen man abhängig ist, kann man nicht einwirken, man kann sie aber vermeiden. Eine Frau kann folgen, oder sich entziehen. Direktere Willensäußerun-

gen sind ihr zwar möglich, aber nur in der eigenen Familie oder den Frauen gegenüber; der Familie des Ali, seinen Kameraden und mir gegenüber kann sie die eigenen Wünsche nicht einmal äußern.

Yasamaye (knüpft an das Ende der letzten Stunde an): „Sie haben noch keine Frage gestellt."

In einem kurzen Gespräch mit Ali, das er nur teilweise übersetzt, wird abgeklärt, was ich hören will. Die Frage nach ihren frühesten Erinnerungen verstehen beide nicht, bis ich als Beispiel die eigene Erinnerung erzähle, daß ich als dreijähriges Kind im Spital war.

Yasamaye: „Das Früheste, an das ich mich erinnern kann, ist, wie man mich am Arm geimpft hat. Ich war mit meiner Mutter dort. Das erste Kind, das geimpft wurde, hat geschrien, und ich habe Angst bekommen und habe auch geschrien."

Ich: „Das erste Kind hat Angst gehabt."

Yasamaye: „Es hat nicht weh getan. Aber wenn ein Kind Angst hat, dann bekommen alle andern Kinder Angst."

Als das Übertragungshindernis, das lästige Versäumen des Holzholens wegen unserer Stunden, weggeräumt ist, knüpft Yasamaye beim Thema der letzten Stunde an. Das Beispiel von der Impfung ist imitatorisch oder zumindest durch Anpassung an mein Beispiel gewählt worden. Vielleicht ist es nicht ganz zufällig, daß eine Erinnerung auftaucht, bei der die weißen Doktoren Angst machen, aber auch etwas Nützliches tun.

Ich: „Welches war die erste angenehme Erinnerung?"

Yasamaye: „Ich habe Fleisch gegessen."

Ali lacht verlegen.

Ich: „Was war damit?"

Yasamaye: „Es war sehr gut zu essen. Die Mutter ist auf den Markt gegangen. Dann hat sie das Fleisch gebracht. Ich habe gewartet, bis es gekocht war. Die Mutter hat dabei gelacht. Und alle waren froh, als sie gesehen haben, daß die Mutter ein Gericht bereitet: Reis mit Fleisch und Sauce."

Eine allgemeine Heiterkeit bricht aus. Ali lacht verlegen, die anderen aus vollem Herzen.

Diese zweite, wohl ursprünglichere, Erinnerung scheinen alle gleich aufzufassen. Die Liebe zum Fleisch deutet auf eine

direktere sinnliche Beziehungsform hin. Folgerichtig kommt Yasamaye auf ihre Kinder zu sprechen.

Yasamaye: „Meine Kleine (die zweitjüngste), die ißt auch sehr gerne Fleisch. Ali ist viel fort. Ich kaufe nur selten Fleisch. Darum hat die Kleine Sehnsucht danach."

Ich: „Warum kaufen Sie selten Fleisch?"

Yasamaye: „Weil ich kein Geld habe."

Ich: „Sie haben doch keine Geldsorgen?"

Yasamaye: „Die Kinder denken nur an ihr Vergnügen. Die Kleinen haben mit dem Geld noch nichts zu tun. Wenn man erwachsen ist, muß man an das Geld denken."

Ich: „Aber Sie haben doch genug Geld."

Yasamaye: „Meine Mutter hat uns immer Fleisch gekauft. Für ihre Kinder hat sie schon Fleisch gekauft. Ich kaufe auch Fleisch für meine Kinder."

Die Übertragung mit den entsprechenden Abwehrmechanismen hat bis jetzt folgende Phasen durchlaufen: Zuerst eine abhängige Haltung mit Anpassung durch Imitation oder oberflächliche Identifikation. Dann kommt es zu einer dem Inhalt nach noch oralen, direkten sinnlichen Äußerung der Übertragung. Die Abwehr ist jetzt gering. Die Umgebung reagiert darauf wie eine offene triebhafte Regung. Aus Abwehr werden die Kinder zitiert. Yasamaye nimmt eine mütterliche, oral-gebende Haltung ein. Identifiziert mit der eigenen Mutter wird ihr Selbstgefühl besser, und sie kann wieder auf die Beziehungen zwischen Mann und Frau eingehen.

Yasamaye: „Einige der jungen Mädchen besitzen bereits Geld. Sie helfen sich gegenseitig, und so haben immer alle etwas zu essen. Bei Eheleuten ist es anders. Da hat der Mann die Kraft und die Frau hat keine. Darum muß der Mann mehr Geld haben, und die Frau ist von ihm abhängig."

Madame: „Woher kommt es, daß es so ist?"

Yasamaye: „Das kommt vom lieben Gott. Er hat es so eingeteilt. Die Männer roden die Wälder, die Frauen holen das Wasser."

Dann zählt Yasamaye eine ganze Reihe Arbeiten auf. Diejenigen, welche mehr Kraft verlangen, werden vom Manne, die anderen von der Frau ausgeführt.

Ich: „Bei den Europäern sind es nicht die gleichen Arbeiten

207

wie bei den Dogon, die dem Mann und die der Frau zukommen."

Yasamaye: „Wenn der Mann eine Frau haben will, muß er bis Bongo gehen oder noch viel weiter, um sie zu holen. Eine Frau wird nie gehen und ihn suchen. Der Mann muß es sein, der kommt."

Ich: „Wie war es denn bei Ihnen?"

Alle lachen.

Yasamaye: „Eine Ausnahme gibt es nur, wenn ein Mädchen keinem Mann gefällt. Dann muß sie selbst gehen und suchen. Ich habe einen Mann gehabt und habe ihn abgewiesen. Dann habe ich einen zweiten auch abgewiesen. Aber der Mann muß kommen.

Sie bestätigt nochmals, daß die Frau „nein sagen" darf, und dann bemerkt sie nachdenklich: „Der Mann kann auch nein sagen."

Yasamaye: „Ich habe den Kameraden des Doktors gesehen. Er war sehr böse. Er hat die Kinder weggejagt."

Ich: „Das ist schwer zu glauben. Er hat Kinder sehr gerne."

Yasamaye: „Ich habe es gesehen. Er ist böse. Sie haben die Kinder gerne. Sie nehmen sie im Auto mit. Man sagt: Bei den Eltern ist es gleich, wie bei den Kindern. Ein Mädchen will einen Geliebten nehmen. Der Vater ist dagegen, die Mutter ist einverstanden. Die Tochter will nicht zu dem Mann gehen, den ihr Vater ausgesucht hat. Sie wird davonlaufen. Wenn die Mutter den Mann ausgesucht hat, wird sie immer einverstanden sein. Wenn sie den Mann nicht gerne hat, sagt sie nein, und ihre Mutter wird sagen, daß sie nicht bei einem Mann bleiben kann, den sie nicht liebt."

Madame: „Mütter sind auch manchmal böse."

Yasamaye: „Ich war die einzige Tochter. Meine Mutter hat mir gesagt, daß ich nur gesund bleiben soll. Sonst soll ich tun, was ich will."

Ich: „War die Mutter mit allem einverstanden?"

Yasamaye: „So ist es immer gewesen."

Ali erzählt von den früheren Ehen seiner Frau: Sie war schon zweimal verheiratet, und er ist der dritte Mann. Von ihrer Mutter bestärkt, hat sie die beiden anderen Männer verlassen. Sie hatte auch bereits zwei Kinder, von denen sie das jüngere

auf dem Rücken mitgebracht hat. Heute ist Yasamaye achtundzwanzig Jahre alt.

Yasamaye (greift wieder ein): „Ali war immer gut zu dem Sohn, den ich mitgebracht habe."

Ich: „Es ist sehr wichtig, wie der Mann zu dem Kind ist."

Yasamaye: „Wenn er dein Kind nicht will, dann will er dich auch nicht. Aber auch seine Kameraden sind wichtig. Sie sagen ihm, was er tun soll."

Als Yasamaye darauf anspielt, daß ihre Mutter damit einverstanden war, daß sie zu Ali gegangen ist, wagt er es, von den früheren Ehen seiner Frau zu reden. Er ist sogar recht zufrieden bei dem Gedanken, daß seine Frau jene beiden Männer verlassen hat und zu ihm gekommen ist.

Die Beziehung zu Ali hat so angefangen, daß er ihren Sohn, der jetzt bei ihrer Mutter lebt, gerne mochte. Yasamaye hatte sich mit ihrem ersten Kind identifiziert; die Interessen ihres Sohnes waren auch die ihren. Da Ali ihr darin folgte, konnte sie ihn als Mann annehmen. Die viel stärker mit Spannung geladene Beziehung zwischen Mann und Frau wurde durch die gegenseitige Identifikation mit dem Kind (durch die mediatorische Funktion gleichgerichteter Interessen für das Kind) eingeleitet.

Bei der normalen Liebeswahl der jungen Mädchen vermitteln die Freundinnen den Kontakt. Das Mädchen hat sich mit ihnen identifiziert. Jene haben eine vermittelnde Funktion, wenn sie sich mit den Kameraden des Geliebten in Beziehung setzen. Die Identifikation mit den Mittelspersonen wird aufrecht erhalten, bis es zur genitalen Beziehung kommt, und auch noch einige Zeit darüber hinaus. Bei jeder Schwierigkeit, die später im Liebesleben auftaucht, wird auf diese bereitliegende „normale" Möglichkeit zurückgegriffen, um Spannungen auszugleichen.

Yasamaye: „Wenn man einmal einen Mann gefunden hat, ist es nicht gut, auf die anderen Frauen zu hören."

Ich: „Gilt dies auch für die Alterskameradinnen?"

Yasamaye: „Dabei muß man erkennen, ob die Freundinnen die Wahrheit reden oder nicht. Manche tun es nicht, wenn sie den Mann selbst haben wollen."

Ich: „Sind also auch die Freundinnen neidisch?"

Yasamaye: „Alle Frauen wollen einen Mann haben. Aber sie kriegen ihn nicht immer. Man läßt es nicht zu. Die guten

Kameradinnen reden die Wahrheit. Die andern wollen nur den Mann für sich haben."

Die Ehe steht im Gegensatz zur Frauengruppe. In bezug auf den Ehegatten gibt es Neid und Sexualneid. Wenn jedoch eine Störung zwischen den Ehegatten eintritt, dann treten die identifikatorische Beziehung zur Gruppe und die Gruppenmoral wieder in ihre Rechte.

Das vierjährige Mädchen macht darauf aufmerksam, daß ein etwa gleichaltriger Knabe, der vor

der Türe draußen steht, Angst vor den Weißen hat. Ich kaufe Bonbons und gebe jedem Kind zwei davon. Das Mädchen bringt die beiden Bonbons für den Knaben auf die Straße und kommt sogleich wieder zurück.

12. Stunde – 26. März

Der Anfang der Stunde zeigt eine sehr günstige Situation. Ali, Yasamaye, die vierjährige Tochter und die halbjährige sind allein.

Yasamaye: „Heute war ich Holz holen. Mein Nacken tut mir noch weh davon."

(Sie lacht und macht eine schöne Geste, indem sie sich über den Nacken streicht und ihren Rücken zeigt.)

Ich: „Es tut mit leid. Sie werden gewiß müde sein."

Yasamaye: „Nein, müde bin ich nicht, ich kann gut Holz holen. Warum ist Madame nicht mitgekommen?"

Ich: „Madame ist bei den Mädchen und zeigt ihnen Kartons mit Farbklecksen, und die Mädchen müssen sagen, was sie darauf sehen."

Yasamaye schlägt ein wenig scherzhaft das Thema an, das sie als die schönste Jugenderinnerung erzählt hat: „Ali soll mir heute Fleisch geben. Ich wäre sehr froh, wenn er mir heute einen Hahn schlachten würde. Ich würde dies sehr gerne essen, heute."

Ali lacht verlegen und will vom Hahn nichts wissen. Yasamaye verlangt ganz dringlich von mir, daß ich Ali einen Befehl gebe. Ich soll ihm sagen, daß er einen Hahn schlachtet. Ich lehne die Entscheidung ab.

Die Übertragungssituation wird schwierig. Yasamaye richtet ihre erotischen Wünsche auf Ali und verlangt von mir, daß ich aktiv eingreife, ihrem Mann befehle, ihr einen Hahn zu schlachten, also ihre Wünsche zu befriedigen. Damit würde

ich zum großen Bruder von Ali werden. Befolge ich Yasamayes Aufforderung nicht, muß sie enttäuscht sein. Bei meiner Autoritätsstellung sollte es mir in ihren Augen ein Leichtes sein, Ali zu ihr zurückzuführen

Tue ich aber, was Yasamaye von mir verlangt, weise ich sie ebenfalls zurück. Das würde heißen: Ich will nichts von dir wissen; halte dich an deinen Mann. Sie wäre von mir endgültig enttäuscht. Es wäre einfacher für Yasamaye, wenn ich mich jetzt zurückziehen würde. Ich wäre wie ein großer Bruder, der sie mit Ali verheiratet.

Yasamaye schweigt verstimmt.

Ali: „Yasamaye hat heute einen Traum gehabt."

Er fragt Yasamaye, ob er den Traum erzählen soll. Sie nickt stumm und schaut zu Boden.

Der erste Traum

Gestern abend hat Yasamaye im Traum aufgeschrien und geweint. Ali hat sie aufgeweckt. Dann hat sie ihm erzählt, was sie geträumt hat.

„Eine Nachbarin hat auf die Schlafmatte defäkiert, auf der Ali und Yasamaye lagen. Ali hat Yasamaye beim Handgelenk gepackt. Er wollte sie zwingen, den Schmutz auf die Straße hinauszutragen. Aber sie wollte das nicht."

Yasamaye korrigiert die Traumerzählung, indem sie hinzufügt: „Es ist möglich, daß ich nicht geträumt habe, daß er das Handgelenk gepackt hat, um mich zu Boden zu drücken." Vielleicht sei das Anpacken nur im Traum vorgekommen, weil Ali ihr Handgelenk ergriffen hat, um sie aufzuwecken.

Nach der Traumerzählung richtet sich Yasamaye plötzlich auf und fragt:

„Sagt Madame Ihnen immer alles, was die Mädchen erzählen? Werden Sie sie fragen, und wenn Sie sie fragen, wird sie es erzählen?"

Yasamaye will eigentlich wissen, ob ich meiner Frau alles erzählen werde; denn sie hat jetzt Grund, sich zu schämen. Nachdem ich gehört habe, was sie geträumt hat, kann ich erraten, was sie auf ihrer Schlafmatte verbirgt. Es stört sie, daß es auf die Straße hinausgetragen werden soll. Das Traumbild tönt Situationen an, in denen eine Frau aus dem Haus heraus

muß, wenn z. B. ihr Mann andere Frauen nimmt, und auch die Bemerkung: Der Mann denkt, daß die Frau nur gegangen ist, um ihr Geschäft zu verrichten, und dabei ist sie schon bei ihrem Liebhaber.

Ich: „Madame erzählt mir nichts. Ich erzähle keinem Dogon das, was ich von Ihnen gehört habe."

Yasamaye: „Wenn Sie mit Ana sprechen, können Sie ruhig alles sagen, was wir hier reden. Er ist von meiner Familie. Nur den Frauen hier im Dorf soll man nichts sagen. Die sind nicht von meiner Familie, und sie bringen einen gleich ins Gerede."

Ich frage nach Einfällen zu dem Traum:

Yasamaye sagt (zu ‚Nachbarin'): „Es war keine bestimmte. Irgendeine Frau. Vielleicht war ich selber diejenige, die das Unanständige auf die Schlafmatte gemacht hat."

(zu ‚Ali'): „Er wollte mich zwingen, hinauszugehen."

Ich: „Bei der letzten Sitzung hat doch das halbjährige Mädchen einen unanständigen Ton von sich gegeben und Yasamaye hat gesagt, daß man das in Gegenwart eines Mannes nicht darf."

Yasamaye: „Heute ist der ältere Bruder von Ali hierhergekommen. Und er hat Ali vorgeschlagen,

daß er eine zweite Frau heiraten soll. Ich bin gar nicht zufrieden damit."
(Nach einer Pause): „Es war das erste Mal, daß er gekommen ist, ich hoffe, er wird nie wieder mit so etwas herkommen."
Ich: „Das kann nicht ganz stimmen. Der große Bruder hat schon früher davon gesprochen. Sie selbst haben mir gesagt, daß Ali eine zweite und dritte Frau nehmen sollte."
Yasamaye (trotzig): „Ja, ich habe davon gewußt. Aber gekommen ist er noch nie."
Ich (deute den Traum teilweise): „Man hat versucht, Sie zu zwingen, etwas Unanständiges zu tun."
Yasamaye geht auf diese Deutung nicht ein. Statt einer Antwort sagt sie, daß sie vor einigen Tagen noch einen anderen Traum gehabt hat, den sie Ali ebenfalls erzählt habe.

212

Der zweite Traum

„Ich sehe meinen Vater, der gestorben ist. Er trägt lange schwarze Hosen und ein schwarzes Hemd." (Ali dazu: ‚So wie man es älteren Männern anzieht, wenn sie gestorben sind, um sie zu begraben.') „Ich will ihn begrüßen. Ich will mit ihm reden. Ich kann ihn nicht erreichen. Er geht schnell fort und ist nicht mehr zu sehen."
Yasamaye (fügt hinzu): „Ich weiß es schon. Die Träume kommen von dem, was man am Tag gedacht hat. Der Schatten der Toten kommt im Traum zurück zu uns."
Ali: „Die Dogon meinen, daß die Verstorbenen einen Schatten haben, und dieser Schatten kommt und besucht die Lebenden."
Ich: „Gedanken an Tote, die wir gehabt haben, kommen im Traum wieder. Und andere Dinge und Gedanken, die in der Seele sind, und die man nicht ausspricht, kommen im Traum wieder."
Yasamaye: „So ist es. Ich habe in der letzten Zeit immer wieder an meinen Vater gedacht."
Eine hellhäutige Nachbarin, eine Neue, die noch nie da war, kommt hinzu. Sie hat eine blaue Tätowierung um den Mund und ist angezogen wie die Frauen in Mopti. Ich erfahre, daß sie aus Sanga stammt und nur zu Besuch hier ist. Sie ist in Kulikoro verheiratet. Ihr Mann ist dort geblieben. Jetzt kommt sie, damit Ali ihr einen Brief an ihren Mann aufsetzt. Zur Begrüßung bekommt sie das Kindchen in den Arm.
Yasamaye ist nicht zufrieden mit dem Besuch. Sie sagt: „Wir arbeiten jetzt." Aber die Hellhäutige läßt sich nicht vertreiben. Ein etwa achtzehnjähriger Bursche, der nicht Französisch versteht, ist mit hereingekommen.
Yasamaye: „Dieser da stört nicht. Der Doktor soll sagen, was der Traum bedeutet."
Ich antworte, daß der Traum jetzt nicht zu deuten ist. Das sei nicht möglich. Der Traum enthalte intime Geschichten. Yasamaye bleibt zwar dabei, daß ich ruhig sagen könne, was der Traum

bedeutet. Sie ist aber sichtlich zufrieden und erleichtert, daß ich Ali bitte, jetzt nichts zu übersetzen. Erst am Abend, wenn niemand da ist, soll er ihr sagen, was ich ihm erklärt habe. Yasamaye verspricht, daß sie dann in der nächsten Stunde sagen will, was sie von der Deutung hält. Das

wird erst übermorgen geschehen, denn morgen ist Markt in Sanga.

Es sind inzwischen noch zwei Handlanger, Bambara, die für die Verwaltung arbeiten, hereingekommen. Yasamaye muß weiter dafür eintreten, daß alles öffentlich besprochen wird, denn das Heimliche ist an und für sich unanständig. Hier kommen wir aber an die Grenze der Offenheit. Auf der Schlafmatte, die im Traum vorkommt, hört zwar nicht das Recht der Gesellschaft auf, sich einzumischen; für den Einzelnen aber beginnt der Bereich, in dem die Öffentlichkeit nichts mehr zu sagen hat. Auch im Traum ist das Hinaustragen des Kotes auf die Straße, in das Dorf, von einem Affekt (Aufschrei, Weinen) begleitet.

Die Hellhäutige reißt aggressiv spottend die Führung des Gespräches an sich: „Der Doktor soll doch nach Frankreich zurückgehen."

Ich: „Ich komme nicht aus Frankreich, sondern aus der Schweiz."

Die Hellhäutige: „Er soll doch in andere Länder gehen."

Ich: „Ich will dableiben."

Die Hellhäutige: „Wenn Sie da sind, sollen Sie Zwiebeln pflanzen, wie alle anderen, wenn Sie es können."

Ich: „Ich bin Doktor und kann sehen, welche Krankheiten die Menschen haben, und wie es in ihrer Seele aussieht, aber ich kann nicht Zwiebeln pflanzen."

Die Hellhäutige hört auf zu spotten und erkundigt sich nach meinen Familienverhältnissen. Wieviele Frauen ich habe, Kinder, Geschwister und Eltern.

Yasamaye, die bisher still war, nimmt plötzlich wieder Anteil. Ali hat einiges von dem Gespräch übersetzt. Als Yasamaye hört, daß ich einen Bruder habe, will sie sofort wissen, ob der Bruder älter oder jünger ist. Ich antworte, daß der Bruder jünger ist und zwei Kinder hat.

Yasamaye: „Also muß der Bruder Ihnen ein Kind überlassen."

Ich: „Ich würde das nie von meinem Bruder verlangen."

Die Hellhäutige: „Also sind Sie böse mit dem Bruder, und er redet nicht mit Ihnen und kommt Sie nicht grüßen."

Ich: „Mein Bruder wohnt weit weg, aber alle zwei Jahre kommt er mich besuchen."

Die Stimmung schlägt um. Beide Frauen, die bisher kein Wort

214

miteinander gewechselt haben, und nur ihre Kindchen austauschten, reden eifrig miteinander. Es ist nicht mehr zu unterscheiden, wer was fragt, und Ali muß eine Frage um die andere übersetzen. Sie wollen genau wissen, wie die Beziehungen zwischen den Familienangehörigen bei den Europäern geregelt sind. Besonders wichtig ist es, zu erfahren, wer wem zu befehlen hat, ob der ältere Bruder den jüngeren zwingen kann, zu heiraten, und ob der Mann allein seiner Frau etwas sagen darf, oder ob die ganze Familie des Mannes maßgebend ist. Beide Frauen sind von den Auskünften sehr befriedigt und einigen sich dann auf einen Vorschlag:

„Man wird dem Doktor ein Haus in Sanga geben und Felder. Sein jüngerer Bruder ist Pflanzer. Der Doktor soll seine Familie, einschließlich Eltern, Frau, Bruder und dessen Familie hier versammeln und ein ganzes Jahr in Sanga bleiben, bis die Hirse geerntet ist und die Zwiebeln. Dann wird man weitersehen."

Die Nachbarin hat die Übertragung der Gefühle Yasamayes auf mich gestört. Nachdem jene durch aggressive Spottreden erzwungen hat, daß wir sie in unsere Gesellschaft aufnehmen, und die Spannung geringer geworden ist, werde ich von den Frauen gefühlsmäßig und nach dem Inhalt der Fragen und Schlußfolgerungen zum Dogon gemacht, in die Gemeinschaft eingeordnet. Ich stehe nicht mehr auf der Seite der störenden und mächtigen Weißen, entspreche auch nicht mehr dem Bild jenes älteren Bruders, das heute für Yasamaye besonders bedrohlich ist. Ich werde „inkorporiert", werde ungefährlich und emotionell weniger wichtig. Die Rückkehr zur identifikatorischen, einteilenden Übertragungsform ermöglicht es Yasamaye, sich mit der Hellhäutigen zu identifizieren, die zuerst als Eindringling abgelehnt worden war.

Die Deutung der Träume, die ich Ali gebe, die er aber noch nicht übersetzt, lautet:

„Ali zwingt seine Frau, auf der Schlafmatte etwas Gräßliches zu erleben. Damit treibt er sie aus dem Haus. Das Ekelhafte ist die zweite Frau, die er auf Wunsch seines älteren Bruders nehmen soll. Yasamaye empfindet dies als eine Schande, die man ihr antut, wie einen Kot auf ihrer Schlafmatte, der an die Öffentlichkeit getragen werden soll, indem man sie vertreibt, und jedermann sehen kann, daß sie fortlaufen muß. Wenn ihr Vater noch leben würde, könnte das nicht

215

passieren. Der Vater würde mit dem älteren Bruder Alis verhandeln. Sie kann aber den Vater nicht mehr erreichen. Bewußt habe Yasamaye keine Angst, daß Ali ihr das antun würde. Sie fürchtet sich aber doch sehr und schreit im Schlaf nach Ali und möchte nicht, daß er fortgeht, wie ihr Vater fortgegangen ist."

Für die Übertragung hat der Traum etwa folgenden Sinn : Indem Ali die Psychoanalyse übersetzt

(und wir sitzen auf der Schlafmatte!) verkuppelt er Yasamaye mit mir. Mit ihrer sinnlichen Liebe zu mir tut sie etwas, was man in Gegenwart des Gatten nicht tut. Sie wünscht, mich nachts zu treffen, wie die Frauen, die außer dem Haus ein Stelldichein haben, und von denen man meint, daß sie nur gegangen sind, ihre Bedürfnisse zu verrichten. Der Affekt (Schrei, Weinen) zeigt die Stelle im Traum, an welcher der zensurierte Wunsch sich durchzusetzen sucht. Sie wünscht sich Geld von mir und ein Kind, was soviel wie Kot ist. Und sie fürchtet, daß Ali sie deshalb fortjagen wird. Lieber soll ich weggehen, wie der Vater. Oder ich soll sie von meiner Gegenwart befreien, wie sie von der Einmischung des älteren Bruders von Ali befreit sein möchte.

13. Stunde – 28. März

Die Stimmung in dieser Stunde ist gemütlich, wie bei einem Familienbesuch. Meine Frau ist mitgekommen und die Kameraden Alis, die zuerst da sind, ziehen sich bald zurück.

Ich beginne davon zu reden, daß die Anwesenheit von Fremden oft stört. Yasamaye meint, daß man durch gute Freunde nicht gestört wird. Böse Fremde jedoch, die nicht einfach zuhören, sondern ein Gerede aus dem machen, was sie gehört haben, will man nicht da haben. Ja, die hellhäutige Frau sei darüber erbost gewesen, daß nicht der Herr des Hauses sie weggewiesen habe, sondern Yasamaye. Sie wisse selbst nicht, wie es geschehen konnte, daß sie so unhöflich war.

Nach dieser Einleitung kommt Yasamaye auf die Deutung des Traumes zurück: „Es hat nicht gestimmt, was Sie gesagt haben. Es ist ja ganz anders herausgekommen. Der ältere Bruder ist schlecht zur Familie. Er will immer alle Frauen wegschicken. Er hat übrigens selbst zwei Frauen.“ Gestern abend ist Yasamaye zum älteren Bruder Alis gegangen und hat ihm gesagt, daß er nicht immer vom

Fortschicken reden soll, und daß er nicht davon reden soll, daß Ali eine andere Frau braucht. Solche Worte brächten Unfrieden; sie zerstörten die Familie. Wenn diese Reden nicht aufhören sollten, würde Yasamaye schließlich weggehen. Aber in seinem Herzen sei der Bruder gut. Er rede nur immer so. Er meine es anders.

Auf meine Frage sagt Yasamaye nochmals sehr ernst: „Von einer zweiten Frau für Ali hat er kein Wort gesagt. In seinem Herzen ist er gut, Alis Bruder. Nur mit der Zunge ist er ungeschickt.“ Yasamaye lehnt die Deutung zwar bewußt ab, aber sie erzählt den Beweis, daß die Deutung gestimmt hat. Anstatt wie bisher abzuwarten, was geschehen wird, ist sie aktiv geworden. Bisher hatte sie Angst, daß der ältere Bruder Ali zwingen würde, eine zweite Frau zu nehmen, und sie dadurch gezwungen würde, Ali zu verlassen.

Die passive, abhängige Haltung, welche die Bräuche jeder Frau vorschreiben, die in das Haus ihres Mannes gekommen ist, wurde für Yasamaye zum Problem. Zu Beginn der Analyse stand sie mit ihrem Mann auf gespanntem Fuß, und es schien, daß sie ihn fallenlassen und fortgehen könnte. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Ali aus diesem Grunde so unsicher war, und es nicht wagte, mit mir zu reden.

In der Übertragung auf mich trat ein neues Moment hinzu. Die sinnliche Verliebtheit, im Wechsel mit verschiedenen identifikatorischen Haltungen, rief bei Yasamaye sowohl das Bedürfnis hervor, sich vor mir zu Ali zu retten, als auch eine Art Schuldgefühl, nämlich die Befürchtung, Ali werde sie jetzt als eifersüchtiger Ehemann fortjagen. Sie müßte fort von ihm, nicht nur weil er von seinem Bruder abhängig ist, sondern auch weil sie sich in heimlichen und deshalb unanständigen Gedanken mit mir beschäftigt. Wenn man sich wünscht, mit dem Fremden auf der Schlafmatte zu liegen, ist es so, wie wenn die Kleine den unanständigen Ton von sich gibt, oder wie wenn die jungen Mädchen nachts aus dem Hause gehen.

In dieser Situation erfolgte die Deutung. Unmittelbar darauf, noch unter dem Einfluß der Angst vor der positiven genitalen Übertragung und gestärkt durch die Phantasie oder die Wahrnehmung von Alis eifersüchtiger Liebe, kann Yasamaye der Familie ihres Gatten entgegentreten. Der Analy-

tiker wirkt jetzt wie der Schatten ihres Vaters, der sie nachts besucht hat, den sie aber doch nicht erreichen kann. Gestützt durch das Wissen, einen Vater zu haben und den richtigen Mann gefunden zu haben, erzählt Yasamaye, wie sie sich in der Familie ihres Gatten durchsetzen konnte. Der böse Schwager sei im Grunde gut, aber schwach wie ein Weib, denn er rede anders, als er es meint.

Ich: „Meistens reden nur die Frauen so."

Yasamaye: „Auch Männer reden manchmal, ohne zu denken."

Ali: „Ich glaube das nicht."

Yasamaye: „Man kann eine Frau doch nicht einfach so wegschicken. Wenn sie nicht gehen will, wird sie trotzdem nicht weggehen, sondern sie wird bleiben. Auch wenn ihr Mann glaubt, daß sie weg soll, kann sie denken, daß er seine Meinung noch ändern wird (son cœur peut changer). Alle Leute würden der Frau recht geben (die bei ihrem Mann bleibt) und der Mann könnte schwerlich eine andere finden."

Ich: „Alis Bruder hat das alles nicht bedacht, während er geredet hat."

Yasamaye: „Der Bruder hat seine Frau gerne, aber er redet zuviel. Er hat seine Frau wirklich gerne, aber hier bei uns hat er so gesprochen. Dadurch hat er Unfrieden ausgestreut. Böse ist er

aber nicht, denn er ist ein guter Familienvater."

Ich: „Ali gehört auch zu seiner Familie. Hier war der Bruder nicht gut."

Yasamaye: „Da haben Sie recht. Hier war er gar nicht gut, aber sonst ist er in Ordnung."

Während Yasamaye früher der Meinung war, daß einer Frau nichts anderes übrig bliebe, als wegzugehen, weiß sie jetzt: Eine Frau kann warten. Ihr Mann kann anderen Sinnes werden, „son cœur peut changer". Auch sie fühlt jetzt anders. Sie liebt ihren Ali wieder; deshalb wird auch der ältere Bruder nicht mehr als böse empfunden. „Böse" ist nur eine Folge der Wirkungen, die ein Mensch hervorbringt, und nicht eine Eigenschaft. Andere Eigenschaften des Bruders sind in der Tat gut. Er ist für seine Familie besorgt. Nur sein Gerede stört den Frieden. Nachdem sich Yasamaye mit Ali ausgesöhnt hatte, konnte sie die Pläne seines Bruders abwenden und ist jetzt auch mit dem Bruder versöhnt.

218

Bei der ganzen Regelung bleibt Ali als handelnde Person aus dem Spiel. Der innere Vorgang im Seelenleben Yasamayes spiegelt sich in den Träumen und an der Übertragung wider. Der äußere Vorgang, das aktive Eingreifen, das Gespräch mit dem älteren Bruder Alis, wird von der Frau allein geführt. Sie ist dazu imstande, da an der Person des Analytikers alte Erfahrungen und Erinnerungsbilder wieder belebt worden waren. Über das Bindeglied zwischen dem Doktor und ihrer väterlichen Familie, den Onkel Ana, taucht die Erinnerung an den Vater auf. Gesichert durch die Erfahrungen, die sie in der Kindheit mit ihm gemacht hatte (das Introjekt, der Vaterimago) kann sie für ihre Liebe zum Gatten einstehen. Das vierjährige Mädchen schläft auf der Matte ein. Ich mache die Mitteilung, daß wir in einigen Tagen wegfahren werden. Yasamaye will Genaueres über die Reise wissen. Die Auskünfte darüber, wie weit die Reise ist, setzen sie in großes Erstaunen. Sie ist aus Sanga nie herausgekommen. Für sie ist schon Kombo Digeli ein Ort, der sehr weit weg ist. Schließlich behauptet sie, daß ihr die Leute in Sanga lieber seien, als diejenigen in Dakar. Yasamaye muß lachen, weil die Weißen glauben, daß sie wirklich in Dakar gewesen sein muß, um zu wissen, wie dort die Frauen sind. Sie weiß, daß die Frauen in den Städten nicht immer gut zu den Männern sind. Sie tun, was sie wollen und sie haben recht. Aber die Männer können sich nicht wehren und Yasamaye hat Angst, daß Ali in die Hände solcher Frauen fallen wird, wenn er einmal nach Dakar fahren würde, wovon er oft spricht. Dakar und Bamako sind in dieser Hinsicht ganz gleich. Die Kameraden Alis, die schon in den Städten waren, haben viel davon erzählt.

Ich rege an, daß Ali sie ja später einmal mitnehmen könnte. Sie wolle sehr gerne mitgehen, aber die Reise sei zu teuer. Überraschenderweise ist Ali plötzlich ganz begeistert davon, seine Frau einmal mitzunehmen, um ihr die Städte zu zeigen. Diese Idee war ihm früher nie gekommen.

Yasamaye bringt Pegu-Saft, bietet davon an, und schließlich bekommt die Kleine, die inzwischen aufgewacht ist, den Rest. Ali macht einen Scherz, daß die Frauen ihre Töchter immer für sich behalten wollen, aber Yasamaye sagt nein: „Wenn sie einmal groß ist, wird die Kleine selber sehen, was sie tut.“ Sie wolle sie nicht an sich binden. Offenbar soll das

219

Kind so selbständig werden, wie sie es selber ist, oder wie sie sich heute fühlt, nachdem sie erfolgreich für ihre Ehe mit Ali eingetreten ist. Abschließend bemerkt Yasamaye: „Wenn die Kinder klein sind, habe ich sie ja ganz. Darum macht es nichts, wenn sie später fortgehen.“
Die Störung, die der Gedanke an die Abreise bewirkt, wird eigentlich im Gespräch über Alis künftige Reise und die Gefahren, die ihm von anderen Frauen drohen, erledigt. Durch die gebende Geste und das verbindende Thema der Kinder ist auch das Weggehen nicht mehr schlimm. Identifikatorisch, oral gebend und empfangend, ist ihre Selbstständigkeit am größten. Ali teilt diese Stimmung und kann sogar ein Versprechen für die Zukunft machen, ohne Angst zu haben, daß seine Frau ihm zu große Kosten verursachen wird.
Mir gegenüber ist Yasamaye ganz unbefangen und sagt spontan: „Da kommt wieder ein Fremder. Wahrscheinlich stört er Sie wieder.“
Ich: „Der Mann, der immer etwas kriegen wollte, der hat mich gestört.“
Yasamaye: „Ja, wenn ein Fremder kommt, ist es schon so. Aber wenn es ein Kamerad ist, dann nicht, dann kann ich alles reden.“
Ich: „Für mich sind alle fremd, aber einige sind mir sympathisch, andere nicht.“
Yasamaye: „Es gibt viele, die kommen, und es gibt solche, die nicht zuhören. Andere werden das weiterreden, was sie gehört haben, und sie werden es so darstellen, daß es üble Nachrede gibt.“
Ich: „Diese wollte ich nicht dabeihaben.“
Yasamaye: „Für mich ist es ebenso. Die Schwarzen sind sehr unhöflich.“
Sie entschuldigt sich für das schlechte Benehmen einiger Besucher. Damit knüpft Yasamaye am Beginn dieser Stunde wieder an. Beinahe wären wir beide zusammen ins Gerede gekommen. Der Doktor möchte die ungestörten Gespräche und Yasamaye ihre ungestörte Beziehung zu Ali behalten. Als Fremder, der keine üble Nachrede verursacht, bin ich ihr recht.

220

14. Stunde – 29. März

Ich komme allein, finde Ali im Vorraum und spiele mit der halbjährigen Tochter, bis er mit Yasamaye zurückkommt. Die Atmosphäre bleibt während der ganzen Stunde gleich freundlich und ruhig.

Ein unsympathischer Handlanger, ein Peul, erscheint und wird von Ali fortgeschickt. Er geht aber nicht, und ich füge eine spöttische Bemerkung hinzu. Schließlich weist Ali ihn energisch aber lachend hinaus, so daß er wirklich fortgeht. Heute, da Yasamaye ganz entspannt ist, und auch zu mir nur noch eine lockere Beziehung hat, ist Ali mehr Herr im Hause, als bisher.
Yasamaye spricht von ihrem Sohn, der bei ihrer Mutter lebt. Die Großmutter pflegt ihn so gut, wie sie es selbst täte. Heute vormittag war er da. Die Mütter sollten ihre Söhne nicht festhalten. Sobald die Söhne ein bißchen größer sind, müssen sie ohnehin außerhalb des Hauses arbeiten. Die Töchter hingegen helfen im Haushalt. Und darum ziehen es die Mütter vor, daß die Töchter dableiben und die Söhne fortgehen.
Yasamaye erzählt, daß die vierjährige Tochter wiederholt verlangt hat, daß man ihr die Ohrmuschel durchbohrt, und daß die Kleine sehr gerne Schmuck haben möchte. Yasamaye selber hat Schmuck ebenfalls gerne. Das Gespräch wendet sich der Eitelkeit der Männer zu, und Yasamaye meint, daß die Männer geradeso eitel sind wie die Frauen. Wenn ich sie beide photographiere, soll Ali nur keine langen Hosen anziehen, sonst sieht er auf der Photographie zu klein aus, und dann ärgert er sich.
Dann bringt Yasamaye das Gespräch auf Reisen im allgemeinen, auf unsere bevorstehende Abfahrt und stellt verschiedene Fragen. Sie ist ein wenig traurig. Wenn sie vergessen sollte, wie ich aussehe, soll ich ihr eine Photographie schicken. Dann könnte sie das Bild ansehen und sich erinnern.
Mein Versprechen, einmal Photographien zu schicken, kann sie nicht ganz ernst nehmen, weil sie sich nicht vorstellen kann, daß die Post aus einem so entfernten Land ausgerechnet zu ihr herfinden könnte. Ungläubig spottend bemerkt sie, ob der Doktor und Ali denn glaubten, daß ein Flugzeug so niedrig über Sanga hinwegfliegen würde, daß der Pilot sie, Yasamaye, erkennen kann, und ihr den Brief herunterwerfe?

221

Über noch einen Punkt haben sich Ali und Yasamaye überraschend geeinigt: Es ist geradezu ein Idealfall, wenn der Gatte Muselmane ist und die Frau Heidin. Das ergänzt sich ausgezeichnet. Die Frau kann während der Fastenzeit die nötigen Arbeiten für ihren Mann übernehmen und abends für ihn kochen. Sie ist nicht dadurch gehindert, daß sie fasten und ruhen muß.
Nachdem der Konflikt deutlich geworden war und Yasamaye vor der letzten Sitzung selbst ihre Angelegenheit geordnet hat, ist die Übertragungsspannung sehr gering geworden. Man kann annehmen, daß die Gefühle der Liebe, die sie mir entgegengebracht hatte, nun vom fremden Eindringling abgezogen und auf Ali übertragen worden sind. Yasamaye selbst wirkt heute narzißtischer, vegetativer und verträumter als sonst. Ihr Mann ist dafür sehr fröhlich und

energischer, als er vorher war.

Ich töne verschiedene Themen an: Die Trennung, die bevorsteht; die Trennung Yasamayes von ihrem Sohn, der bei der Mutter lebt; die Familienbräuche, die den Sohn und den Bruder an die väterliche Familie ketten, und ihn der Frau nicht überlassen wollen – und schließlich die Frauen, die von ihren Männern viel verlangen oder zu wenig kriegen. Nichts von alledem provoziert bei Yasamaye eine Haltung der Abhängigkeit oder „orale“ Forderungen. Gelassen und in sich ruhend plaudert sie weiter.

Das Thema des Verlangens und Kriegenmüssens erinnert Yasamaye an Yapama, die fast unmerklich aus den Sitzungen weggeblieben ist, als ihre Hilfe nicht mehr nötig war, um das Gespräch aufrechtzuerhalten. „Die Schuster, die verlangen immer etwas, auch wenn sie reicher sind als die Leute, von denen sie etwas verlangen. Sie sind unverschämt“, meint sie. „Yapama hat gesagt, daß sie nicht mehr kommen wird. Von fünfundzwanzig Franken könne sie nicht leben.“

Ich: „Am Anfang war es doch gut, daß sie da war. Ohne diese Frau, die sich nicht geschämt hat, hätten Sie kaum mit mir gesprochen.“

Yasamaye: „Das ist wahr. Ich bin auch zufrieden, daß sie nicht mehr gekommen ist. Ich habe die fünfzig Franken gerne genommen, und jetzt fürchte ich mich auch gar nicht mehr vor Ihnen.“

222

15. Stunde – 30. März

Meine Frau und ich kommen mit Eis und Limonade zu Besuch. Wir werden freundlich und etwas gleichgültig empfangen. Weitere Besucher kommen nicht.

Der Rorschach-Test, den zuerst Ali und dann Yasamaye machen sollen, wird von beiden als eine Arbeit aufgefaßt[42].

Ali will seiner Frau alles erklären, was er macht und sieht. Immer wieder bemerkt er mit Überzeugung, daß sie nicht gescheit genug ist, um so eine Aufgabe zu lösen. Als Yasamaye an der Reihe ist, weist sie fast bei jeder Tafel darauf hin, daß sie es eigentlich nicht allein machen kann; Ali soll ihr helfen, ihr sagen, was sie tun soll.

Trotzdem Yasamaye dieser Aufgabe, wie schon den früheren, besser gewachsen ist als ihr Mann, betont sie ihre brauchgemäße Rolle, „die Frau kann und darf mit dem Fremden nichts anfangen“. Das ist eine Art Liebeserklärung für Ali.

Unsere Abschiedsgeschenke lösen Freude und Zufriedenheit aus. Als Gegengeschenk möchte Yasamaye ihren Haarschmuck geben. Ich lehne das Geschenk mit der Bemerkung ab, daß der Schmuck in unseren Haaren nicht halten würde. Die handgreifliche Begründung überzeugt sie, und sie ist nicht gekränkt. Dann bietet Yasamaye als Gegengeschenk von ihren Zwiebeln an.

Es ist vom Wiedersehen die Rede und davon, daß wir die Photographien schicken werden. Zum

Photographieren zieht sich Yasamaye ein anderes Hüfttuch an.
„Wenn die Weißen wiederkehren", sagt Yasamaye zum Abschied, „wird die Kleine, die heute erst ein halbes Jahr alt ist, schon gut laufen können. Das ist sicher. Weiter weiß man nichts."

Amba Ibem

Im Dorfe Lugurukumbo verstecken sich die Leute jetzt nicht mehr, wenn ich erscheine. Die Erwachsenen lachen bereits über die Angst der Kinder, die noch vor mir fliehen. Als ich zum ersten Mal ins Dorf kam, schien es mir menschenleer und ausgestorben. Auch waren keine Hunde in den Gassen. Ich frage nach Amba Ibem und werde immer weiter bis ans Ende des Dorfes gewiesen. Dort zeigt mir ein junger Mann ein

viereckiges, gepflegtes Lehmhaus mit einem mächtigen Strohdach, welches auch eine vorgelagerte Terrasse deckt. Er sagt mir, dies sei Ambas Haus. Doch Ambas Haus ist leer, und ich erfahre, daß ich zum Fluß hinuntergehen muß, wenn ich Amba treffen will.
Wie fast alle Dogondörfer, liegt auch Lugurukumbo auf einem Felsen. Ich gehe über mächtige Steinblöcke und komme auf breite Felsterrassen, die sich wie Stufen einer gigantischen Treppe aneinanderreihen und allmählich in ein Tal hinabführen, wo die dunkelgrün leuchtenden Gärten die Nähe des Wassers anzeigen. Dort unten arbeiten Leute in den Zwiebelbeeten. Meine Frage nach Amba beantworten sie mit Handbewegungen, die bedeuten, daß ich an einem falschen Ort angelangt bin. Ich gehe dann wohl eine Stunde, den gewundenen Flußlauf entlang, bis mir ein vorspringender Felsen den Weg versperrt. Hinter dieser Felsennase liegt ein neues Gartengebiet, das flacher angelegt ist. Hier sitzt Amba unter einem Baum. Er trägt dunkelblaue weite Stoffhosen. Seine Weste hängt an einem Ast und gibt den spärlichen Schatten, in dem er sitzt. Amba hat einen Haufen frischgeernteter Zwiebeln vor sich und ißt gerade davon, als ich ankomme.
Ich: „Guten Tag, Amba. Wie geht es Ihnen?"
Amba: „Guten Tag; Sie sind also gekommen. Die Zwiebeln sind gut, nur darf man nicht zuviel davon essen. Sie blähen den Bauch, und dann muß man furzen, puff, puff (er lacht laut auf). Ja, man arbeitet, und dann gibt es Feste, man geht zu den Festen und trinkt, und dann kehrt man zurück und alles geht weiter. So ist das Leben. Die Sonne ist heiß heute, nicht wahr? Sie hat uns schwarz gemacht. Bei Euch ist die Sonne nicht so stark. Deshalb habt ihr die weiße Haut."
Ich: „Man hat mir im Dorf oben gesagt, Sie arbeiten in den Gärten, die auf der anderen Seite des Hügels liegen."
Amba: „Dort ist mein Garten."

Ich: „Sie arbeiten aber hier und nicht in Ihrem Garten."

Amba: „Ich helfe heute meinem kleinen Bruder bei der Zwiebelernte. Er wird mir helfen, mein Haus weiterzubauen."

Ich: „Bauen Sie ein Haus?"

Amba: „Ich war vier Jahre im Militärdienst, und als ich 1957 zurückkehrte, habe ich geheiratet. Jetzt baue ich ein Haus, damit ich meine Frau zu mir nehmen kann."

224

Ich: „Im Dorf haben mir die Leute Ihr Haus gezeigt. Es ist das letzte vor dem Felssturz."

Amba: „Dort bin ich heute morgen gewesen. Es ist das Haus meines großen Bruders."

Ich: „Wohnen Sie dort?"

Amba: „Nein, ich wohne bei meinem Vater."

Ich: „Warum hat man mir gesagt, das Haus Ihres großen Bruders sei Ihr Haus?"

Amba: „Dort schlafe ich mit meiner Frau. Am Morgen kehrt sie zu ihrem Vater zurück."

Ich: „Schlafen Sie häufig im Hause Ihres großen Bruders?"

Amba: „Jede Nacht natürlich."

Ich: „Haben Sie schon Kinder?"

Amba: „Nein, es wäre nicht gut, wenn meine Frau ein Kind bekäme, bevor das Haus fertig gebaut ist."

Ich: „Was würde dann geschehen?"

Amba: „Eine Frau wird doch nicht immer gleich schwanger. Wird bei Ihnen eine Frau jedesmal schwanger, wenn man mit ihr schläft?"

Ich: „Nein, gewiß nicht, aber es ist doch schwierig, zu wissen, wann sie schwanger wird und wann nicht."

Amba: „Ich sage ihr, sie soll aufpassen. Zuerst muß das Haus fertig sein, dann wird sie Kinder haben, und ich werde sie zu mir nehmen."

Ich: „Es gibt auch junge Dogonfrauen, die schon Kinder haben und noch bei ihrem Vater leben."

Amba: „Ja, natürlich; wenn die Frau ein Kind bekommt, geht sie jedenfalls zum Vater zurück."

Ich: „Auch wenn Sie das Haus schon fertig gebaut haben?"

Amba: „Aber selbstverständlich! Wenn ein Kind zur Welt kommt, kehrt die Frau zu ihrem Vater zurück."

Ich: „Warum müssen Sie das Haus zuerst fertiggestellt haben, bevor Ihre Frau ein Kind bekommen kann?"

Amba: „Sie werden mein Haus sehen, jetzt ist es im Bau. Dann werden Sie alles besser verstehen. (Er schaut vor sich hin und schüttelt den Kopf.) Die Frau kann doch kein Kind bekommen,

solange das Haus nicht fertig ist. Das geht doch nicht."
Ich: „Ist der große Bruder, bei dem Sie und Ihre Frau schlafen, auch verheiratet?"

225

Amba: „Er ist verheiratet und seine Frau hat zwei Kinder. Sie lebt mit den Kindern bei ihrem Vater."
Ich: „Erst nach der Geburt des dritten Kindes lebt sie mit ihrem Mann in seinem Haus."
Amba: „So ist es, Sie haben verstanden."
Ich: „Hat der große Bruder auch ein Haus gebaut, bevor die Frau das erste Kind bekommen hat?"
Amba (neigt sich zu mir und klopft mit der Hand auf meine Schulter): „Jetzt verstehen Sie die Dogon richtig. Das Haus des großen Bruders steht den Jüngeren zur Verfügung, wenn sie mit ihren Frauen schlafen wollen. Wo ist denn Ihre Frau? Sie müssen zusammen mein Haus anschauen kommen."
Als ich Amba Ibem zum erstenmal sah, trug er die Soldatenuniform und wirkte herausfordernd, mißtrauisch und unangenehm. Als ich ihn dann wieder traf, war er europäisch gekleidet und von seiner Fortschrittlichkeit sehr eingenommen. Seine Mißbilligung und Verachtung für mich wirkten gezwungen und dienten der Hebung seines eigenen Prestiges im Dorf. In der gewöhnlichen Dogonkleidung ist Amba gutmütig und liebenswürdig. Er überwindet sein Mißtrauen scheinbar mühelos. Die Vorstellung vom Furzen als Folge des übermäßigen Zwiebelgenusses hat die Wendung in seiner Beziehung zu mir eingeleitet. Er versucht, mich nun einzuordnen, und wählt dazu die Stellung eines großen Bruders. Er will mir und meiner Frau sein neues Haus zeigen, es gleichsam uns zur Verfügung stellen. So sichert er sich die übergeordnete Stellung.
Der Inhalt unseres Gespräches ist vorerst leicht zu verstehen: Ein junger Dogon baut ein Haus, nimmt seine Frau zu sich und gründet eine Familie. Dann stellt sich aber heraus, daß das neue Haus nicht in erster Linie für die eigene Familie bestimmt ist, sondern auf Jahre hinaus den jüngeren Männern zur Verfügung stehen wird. Amba erhält damit eine neue Stellung innerhalb der Dorfgemeinschaft. Er wird zu einem „großen Bruder" und dadurch zu einem erwachsenen Mann mit eigener Verantwortlichkeit. Erst jetzt kann er eigene Kinder haben. Die soziale Bedeutung, mehr noch das ganze Erlebnis, Vater zu sein, teilt sich im Vorstellungsleben Ambas in zwei einander entsprechende Teile, die untrennbar zusammengehören, ohne aber ineinander überzugehen. Als großer

226

Bruder nimmt Amba die soziale Rolle eines Vaters für alle Jüngeren ein, denen er ein Vorbild ist.

Als zeugender Vater sichert sich Amba die Nachkommenschaft, die für ihn sorgen wird, wenn er alt ist. Für seine eigenen Kinder aber werden andere große Brüder wichtiger sein, als ihr leiblicher Vater. So wie Vater und großer Bruder einander entsprechen, so sind der Hausbau und der Zeugungsakt, das Haus und das Kind nicht Symbole des einen für das andere, nicht bloß vergleichbare Teile eines Ganzen, sondern ein und dasselbe.

Es ist nicht leicht für Amba Ibem, sich im Kontakt mit mir zurechtzufinden. Nachdem er sich am Schluß eines unserer Gespräche geweigert hat, den Geldbetrag anzunehmen, den ich für eine Stunde bezahle, zeigt sich am folgenden Tag ein Unbehagen in seiner Beziehung zu mir.

Amba: „Sehen Sie, alle Leute, die hier vorbeigehen, bleiben stehen und sprechen mit uns. Jeder sagt, wie er sich fühlt und fragt, wie es dem anderen geht. Wenn Sie und ich hier in der Höhle sitzen, könnte es doch einem von uns nicht gutgehen. Wenn niemand vorbeiginge, könnte uns auch keiner helfen. Es ist schon gut, daß hier immer Leute vorbeigehen."

Er überwindet dann das Unbehagen und beginnt, über das Essen zu sprechen. Im Laufe dieser Gespräche löst er den Widerstreit der Gefühle, in den er neuerdings geraten ist, mit den Worten:

Amba: „Ihr Weißen eßt ein bißchen von dem und ein wenig von jenem. Wir essen viel, das kommt von der schwarzen Haut. Unser Essen ist nichts für die Weißen. Wenn Sie das essen würden, was wir brauchen, hätten Sie einen geblähten Bauch und wären krank. So habe ich Ihnen auch nicht gesagt, mit mir zu kommen und bei meiner Mutter zu Mittag zu essen."

Am folgenden Tag treffe ich Amba in betrunkenem Zustand in einem anderen Dorf. Er will zu Fuß nach Hause zurückkehren, um zur vereinbarten Zeit das Gespräch mit mir fortzusetzen.

Ich: „Der Weg ist weit. Zu Fuß werden Sie nicht vor Einbruch der Nacht zu Hause sein. Kommen Sie mit mir im Auto."

Amba: „Ich werde zu Fuß gehen, und wenn es Abend ist

bis ich zu Hause bin, werden wir ein anderes Mal zusammen sprechen."

Ambas Schwierigkeiten, sich mit mir einzulassen, sind nicht von langer Dauer. Er weiß schon, daß ich um die Mittagszeit in seinem Dorf erscheine, und so hat er sich zur nächsten verabredeten Zusammenkunft vorsorglich unter das Strohdach des Hauses der Dorfältesten gesetzt. Er empfängt mich im Kreise der alten Väter und stellt mich dem Dorfchef vor. Jetzt bin ich wieder sein guter Freund, von dem die ganze Gegend spricht.

Amba: „Legen Sie sich hin und ruhen Sie sich aus."

Ich: „Ich bin gekommen, um mit Ihnen zu sprechen. Am besten gehen wir wieder zum Felsen, dann stören wir auch die Alten nicht, die hier schlafen wollen."

Damit löse ich ein Gelächter in der ganzen Gesellschaft aus, denn im Dogonland kann man

niemals jemanden mit einem Gespräch stören. Amba kann sich kaum mehr vom Lachen erholen, so sehr genießt er es, die Spannung abzuführen, die meine Anwesenheit erzeugt hat. Schließlich schlägt er mir selbst vor, wegzugehen und uns auf den Felsen zu setzen, von dem man weit über das glitzernde Land schauen kann. Er führt mich dorthin und erzählt mir von den Festen, an denen er teilgenommen hat, und von den Dörfern, in welchen das beste Hirsebier zu finden ist. Dann berichtet er von seiner Kindheit, einfache, selbstverständliche Erinnerungen eines Knaben, der die Ziegen hütet, und der mit den Eseln von einem Dorf ins andere zieht. Amba zeigt jetzt mit der Hand auf die Landschaft, die vor uns liegt und sagt: „Nächstes Jahr werden wir hier Hirsefelder anbauen, damit wir ernten, wie die anderen."

Ich: „Haben Sie keine Felder wie die anderen?"

Amba: „Nein, bisher noch nicht. Mein Vater und ich sind vor einigen Jahren nach Wau (einer Ortschaft im Westen des Dogonlandes) gezogen, weil es dort bessere Erde gibt als hier. Wir mußten aber wieder zurückkehren, weil die Leute dort anders denken." (In Wau leben Muselmanen.)

Ich: „Ist Ihre Mutter während dieser Zeit hier im Dorf geblieben?" .

Amba: „Natürlich ist die Mutter auch mit nach Wau gekommen. Sie verstehen die Dogon nicht. Wenn ich

sage, daß mein Vater und ich in Wau sind, ist meine Mutter auch in Wau. Darüber spricht man nicht bei uns."

Ich: „Wau ist muselmanisch."

Amba: „Ja, muselmanisch. Mein Vater und ich konnten nicht dort bleiben. Wir sind Dogon. Natürlich sind wir keine Muselmanen. Es ist doch gut so, wie es hier ist?"

Ich: „Ihr Freund Jamalu ist Muselmane."

Amba: „Wenn er mit mir spricht, ist er Dogon. Kommen Sie jetzt mein Haus anschauen. Wollen Sie?"

Wir stehen auf und gehen zurück. Sein Haus steht am Dorfplatz. Es ist viereckig gebaut und hat einen kleinen Vorraum. Das Dach fehlt noch.

Ich: „Sie haben ein sehr schönes Haus. Es hat keine Fenster."

Amba: „Die Weißen machen Fenster in ihre Häuser. Wir Dogon machen das nicht. Wenn das Dach fertig ist, wird es im Innern des Hauses dunkel sein."

Ich: „Warum soll es dunkel sein?"

Amba: „Wer Licht will, kann ins Freie gehen. Im Hause soll es dunkel sein. Das ist besser."

Nachdem Amba unter dem Schutze der Alten in ein befreiendes Lachen ausgebrochen war,

konnte er unbeschwert mit mir zum Felsen gehen und alles erzählen, was ihn bewegte. Jetzt steht er vor seinem Haus und spürt, daß ich ein Fremder bin. Er ist bereits wieder unschlüssig, was er mit mir anfangen soll. Er führt mich noch zu einem anderen Haus, das im Bau steht, und dann will er mich zum Auto zurückbegleiten. Auf dem Wege treffen wir auf zwei Esel, die frei umhergehen und die trockenen Gräser fressen. Plötzlich beginnt Amba laut zu lachen, und sein Lachen nimmt kein Ende. Eine Schar junger Leute kommt neugierig hinzu. Amba zeigt, halb sprechend, halb lachend, auf die Esel und schon ertönt ein schallendes Gelächter der jungen Leute, in deren Mitte ich stehe. Etwas bestürzt sehe ich, daß die Blicke aller auf mich gerichtet sind. Wenigstens eines habe ich verstanden: Das heutige Gespräch hat mit dem Gelächter der Alten begonnen und nimmt mit dem Gelächter der Jungen ein Ende.
Amba: „Sehen Sie den Unterschied? (er zeigt auf die Esel). Es ist der gleiche Unterschied zwischen Mann und Frau wie bei uns. So gibt es auch in der Sprache der Dogon

zwei Worte, die den Unterschied zeigen. Der männliche Esel heißt ‚ana', der weibliche ‚ya'."
Der sichtbare Geschlechtsunterschied zwischen den beiden Tieren hat Amba, und in der Folge die neugierig herbeigeeilten jungen Leute, zu so plötzlichem Lachen veranlaßt. Meine Anwesenheit muß aber die Ursache der Spannung gewesen sein, die durch das Lachen abgeführt worden ist, denn der Geschlechtsunterschied zwischen den Eseln ist für alle, die da lachten, eine längst beobachtete Tatsache. Was die Spannung erzeugt, ist die unausgesprochene Frage, ob die Geschlechtsmerkmale der weißen Menschen wohl dieselben sind, wie die der Schwarzen.
Ein junger Dogon kommt auf mich zu und zieht ein Messer aus der Lederscheide. Er zeigt es mir und sagt mit deutlicher Stimme: „Polu".
Amba: „Er zeigt Ihnen das Messer und sagt ‚Polu', damit Sie unsere Sprache erlernen."
Ich wiederhole die Worte und füge noch andere hinzu, die ich früher gelernt habe. Bei jedem Wort, das ich ausspreche, schreien die jungen Leute im Chor dasselbe nochmals. So gehen wir alle zusammen weiter, der junge Mann dicht neben mir, während sich Amba den anderen anschließt. Beim Auto beginnen alle auf Amba einzureden. Der junge Mann mit dem Messer drängt sich vor und ruft wieder „Polu".
Ich: „Polu ist das Messer."
Amba: „Sie können jetzt die Dogonsprache. (Er legt seine Hand auf die Schulter des jungen Mannes mit dem Messer.) Er will mit Ihnen bis ins nächste Dorf fahren."
Alle anderen verstummen. Amba hat als großer Bruder gesprochen, und der junge Mann steigt ein. Dann fahren wir ab. Stolz und regungslos sitzt mein Fahrgast neben mir. Schließlich gibt er mir das Zeichen, anzuhalten. Sobald der Wagen steht, dreht er den Kopf ein wenig zu mir. Der

Anflug eines Lächelns zieht über sein ganzes Gesicht, dann steigt er aus. Am Abend finden Kinder, die mit mir nach Hause gefahren sind, ein Messer in meinem Wagen. Der junge Mann hatte es liegengelassen. Zwei Tage später bringe ich Amba das Messer und sage ihm, ersolle es dem Eigentümer zurückgeben.

Amba: „Es hat sich nicht herumgesprochen, daß Kodo sein Messer verloren hat. So weiß man nicht, ob ihm das Messer auch wirklich gehört."

230

Ich: „Nehmen Sie jetzt das Messer, und geben Sie es Kodo. Ich weiß, es kann nur Kodo gehören."

Amba (lachend): „Kodo hat Ihnen das Messer gezeigt, und Sie haben unser Wort Polu gelernt. Dann wollten alle mit Ihnen fahren, aber nur Kodo durfte ins Auto steigen. Er ist der Bevorzugte gewesen und hat so sehr gelacht, daß er das Messer im Auto liegengelassen hat. Ich werde mit ihm einen Scherz machen und ihn fragen, ob ihm etwas fehle. Ich zeige ihm das Messer nicht und werde Ihnen erzählen, was Kodo gemacht hat."

Ich: „Sie sollen ihm das Messer geben, denn es gehört Kodo."

Amba: „Sie verstehen die Dogon nicht, weil Sie keinen Spaß verstehen."

Ich: „Vielleicht wollen Sie mit Kodo scherzen, damit Sie ihm das Messer nicht zurückgeben müssen, weil Sie eifersüchtig sind. Für Kodo bin ich fast ein großer Bruder geworden, wie Sie einer sind."

Amba: „Plagen ist nicht dasselbe wie scherzen. Wir, im Dogonland haben es lustig miteinander, das ist alles. Kodo wird sein Messer zurückbekommen, wenn er es wirklich verloren hat. Wenn es ihm nicht gehört, bringe ich es Ihnen zurück, und Sie können es behalten."

Ich: „Das Messer gehört Kodo."

Amba: „Man nennt ihn Kodo, aber er heißt Mamadu."

Ich: „Warum hat er zwei Namen?"

Amba: „Sein Vater nennt ihn Mamadu, alle andern nennen ihn Kodo."

Ich: „Warum?"

Amba: „Seine Mutter ist bei seiner Geburt gestorben. Jedes Kind, dessen Mutter bei der Geburt stirbt, trägt während seines ganzen Lebens den Namen Kodo. Der Vater gibt den Säugling für drei Jahre einem Toucouleur-Hirten in Pflege, weil der Toucouleur Kühe hat und das Kind ernähren kann. Stirbt das Kind, dann hat das Gott gemacht. Bleibt es am Leben, so nimmt der Vater das Kind zurück, wenn es essen kann und bezahlt den Toucouleur. Ein Kodo ist immer zäh und stark."

Ich: „Mit einem Kodo kann man also gut scherzen."

Amba: „Jetzt verstehen Sie die Dogon! Wir scherzen alle gerne miteinander."

231

Am folgenden Tag erfahre ich von Amba, daß Kodo genau wußte, wo er sein Messer verloren hatte, und wie überrascht er war, als Amba es ihm zurückgab. Vom Scherzen ist nicht mehr die Rede.

Amba: „Kodo läßt Ihnen vielmals danken. Er ist sehr zufrieden. Ich soll Ihnen sagen, wie glücklich er darüber ist, daß Sie mir sein Messer gegeben haben, und er es wiedererhalten hat. Er hat ‚merci' gesagt und läßt es Ihnen ausrichten."

Ich: „Kodo bedankt sich so sehr, weil er gedacht hat, der Fremde wird sein Messer behalten."

Amba: „Es hat sich nicht herumgesprochen, daß Kodo sein Messer verloren hat."

Ich: „Kodo hat niemandem davon erzählt, weil er gedacht hat, er werde auch mit Hilfe der anderen das Messer nie mehr erhalten. Ihr habt alle Angst vor mir und glaubt, ich sei hierher gekommen, um Euch etwas wegzunehmen."

Auf dem Umweg über Kodo hat sich die Beziehung zwischen Amba und mir verändert. Wir stehen uns jetzt als gleichberechtigte „große Brüder" gegenüber, und Amba fühlt sich weniger bedroht.

In dieser Zeit hat Jamalu, Ambas Freund aus dem Nachbardorf, einen Widerstand gegen die Fortsetzung der Analyse ausgebildet, die ich mit ihm durchführe, und ist aus diesem Grunde zur vereinbarten Zeit, um elf Uhr vormittags, nicht erschienen. Um die Mittagszeit kommt Amba in ausgeglichener Stimmung, und es entwickelt sich ein ausgewogenes Gespräch, das, im gewonnenen Kontakt, der Aufrechterhaltung des Wohlbehagens dient und vorerst keine Spannung aufkommen läßt. Wie gewöhnlich, haben sich auch heute einige Knaben, die manchmal Ziegen in unserer Umgebung hüten, zu uns gesetzt. Sie träumen vor sich hin, und scheinen dem für sie unverständlichen Gespräch keine Beachtung zu schenken. Dann tritt plötzlich eine unerwartete Wendung ein, die mich vermuten läßt, er sei eifersüchtig.

Amba: „Jamalu ist heute nicht zu Ihnen gekommen."

Ich: „Woher wissen Sie das?"

Amba: „Ich habe Jamalu nicht gesehen, als ich gekommen bin. Ich weiß, daß er nicht bei Ihnen gewesen ist."

Ich: „Sie haben recht, ich habe heute vergeblich auf ihn

232

gewartet. Vielleicht könnte jetzt ein Knabe ins Dorf hinaufgehen und Jamalu rufen."

Amba spricht mit einem der Knaben und wendet sich dann zu mir:

„Die Knaben haben keine Zeit. Sie müssen jetzt nach Hause. Ihre Mütter haben das Essen

zubereitet und erwarten sie."

Ich: „Die Knaben wollen Jamalu nicht rufen."

Amba: „Sie wollen schon, aber sie haben keine Zeit. Die Mütter haben für sie das Essen bereitgestellt."

Ich: „Haben Sie schon gegessen?"

Amba: „Ja, ich habe gegessen, bevor ich zu Ihnen gekommen bin."

Ich: „Den Hirsekuchen?"

Amba: „Ja, den Hirsekuchen."

Pause.

Ich: „Was werden Sie heute nachmittag tun?"

Amba: „Wir werden im Schatten liegen und plaudern, bis es weniger heiß ist. Dann gehen wir alle zur Arbeit."

Pause.

Ich: „Die Knaben sind noch immer da und träumen vor sich hin."

Amba: „Ein wenig können sie noch warten. Dann gehen sie in die Gärten und helfen bei der Zwiebelernte." (Er zeigt jetzt zu den Gärten hin, die nahe bei Jamalus Dorf liegen.)

Ich: „Zuerst werden sie aber nach Hause gehen und essen?"

Amba: „Nein, sie werden in den Gärten arbeiten."

Ich: „Sie haben mir doch soeben gesagt, die Mütter erwarten die Kinder zum Essen?"

Amba: „ Ja, sie gehen aber auch in die Gärten."

Ich: „Sie tun also beides gleichzeitig?"

Amba: „Ja, sie gehen in die Gärten."

Ich: „Und das Essen?"

Amba: „Sie haben heute morgen gegessen und werden heute abend wieder zu essen bekommen."

Ich: „Die Gärten sind ganz nah bei Jamalus Dorf. Ein Knabe könnte ihm doch im Vorbeigehen sagen, daß ich ihn hier erwarte?"

Amba wendet sich wieder zum gleichen Knaben, mit dem er zuvor gesprochen hat. Dieser ist jetzt sofort bereit, Jamalu zu

rufen und läuft weg. Bald danach erscheinen beide. Erst jetzt steht Amba auf und geht, zum erstenmal singend, in sein Dorf zurück.

Amba versicherte sich lange seines Wohlbehagens, bevor er plötzlich von Jamalu zu sprechen begann. Die Bestimmtheit, mit welcher er sich ausdrückte, läßt vermuten, daß er von der seelischen Verfassung seines Freundes wußte. Er spürte Jamalus ablehnende Haltung und

weigerte sich, ihn rufen zu lassen. Er hatte eine Ausrede bereit, auf die er sich stützen konnte, weil die Knaben, ohne daß er sie dazu auffordern muß, immer das tun, was er von ihnen erwartet. Amba identifiziert sich viel eher mit seinem Freund Jamalu als mit dem Fremden und zieht es vor, sein zur Zeit gesichertes seelisches Gleichgewicht in den Dienst der Entspannung des Konfliktes zu stellen, der zwischen Jamalu und mir besteht, als es durch eine Eifersuchtsreaktion zu gefährden. Die Unordnung, die Jamalus Widerstand in die ausgeglichene Beziehung der großen Brüder unter sich gebracht hat, ist ein größerer Störfaktor als die Rivalität. Die Vertiefung der Beziehung zu einem Einzelmenschen kann ihn nicht glücklich machen. Nur in der Gruppe fühlt er sich wohl. Wenn es auch sein mag, daß der Ansatz einer Eifersuchtsregung heute mit im Spiele gewesen ist, als er begonnen hat, von Jamalu zu sprechen, ist der weitaus wichtigere Teil des seelischen Vorganges darin zu erkennen, daß es nicht zur Eifersucht gekommen ist, sondern zu einer allgemeinen Entspannung in der Gruppe. Die Ausrede ist eine Phantasie, die die hungrigen Knaben zum Gegenstand hat, deren Mütter sie so dringlich zum Essen erwarten, daß sie für etwas anderes keine Zeit mehr haben. Als Ausrede ist die Phantasie Abwehr, doch im weiteren Verlauf des Gespräches erhält die Phantasie einen neuen Sinn, die Abwehr erfährt einen Funktionswandel. Ambas Bekenntnis, selber satt zu sein, führt zu der überraschenden Wendung, die ich nicht anders beschreiben kann, als damit, daß die hungrigen Knaben sozusagen durch die Aussage Ambas sattgeworden sind. Denn von da an ist von einem Hindernis nicht mehr die Rede. Der Widerstand ist überwunden und eine weitere Ausrede ist nicht mehr notwendig. Der Knabe ruft Jamalu und Jamalu kommt. So wird Jamalus unteilbarer, viel zu persönlicher Konflikt zu einem Grup-

penkonflikt umgebaut und durch Verteilen und Ausgleichen entschärft.

Die Phantasie über die hungrigen Knaben hat den Sinn, die Gefühle Jamalus auszudrücken, denn Jamalu hat starke Abhängigkeitswünsche entwickelt. Sein seelischer Hunger und sein Begehren, etwas von mir zu erhalten, haben ihm Angst gemacht, und so hat er es vorgezogen, nicht mehr zu kommen. Amba hat etwas von seinem Wohlbehagen auf die Knaben und von diesen auf Jamalu übertragen. Er hat sich eingeschaltet und dazu beigetragen, daß die Beziehungen aller untereinander harmonisch verlaufen. In der Wachsamkeit, mit der Amba verteilend und ausgleichend in einen entstehenden seelischen Konflikt seines Mitgliedes der Gruppe eingreift, läßt sich etwas erkennen, das entfernt an Eifersucht erinnert: Es ist die Sorge um die äußere und innere Geschlossenheit der Gruppe, die eifersüchtig jeden Einfluß von außen verfolgt und dazu beiträgt, daß er verteilt, ausgeglichen und einbezogen wird, wo er nicht ausgeschaltet werden kann. Solche Wachsamkeit und Sorge kennzeichnet zum Teil auch die psychologische Bedeutung der Stellung und Funktion eines „großen Bruders“.

So sehr es Amba bisher gelungen ist, seine Beziehung zu mir konfliktfrei zu erhalten, indem er verstanden hat, seelische Spannungen auf irgendeine Art abzuführen, beginnen ihn doch die regelmäßig stattfindenden Gespräche einzuengen. Die Kontaktnahme mit mir isoliert ihn trotz allen Versuchen, die Gruppe, in der er lebt, daran teilnehmen zu lassen und trotz seinen Bemühungen, auch mich in seine Gruppe einzuordnen. Die Vertiefung seiner Beziehung zu mir scheint unvermeidlich und wird für ihn bedrohlich.

In dieser Zeit erzählt mir Amba vom Leben in den Dörfern, aber er sagt, wie es früher gewesen war; er berichtet von Bekannten und Freunden, aber nur von solchen, die er einst hatte. Auch wenn er vom fröhlichen Treiben an den jetzt beginnenden Maskenfesten spricht, ist alles bereits vergangen, was er erwähnt. Amba zieht sich unmerklich zurück. Dann werde ich krank und meine Beziehung zu ihm ist für einige Tage unterbrochen. Dieses Ereignis löst den Widerstand aus, mit dem sich Amba der Beziehung zu mir erwehren wird. Während es leicht gelingt, meine anderen Verabredungen verschieben zu lassen, bleibt Amba unauffindbar und

deshalb auch unbenachrichtigt. Am Tage meiner Rückkehr in das Gebiet, das die beiden Zwillingsdörfer verbindet, kann ich nicht erwarten, Amba zu treffen, obschon die Kunde von meiner Krankheit sich inzwischen verbreitet hat und auch Amba zu Ohren gekommen ist. Von seinem Freund hat er erfahren, wann ich wieder erscheinen würde, doch zieht er es vor, in seinem Dorf zu bleiben. Da kommt aber sein Großvater daher und sieht mich mit Jamalu reden, spricht einige Worte mit ihm und läuft hinüber ins Dorf. Er geht hin und holt seinen widerspenstigen Enkel. Es spielt sich dasselbe nochmals ab, was sich vor einigen Tagen zugetragen hat, als der Knabe den widerspenstigen Jamalu gerufen hat, der jetzt so entspannt neben mir sitzt. Nun hat sich alles umgedreht. Was der Knabe auf fremde Veranlassung getan hat, unternimmt der Greis aus eigener Initiative.

Amba: „Guten Tag; Sie sind also wiedergekommen. Die Zwiebeln sind gut, nur darf man nicht zuviel davon essen. (Er hat eine Handvoll Zwiebeln wie vor einigen Wochen im Garten beim Felsen und ißt gerade davon, als er ankommt.) Haben Sie gehört? (Er spricht ganz leise) Das sind die Masken. Die Frauen dürfen nichts davon wissen."

Immer häufiger hört man jetzt den Warnruf der Masken. Es sind hohe gellende Schreie und ein brummendes Geräusch, das gleichzeitig an Löwengebrüll und Meeresbrandung erinnert. Amba wird dadurch ganz erregt und überträgt seine Erregung auf unsere Beziehung. Jetzt scheint er kaum mehr zu bemerken, daß ich nicht einer der Seinen bin. Er ergreift zwei dürre Zweige, die am Boden liegen und stellt sie senkrecht vor mich hin. Der eine ist deutlich länger als der andere. Über die Zweige gebeugt und über mir stehend, erklärt er in spürbarer innerer Bewegung den Sinn

seiner Vorführung:

„Der Mann steht immer höher, die Frau ist viel niedriger. Aber an einem ganz gewöhnlichen Tag, wenn es keine Masken gibt, sind überall Frauen, die dem Mann da und dort befehlen. An einem Tag wie alle anderen haben die Frauen nichts zu fürchten, doch der Mann fühlt sich gebunden. Aber heute ist er frei. Dafür hat man die Masken erfunden. So hat man endlich Ruhe. Sehen Sie die vielen Leute dort drüben, die zwischen den Dörfern spazieren; alles nur Männer, ist das ein Fest! Man kommt und geht von einem Dorf ins andere.

236

Überall gibt es Hirsebier in Hülle und Fülle. Man freut sich, man plaudert und trinkt und schaut den Masken zu, wie sie tanzen. Man kann ruhig sein, die Frauen sind eingesperrt. Hören Sie das Brummen, den Ruf der Masken? So macht man ihnen Angst, so warnt man die Frauen."

Damit hat Amba zur Darstellung gebracht, welche Bedeutung ich für ihn bekommen habe. Er erlebt an seiner Beziehung zu mir seine heimliche Angst vor der Frau. Er hat mich zur Frau gemacht und die Ängste, die sich damit verbinden, auf mich übertragen. Diese Entwicklung geht nicht auf eine homosexuelle Neigung zurück, sondern ist die unmittelbare Folge der Vertiefung der Kontaktnahme zu einer Einzelperson, die die Isolierung von der Gruppe in bedrohlicher Weise fördert. Die sexuelle Beziehung zur Frau ist für Amba das einzige Vorbild für eine solche Entwicklung. In allen anderen Belangen ist der Kontakt mit der Frau teilbar und als Gruppenerlebnis möglich. Meine Krankheit hat Amba erschreckt. Sie wirkte wie ein Signal für die in ihm lauernde Angst, die mit jedem Tag zunimmt, an dem wir zusammen sprechen.

Ich: „Ich bin krank gewesen und war, wie die Frauen während des Maskenfestes, für einige Tage im Haus eingesperrt."

Amba: „Dieses Jahr trage ich keine Maske."

Ich: „Warum nicht?"

Amba: „Ich habe noch keine Maske. Man muß länger hier gelebt haben, bis man eigene Felder und Masken hat. Mein Vater und ich haben einige Zeit in Wau gelebt und dort Hirse gepflanzt. Morgen gehe ich mit einem Esel nach Wau, weil wir zu Hause keine Hirse mehr haben. Man geht einen ganzen Tag. In Wau werde ich die Hirse dreschen und am folgenden Tag kehre ich zurück. So werden Sie mich hier nicht finden."

Ich: „Morgen gehen Sie nach Wau. Übermorgen bleiben Sie dort, am folgenden Tag kommen Sie nach Hause. Dann werden wir uns am darauffolgenden Tag wiedersehen."

Amba: „Sie verstehen mich nicht. Heute gehe ich nach Wau, morgen dresche ich die Hirse, dann ruhe ich aus und erst am folgenden Tag kehre ich zurück. Haben Sie jetzt verstanden?"

Ich: „Sie bleiben also zwei Tage in Wau?"

Amba: „Nein, Sie verstehen die Dogon nicht."

237

Ich sammle einige Strohhalme und beginne sie der Reihe nach nebeneinander auf einen Stein zu legen, indem ich jedem einzelnen die Bedeutung eines der kommenden Tage zuordne.
Ich: „Dieser erste Strohhalm bedeutet heute; dieser zweite bedeutet morgen. Da gehen Sie nach Wau. Beim dritten sind Sie dort, beim vierten kommen Sie zurück und hier, am fünften Tag erwarte ich Sie wieder zur gleichen Zeit unter dem Baum."
Amba nimmt den ersten und den letzten Strohhalm und wirft beide fort. Die gäbe es nicht, meint er, die Dogon zählten diese Tage nicht. Ich hebe nun die beiden weggeworfenen Halme auf und lege sie wieder auf den Stein, indem ich Amba entgegne, der erste Strohhalm bedeute den heutigen Tag und sei notwendig, um klarzumachen, daß er erst am folgenden nach Wau gehen würde. Der fünfte Tag sei aber deshalb wichtig, weil wir uns dann wieder treffen würden.
Amba beharrt auf seiner Ansicht, daß diese Tage bei den Dogon nicht gelten und wirft die beiden Halme zum zweitenmal fort.
Ich: „Sie haben nicht recht. Die beiden Tage gibt es auch bei den Dogon. Der heutige Tag ist auch ein Tag."
Amba (aufhorchend): „Haben Sie gehört? Die Masken dort hinten in den Felsen warnen die Frauen."
Ich: „Sie wollen den heutigen Tag und den Tag, an dem wir uns wiedertreffen, fortwerfen. Sie tun das, weil Sie Angst vor mir haben."
Amba: „Ich bin heute nur gekommen, weil mein Vater gesagt hat, Sie seien wieder da."
Ich: „Der Großvater hat Sie gerufen, wie der Knabe kürzlich Jamalu gerufen hat, als er nicht kommen wollte."
Amba: „In den letzten Tagen bin ich zur Mittagszeit dort hinten in den Felsen gesessen und habe auf Sie gewartet, aber Sie sind nicht gekommen."
Ich: „Sie sind enttäuscht, daß ich nicht gekommen bin, und gleichzeitig haben Sie Angst vor mir wie vor den Frauen. Im Grunde wollen Sie mir etwas wegnehmen, und weil Sie nicht wissen, was Sie mir nehmen sollten, werfen Sie die Tage fort, an denen wir uns treffen."
Amba beginnt laut zu lachen. Ich lege die fünf Strohhalme wieder in eine Reihe und beginne von neuem die Tage abzuzählen. Amba läßt jetzt alles liegen und wiederholt selbst

238

das Spiel. Lachend zeigt er auf den ersten Halm und sagt: „Das ist heute, nicht wahr? Das ist jetzt gerade, während wir zusammen sprechen."

Er zeigt dann auf jeden der vergegenständlichten Tage und erklärt seine Reise. Am fünften Tag angelangt, lacht er über das ganze Gesicht und sagt: „Das ist der Tag, an dem Sie und ich wieder hierher kommen, wenn die Sonne über dem Baum steht."

Die Zeit ist inzwischen verstrichen. Ich ziehe, wie immer, fünfzig Franken aus der Tasche und will es ihm geben.

Amba: „Nein, nein, geben Sie mir das Geld, wenn Sie da sind."

Ich: „Ich bin doch heute gekommen. Ich bin da."

Amba (nimmt zögernd das Geld): „Ja, Sie sind da. Letztesmal sind Sie nicht dagewesen, weil Sie krank waren."

Ich: „Auf Wiedersehen in fünf Tagen."

Amba: „Fahren Sie jetzt nach Andiumbolo?"

Ich: „Ich fahre nach Andiumbolo."

Amba: „Ich komme mit Ihnen."

Ich: „Gut, steigen Sie ein."

Amba zögert. Unentschlossen steht er beim Wagen. Dann entscheidet er sich plötzlich und sagt: „Es wird spät, bis wir wieder zurück sind. Ich bleibe lieber hier und schaue den Masken zu, wie sie tanzen."

Fünf Tage später treffen wir uns, wie vereinbart. Amba nimmt sogleich einige Strohhalme vom Boden auf und legt sie der Reihe nach auf den Stein. Er wiederholt das Spiel vom letzten Mal und wirft scherzhaft zwei Halme fort, holt sie zurück und benennt sie als Tage, an denen wir uns treffen. Sein Spiel gleicht einer Begrüßung. Zum Teil lacht er mich aus, zum Teil bannt er, was ihm an mir gefährlich erscheint. Er versucht den seelischen Aufruhr auszugleichen und zu entspannen, den er in der Analyse erfährt, die er, ohne es zu merken, mit mir eingegangen ist.

Amba: „Das Maskenfest geht diese Woche zu. Ende. Dann werden alle wieder arbeiten."

Ich: „Man hat mir erzählt, die Masken würden nächste Woche nochmals tanzen."

Amba: „Nächste Woche werden die Masken noch einmal erscheinen und später nochmals."

Ich: „Soeben sagten Sie, das Maskenfest gehe diese Woche zu Ende?"

Amba: „Ja, diese Woche beginnt es ein Ende zu nehmen. Auch mein Haus beginnt, fertigzuwerden; kommen Sie, wir wollen es jetzt anschauen. Wir können im Gehen weitersprechen."

Amba steht auf und versucht, mich für seinen Plan zu gewinnen.

Ich: „Ich werde später Ihr Haus anschauen kommen. Jetzt geht es nicht. Sie sind eben erst gekommen. Wir haben unsere Arbeit noch vor uns."

Amba: „Ich habe heute Holz geholt."

Ich: „Für das Haus?"

Amba: „Nein. Mein Freund will einen großen Topf Hirsebier zubereiten. Das Holz, das ich geholt habe ist für das Feuer. Ich habe Ihnen doch gesagt, daß das Maskenfest weitergeht. So braucht man auch Bier. Am Haus werden wir erst nächste Woche arbeiten. Fahren Sie heute nach Andiumbolo?"

Ich: „ Ja, und noch ein Stück weiter bis Bandiagara."

Amba: „Ich komme mit und besuche meinen Freund im Spital."

Ich: „Wer ist im Spital?"

Amba: „Ambara ist plötzlich krank geworden. Ein Mann vom Dorf ist in die Stadt gegangen, um den Arzt zu rufen. Dann sind sie gekommen und haben Ambara mitgenommen. Jetzt ist er im Spital."

Ich: „Wer ist Ambara?"

Amba: „Ambaras Vater hat mir den Esel gegeben, als ich nach Wau ging."

Ich: „Sein Vater wird sich freuen, wenn Sie ihm Nachricht bringen. So wird er Ihnen den Esel ein anderes Mal gerne wieder borgen."

Amba: „Sie verstehen die Dogon nicht. Jeder hier im Land gibt mir einen Esel."

Nach diesem Gespräch ist Amba nach Hause gegangen, um seine europäischen Kleider auszuziehen, denn er will nicht im Dogongewand in der „Stadt" erscheinen. Auf der Fahrt treffen wir eine Gruppe von Knaben in braunen Röcken, die mit Klapperinstrumenten an der Straße stehen und singen. Ich halte an und gebe ihnen einige Münzen, wie es dem Brauch

entspricht, denn ich weiß, daß es die Gruppe der Jugendlichen eines Dorfes ist, die vor der Beschneidung stehen. Dieses Ereignis bestimmt Amba, seine Erinnerungen an die Zeit der eigenen Beschneidung zu erzählen. „ Jeder hat Angst", sagt er, „aber die Angst ist nie so groß, daß sie am Ganzen etwas ändert. Wenn der Knabe ablehnen würde, was sein Vater von ihm verlangt, wer würde ihm dann noch zu essen geben?"

Auf der Rückfahrt schließen sich uns unerwartet zwei Holländer an, die auf eine Gelegenheit gewartet haben, um nach Sanga zu gelangen. Weil vorne kein Platz mehr ist, müssen sie im staubigen Gepäckraum sitzen. Amba ist sehr zufrieden, vorne zu sitzen, aber etwas hat ihn verwirrt. Er war der Fremde inmitten einer Gruppe von Weißen.

Am folgenden Tag kommt er mit großer Verspätung. Er hinkt.

Amba: „Ich habe den Guinea-Wurm im Fuß, das kommt vom Wasser. Dieses Jahr ist der Wurm bei uns. Nächstes Jahr wird er wieder anderswo auftauchen. Die Leute erkranken immer dort, wo

er ist.“

Er betrachtet seinen Fuß und sagt lange nichts; dann schaut er mich plötzlich an und sagt: „Es gibt auch noch den Wassergeist.“

Ich: „Hat der Wassergeist etwas mit dem Guinea-Wurm zu tun?“

Amba: „Aber nein, ich habe Ihnen doch soeben gesagt, daß der Guinea-Wurm einmal dieses Dorf erwischt und dann wieder ein anderes. Er sitzt hier hinein (dabei zeigt er auf seinen Fuß und fügt schadenfreudig hinzu:) ... und wenn er lange da drin ist, kommt Pebelu und schneidet ihn heraus; dann ist er tot.“

Ich: „Und der Wassergeist?“

Amba: „Der Wassergeist ist überall, wo tiefe Wasser stehen. Er ruft von Zeit zu Zeit, meist einem Kind. Das fällt ins Wasser und ertrinkt. Der Wassergeist hat es zu sich genommen.“

Jetzt beginnt er plötzlich laut zu lachen.

Ich: „Warum lachen Sie?“

Amba: „ ... Und auf der Rückfahrt saßen die Weißen hinten im Staub.“

Ich: „Die Holländer sind später gekommen. So mußten sie sitzen, wo es noch Platz gab.“

241

Amba: „Ja, ich habe den Weißen gut verstanden. Wenn einer mitfahren will, denkt er, es ist das gleiche, ob die Haut weiß oder schwarz ist.“

Dabei berührt er zuerst mich und dann sich selbst und nun wiederholt er: „Es ist dasselbe, ob die Haut weiß ist oder schwarz“, berührt mich wieder und dann wieder sich selbst. Das Ganze wird zu einem Spiel, das er nun fortsetzt, bis er plötzlich mich berührt und von der schwarzen Haut spricht, und bei der Berührung seiner eigenen Haut die weiße nennt. Er bemerkt es, und wir lachen zusammen über das Spiel.

Das nächste Mal kommt er und sagt, Pebelu, der schwarze Dorfarzt, habe den Guinea-Wurm herausgeschnitten. Früher habe es Pebelus Vater gemacht, aber das sei schon lange her. Als er im Militärdienst gewesen sei, fährt er fort, habe ihn der Wurm schon einmal erwischt. Damals seien die Lastwagen gekommen und hätten alle mitgenommen, die zum Dienst bestimmt worden waren. Die Lastwagen hätten dann einen großen Bogen gemacht, fügt er hinzu, indem er von Süden nach Osten zeigt, bis sie in Dakar angekommen seien. Seine Hand zeigt noch immer nach Osten. Ich sage, Dakar liege in der entgegengesetzen Richtung und zeige nach Westen. Amba lacht mich aus und besteht darauf, Dakar liege im Osten. Er zeigt nach Osten und meint ergänzend, alles drehe sich, wenn man mit dem Schiff ins Meer hinausfahre, so daß niemand mehr wisse, in welcher Richtung man sich fortbewege.

Ich: „Auch ich habe Sie kürzlich mit meinem kleinen Lastwagen mitgenommen.“

Amba: „Wir sind am gleichen Abend zurückgekommen, und die Weißen mußten hinten sitzen, weil es vorne keinen Platz gab."
Ich: „Wir wußten, in welcher Richtung wir fahren. Wir kehrten zurück und Sie sind vorne gesessen."
Amba beginnt von neuen mit seinem Spiel: „Es ist dasselbe, ob die Haut weiß ist oder schwarz", und berührt absichtlich meine Hand, wenn er schwarz sagt, und seine Haut, wenn er weiß sagt. Jetzt krümmt er sich vor Lachen, dann wird er plötzlich ernst und gibt die Erklärung: „Mit den Himmelsrichtungen ist es genauso. Dakar liegt da (er zeigt nach Osten) und alles dreht sich, wenn man mit dem Schiff ins Meer hinausfährt."

242

Ich: „Wenn wir zusammen sprechen, ist es für Sie fast so, als würden Sie ins Meer hinausfahren. Damals als Sie in den Militärdienst gingen, hatten Sie Angst, weil Sie nicht wußten, ob Sie jemals wieder nach Hause kommen würden."
Amba: „Genauso war es. Ca c'est vrai!"
Ich: „Als Sie vorne im Auto saßen, hatten Sie auch Angst, aber es hat Ihnen gut gefallen. Hinten hätten Sie weniger Angst gehabt, aber es wäre traurig gewesen."
Amba: „Jetzt verstehen Sie die Dogon."
Ich: „So wurde Amba, der vorne saß, fast ein wenig weiß, und die Weißen, die hinten saßen, ein wenig schwarz, geradeso, wie Sie es vorhin gezeigt haben, als Sie von der weißen und der schwarzen Haut gesprochen haben."
Amba: „Man muß miteinander sprechen, dann weiß man mehr vom Leben. Man muß mit den Kameraden zusammensein und miteinander reden. Hätte man das nicht, müßte man sterben. Allein sein ist nicht gut. Dann dreht einem der Kopf. Nur die Verrückten sind allein. Auch Sie kommen hierher, um mit mir und mit Jamalu zu sprechen. So wird man klug, nicht wahr?"
Er lacht, spuckt aus und sagt: „Ich gehe pissen." Dann steht er auf, wendet sich zur Seite und kauert, um Wasser zu lösen. Dabei dreht er den Kopf zu mir und fährt fort: „Spricht man miteinander, erfährt man, was der andere denkt, und der andere erfährt, was der denkt, der zu ihm spricht. So geht es zu, es fließt und fließt und man wird klug. Wer es nicht so macht, bleibt wie er ist und wird krank. Ist es nicht auch so bei Euch, in Eurem Land?"
Die Verwirrung in den Himmelsrichtungen ist Ausdruck der Desorientierung, in die Amba in Kontakt zu mir geraten ist. Er greift auf das Spiel des Berührens der Haut zurück, indem er nun absichtlich weiß und schwarz vertauscht. In dieser Absicht wird deutlich, wie das unheimliche Gefühl, nicht mehr zu wissen, wer er selbst ist, bewußtseinsnäher und gleichzeitig auch weniger bedrohlich geworden ist. Amba verstand, wie er vorne im Auto sitzend, in seiner Seele gleichsam

verblaßte, während die hintensitzenden Weißen seine Farbe annahmen – und war es bloß die des Staubes, der sie von oben bis unten bedeckte, es war immerhin der rotgelbe Staub der afrikanischen Erde. Die Deutung, die ich

243

ihm gab, löste die Verwirrung und drang tief in sein Seelenleben vor, denn der Sinn der gesprochenen Worte entsprach seinem Wesen und rief in ihm das Bewußtsein wach, wer er selbst ist. In den Gedanken über die Gespräche der Menschen unter sich, brachte er das gegenseitige Einvernehmen mit solcher Beteiligung zum Ausdruck, daß alles Unvereinbare zwischen uns in seinem Seelenleben keinen Raum mehr fand und zur körperlichen Empfindung wurde. Er ging Wasserlösen, sprach aber weiter und fand Worte, die das Fließen des Wassers mit dem Fluß der Sprache verbinden. Mit diesen Entsprechungen suchte er das Unüberbrückbare in unserer Beziehung auszugleichen. Es ist Ambas Art, seine Gefühle fortwährend mit denen der anderen Dogon auszutauschen, die, wie er, jede seelische Regung für diesen Austausch preisgeben. Mit mir versuchte er dasselbe, doch ich wirkte starr und fremd. Das machte ihm Angst. Er mußte deshalb immer etwas finden, woran er die innere Spannung, in die er durch mich geriet, abführen konnte. Im Verlauf der Analyse führten die Deutungen, die ich ihm gab, zu einer Vertiefung unserer Beziehung, gleichzeitig aber auch zu einer Verminderung seiner Angst. Zum Schluß konnte er im Spiel mit der weißen und schwarzen Haut den entspannten Austausch schon im direkten Kontakt zu mir bewältigen, während er früher noch den Umweg über die Strohhalme benötigt hatte. Ich stand ihm jetzt so nah, daß er die Erklärung, wer er sei, ganz einfühlen konnte und dabei kam er in eine angstfreie Übereinstimmung mit mir. Doch diese Entwicklung blieb nicht ohne Folgen, denn jetzt lag etwas Starres und Fremdes in ihm selbst, wirkte verwirrend und machte ihm Angst. Es war seine Bindung an mich. Wie sollte er damit fertig werden?
Die folgenden Besprechungen standen ganz unter dem Zeichen dieser Auseinandersetzung. Er griff auf die Himmelsrichtungen zurück, in denen er sich immer wieder neu verirrte, aber – wie mir schien – nicht ohne Absicht, denn das Spiel zielte auf eine wichtige Frage, die ihn immer mehr zu beschäftigen schien.
Amba: „Wie ist es nun mit Dakar, liegt es in dieser Richtung oder in jener?“
Ich: „Dakar liegt im Westen.“
Amba: „Nein, ich sage Ihnen, Dakar liegt im Osten.“
Ich: „Sie sprechen immer wieder von Dakar mit mir, weil

244

es so schwierig ist für Sie, das Gemeinsame zwischen uns zu finden. Es ist schwer für Sie, mit

dem Weißen zu sprechen."

Amba: „Nein, Sie haben es noch nicht verstanden. Ich kenne die Weißen gut, ich war ja selbst in Dakar." (Dabei zeigt er wieder nach Nordosten.)

Ich: „Dakar liegt dort, wo die Sonne untergeht."

Amba zeigt nun plötzlich nach Westen und sagt: „Sie haben recht, Dakar liegt im Westen. Ich weiß, daß die Sonne in Dakar untergeht. Als wir in Dakar ankamen, wurde es gerade Nacht." Jetzt sitzt er ganz entspannt da. Nach einer Pause fragt er unvermittelt: „Wann fahren Sie nach Dakar? Wann werden Sie weggehen?"

Ich: „In zwei Wochen kehren wir in unser Land zurück."

Amba: „Wenn Sie wollen, können Sie hier bei uns bleiben. Die Leute im Dorf haben es auch gesagt, weil sie wissen, daß Sie Kinder haben. Wenn Sie zu uns wohnen kommen, müssen Sie für Ihre Kinder eine Schule bauen, und dann können alle Kinder vom Dorf zur Schule gehen."

Einesteils möchte er, daß ich endlich wegginge, andernteils entsteht dabei Trauer, die aus der bestehenden Bindung fließt. In diesem Widerstreit der Gefühle greift er erneut auf die Himmelsrichtungen zurück und beharrt darauf, Dakar liege im Osten, ganz gleich, wie er einst darauf beharrt hatte, daß die Tage, an denen wir zusammen sprechen, bei den Dogon nicht gezählt würden. Darauf gebe ich ihm die Deutung seiner Bindung an mich:

Ich: „Sie wollten nicht, daß Dakar dort liegt, wo die Sonne untergeht, weil Sie nicht wollen, daß ich fortgehe, ohne Sie mitzunehmen."

Amba: „Wenn Sie weggehen, können Sie nur sagen, ich soll mitfahren. Ich komme sofort."

Nach einer Pause.

„Wenn Sie allein weggehen, denken wir alle in einem Monat nochmals an Sie und an den Wagen, wenn wir hier auf dem Feld arbeiten werden."

Er schaut jetzt auf seinen Fuß. Die Schwellung ist abgeklungen. An einer Stelle sieht man die noch nicht geheilte Wunde vom Einstich des Messers, das Pebelu führte.

Amba richtet sich plötzlich auf und schaut mich ernst an. Ich bemerke erst jetzt, daß er heute die Soldatenmütze trägt.

Ich spüre das Mißtrauen wieder, das am ersten Tag unserer Bekanntschaft von ihm ausgegangen war. Er zeigt auf seinen Fuß und sagt: „Sie haben ja keine Medikamente, die da etwas geholfen hätten. Nun gut, da hat man eben aufgeschnitten. So ist es besser. Pebelu kann es gut und macht es bei allen, seitdem sein Vater erblindet ist."

Für Amba habe ich jetzt begonnen, wegzugehen. Alles beginnt allmählich, ein Ende zu nehmen. Er erscheint noch zu unseren Verabredungen, wie die Masken noch einmal erschienen sind,

nachdem das Fest zu Ende gegangen war, denn nichts bricht plötzlich ab. Heute kommt er fast eine Stunde zu spät. Ich dachte schon, er werde nicht mehr erscheinen.

Amba: „War Jamalu hier?“

Ich: „Jamalu war da.“

Amba: „Jamalus Vater ist heute zu meinem Vater ins Dorf gekommen. Ich habe gehört, wie sie miteinander sprachen. Sie schienen sehr aufgeregt im Gespräch. Hat Ihnen Jamalu erzählt, warum sein Vater heute ins Dorf kam?“

Ich: „Worüber haben denn die Väter gesprochen?“

Amba: „Wenn die Alten miteinander sprechen, hören die Jungen nicht zu. – Sie wissen es sicher, also sagen Sie es mir.“

Ich: „Jamalu ist heute mit einer Kuh seines Vaters von seinem Dorf in Ihr Dorf gegangen, um sie kastrieren zu lassen. Nachdem sie geschnitten war, hat Jamalu gedacht, die Kuh könne nicht mehr gehen. Er hat sie allein gelassen und ist in ein Haus gegangen, um einen Freund zu begrüßen. Als er zurückgekommen ist, war die Kuh verschwunden. Jamalu meinte, man werde die Kuh nicht mehr finden. Er hatte Angst, sie werde gestohlen und heimlich geschlachtet.“

Amba: „Ist das ein Unsinn! Man kann doch keine Kuh stehlen und sie heimlich schlachten. Wenn Jamalu das befürchtet, ist es die Angst vor seinem Vater, die ihn so etwas denken läßt. Überlegen Sie doch: Die Kuh ist also weggelaufen. Irgendeiner kommt daher und sieht die Kuh. Er denkt: Die Kuh ist allein, ich nehme sie mit. Geht er jetzt mit dem großen Tier über das Feld, sehen doch andere, daß dieser Mann plötzlich eine Kuh hat, wo er doch vorher keine hatte, und alle, die ihn sehen, werden es überall erzählen. Der Mann weiß das, also wartet er in

einem Versteck, bis es Nacht wird. Jetzt geht er mit der Kuh in aller Heimlichkeit nach Hause und schlachtet sie im Verborgenen. Gut. Das stinkt doch im ganzen Quartier. Alle, die in seiner Nähe wohnen, sehen, wie er kocht und kocht und immerfort Fleisch ißt. Am folgenden Tag kocht er schon wieder, und es stinkt, und die Leute sagen: „Der Mann hat aber viel Fleisch.“ (Amba krümmt sich vor Lachen, dann fährt er fort): „Eine Kuh ist groß, mein Lieber, eine Ziege ginge noch, aber eine Kuh...“ (und klopft mir dabei auf die Schulter.) „Dann werden die Leute hören, eine Kuh ist verschwunden, und sie werden sagen, der Mann hat die Kuh gestohlen, er ist ein Dieb. Man wird ihn zur Rede stellen, und er muß die Kuh bezahlen. Alle werden wissen, daß er ein Dieb ist, und er wird keine Frau finden. Dann geht er fort, weil er sein Dorf nicht mehr erträgt, und er wird so weit gehen, bis er an einen Ort kommt, wo man ihn nicht kennt. An diesem Ort aber werden alle Leutesagen: ‚Diesen Mann kennen wir nicht, dem geben wir doch keine Frau.’ Geht er aber dorthin, wo man ihn kennt, wird man seinen Namen schon verdorben haben.“

Amba lacht vor Schadenfreude beim Gedanken an den Dieb, dessen Name überall, wo er hinkommt, schlechtgemacht worden ist. Er erinnert sich dann eines Eselsdiebstahls, berichtet in allen Einzelheiten die Begebenheit und fügt am Schluß hinzu: „Es kann schon einmal vorkommen, daß ein Tier gestohlen wird, aber ich sage Ihnen, Jamalu hat Angst vor seinem Vater und deshalb denkt er an ganz unmögliche Sachen."

Ich: „Es kann also vorkommen, daß Tiere gestohlen werden. Aber es kann auch sein, daß man Angst vor seinem Vater hat, nicht wahr?"

Amba (ausweichend): „Sie haben gesagt, Jamalu sei heute morgen mit einer Kuh von seinem Dorf in das unsere gekommen. Es gibt gar keine Kuh in Jamalus Dorf."

Ich: „Jamalus Vater hat eine Kuh in Jamalus Dorf."

Amba: „Hat Jamalu Ihnen gesagt, daß er Angst vor seinem Vater hat?"

Ich: „Ich weiß es."

Amba: „Jamalu ist mein Freund."

Ich: „Haben Sie nicht auch manchmal Angst vor Ihrem Vater?"

Amba: „Warum denken Sie, ich hätte Angst vor meinem Vater?"

Ich: „Ich weiß es nicht."

Amba: „Sie müssen mir sagen, wenn Sie weggehen. Werden Sie mir aus Ihrem Land schreiben?"

Ich stehe auf und beginne meine Sachen in den Wagen zu tragen. Amba hilft mir dabei. Als wir uns verabschieden, sage ich ihm:

„Sie möchten die Angst vor dem Vater loswerden und denken, wenn der Weiße weggeht, geht auch die Angst weg."

Dann fahre ich ab. Wir werden uns nicht mehr oft sehen, denke ich; in einer Woche verlasse ich das Dogonland.

Wieder sitze ich unter dem Baum und warte schon lange auf Amba. Ich blicke in die Richtung, aus der er kommen sollte. Die Hirtenknaben, die sich so oft bei uns versammeln, sind wieder da. Das letzte Mal war Amba innerlich gespannt, als er mich zum Schluß gefragt hatte, ob ich ihm aus meinem Lande schreiben würde. Der plötzliche Abbruch unserer Gespräche macht ihm Angst, denn sie dürfen nicht zu Ende gehen, bevor nicht die Kraft, die sie in Bewegung hielt, auf andere verteilt worden ist, die sie entsprechend weiterführen. Plötzlich höre ich Ambas Stimme hinter mir. Überrascht drehe ich mich um.

Amba: „Sie schauen dort hinüber und ich komme von der anderen Seite."

Ich: „Guten Tag, Sie sind also gekommen."

Amba: „Badigeba ist heute bei mir zu Besuch. Wir haben lange miteinander geredet."

Ich: „Wer ist Badigeba?“

Amba: „Wir waren vor vielen Jahren zusammen im Militärdienst. Er wohnt weit weg und ist jetzt auf der Reise. Im Vorbeigehen hat er heute unser Dorf besucht. Wir haben im Gehen miteinander gesprochen und sind vom Dorf hierhergekommen.“

Ich: „Hier unter diesen Baum?“

Amba: „Ja, Badigeba und ich haben uns hingesetzt, so wie wir hier sitzen, aber wir sind nicht geblieben. Badigeba mußte weitergehen. So habe ich ihn bis zum anderen Dorf begleitet. Jetzt ist er weggegangen, und ich bin zu Ihnen gekommen.“

248

Amba steht auf, steckt sich eine Kolanuß in den Mund und beginnt sie zu kauen. Dann geht er Wasserlösen. Als er zurückkommt, fragt er: „Was macht Ihre Frau?“

Ich: „Sie ist heute bei der Brücke geblieben, um Wäsche zu waschen.“

Amba wendet sich jetzt zu den Hirtenknaben und schickt sie fort. Darauf meint er stolz und selbstsicher: „Ich habe sie zum Fluß geschickt, damit sie Ihrer Frau beim Waschen helfen. Haben Sie gesehen? Die Knaben sind gegangen.“

Er spricht jetzt von der Arbeit auf den Feldern. Zum Schluß sagt er, vorgestern habe es kurz geregnet, doch niemand beginne mit der Saat. Alles würde zugrunde gehen. Der Regen daure noch nicht an. Dann geht er wieder pissen.

Amba: „Werden Sie mit dem Schiff von Dakar ins Meer hinausfahren?“

Ich: „In wenigen Tagen werden wir mit dem Wagen nach Dakar fahren und von dort mit dem Schiff nach Hause zurückkehren.“

Amba: „Wie geht es den Eltern und den Kindern in Ihrem Land?“

Ich: „Nicht besonders gut. Die Eltern sind krank geworden, und die Kinder sind nicht mehr in der Familie. Sie sind bei einer Frau, die sie pflegt.“

Amba: „Bei einer Frau der Familie?“

Ich: „Nein.“

Amba: „Bei uns würde man die Kinder in der Familie behalten. Man gibt sie nie weg.“

Ich: „Ihre Familien sind größer als unsere.“

Amba: „Wenn die Frau nicht zur Familie gehört, muß man sie dafür bezahlen, daß sie die Kinder pflegt?“

Ich: „Man bezahlt sie für jeden Tag.“

Amba: „Das ist wie mit Kodo. Erinnern Sie sich noch, was ein Kodo ist? Wenn der Kodo allein essen kann, nimmt ihn der Vater zurück und bezahlt den Toucouleur, der den Kleinen gepflegt hat. Wer bezahlt in Ihrem Land für die Kinder?“

Ich: „Der Vater bezahlt, genau wie beim Kodo."

Amba: „Ja, die Vater müssen bezahlen, so ist es richtig. Solange sie Geld haben, sollen sie bezahlen, das ist gut."

Ich: „Hier ist das Geld für heute. Ich komme übermorgen wieder."

249

Amba: „Ich gehe noch in Jamalus Dorf ein wenig Bier trinken. Die Zeit der Arbeit ist noch nicht da. Der Regen hält nicht an."

Als wir uns wieder treffen, bleibt Amba beim Wagen stehen, schaut hinein und sagt lachend: „ ... als ich vorne saß, und die Weißen hinten!"

Ich: „Die Holländer sind wieder in ihr Land zurückgekehrt."

Amba: „Sie sind weiter gefahren als bis Dakar."

Ich: „Morgen komme ich ins Dorf, um mich von allen zu verabschieden."

Amba: „Wo ist Ihre Frau?"

Ich: „Sie wird morgen mitkommen. Wie geht es denn Ihrer Frau?"

Amba: „Sie ist gestern bei mir gewesen."

Ich: „Wo?"

Amba: „Im Haus."

Ich: „In welchem Haus?"

Amba: „Im ersten rechts, wenn man von hier ins Dorf geht. Es ist das Haus der Jungen und gehört der Familie. Kennen Sie es nicht?"

Ich: „Ich kenne nur das Haus des großen Bruders, wo Sie mit Ihrer Frau schlafen."

Amba: „Es ist nicht dieses Haus. Ich habe Ihnen doch gesagt, es ist das erste rechts, wenn man von hier ins Dorf kommt."

Ich: „Ist Ihre Frau gestern abend in dieses kleine Haus für die Jungen gekommen?"

Amba: „ Ja, sie ist gekommen, aber ich konnte nicht mit ihr schlafen. Mein Fuß ist noch krank. Dann ist sie wieder gegangen, aber sie wird wiederkommen. Wenn ich gesund bin, mache ich ihr ein Kind."

Ich: „Früher haben Sie mir gesagt, Sie schlafen mit Ihrer Frau im Haus des großen Bruders."

Amba: „So ist es."

Ich: „Ich verstehe; Sie gehen einmal in dieses Haus, wenn Sie mit Ihrer Frau schlafen wollen, und einmal ins andere."

Amba: „Nein, man geht in das kleine Haus für die Jungen. Es gehört der Familie."

Ich: „Wissen Ihre Eltern und die Eltern Ihrer Frau, wann Sie im kleinen Haus zusammen die Nacht verbringen?"

Amba: „Das ganze Dorf weiß es."

Ich: „Wie kommt das?"

Amba: „Die kleinen Knaben schlafen mit mir im Haus der Jungen. Verstehen Sie jetzt, weshalb man sagt, es sei das Haus für die Jungen? – Kommt aber meine Frau mich besuchen, müssen alle hinaus und sich einen anderen Schlafplatz suchen. So weiß man überall, die Frau ist zu Amba gegangen."

Ich: „Kommen die anderen jungen Männer auch in dieses Haus, wenn sie mit ihren Frauen schlafen wollen?"

Amba: „Nein, es ist mein Haus."

Ich: „Warum bauen Sie sich dann ein neues?"

Amba: „Für mich natürlich."

Ich: „Sie sagen, das kleine Haus ist Ihr Haus."

Amba: „Das kleine Haus gehört meinem Vater. Er hat es mir nur jetzt gegeben, während ich mein eigenes Haus baue."

Amba hat vor Jahren begonnen, erwachsen zu werden und ist jetzt als Vierundzwanzigjähriger im Begriffe, wichtige Entscheidungen in dieser Entwicklung zu treffen. Er ist aber als Erwachsener noch nicht gefestigt. Je nach seiner seelischen Verfassung ist er ein Jüngling, wie früher, oder ein Mann, wie er es später dauernd sein wird. In der einen oder anderen Rolle folgt er dem Lustprinzip und geht entweder in das Familienhaus der Jungen oder ins Haus des „großen Bruders" schlafen. Es entsteht kein Konflikt, denn die getroffene Wahl ist unmittelbarer Ausdruck von Ambas seelischer Verfassung als Jüngling oder als Mann. Hatte er zu Beginn unserer Bekanntschaft gesagt, er schlafe jede Nacht im Haus des großen Bruders, erfordert diese Aussage eine Ergänzung. Er schläft jede Nacht im Haus des großen Bruders, wenn er sich erwachsen fühlt und für das ganze Dorf verantwortlich ist, wie damals, als er mir, dem weißen Fremdling, gegenüberstand, der Unordnung in die Gemeinschaft bringen konnte. Die Bestimmtheit, mit welcher er jetzt, vor meiner Abreise, feststellt, man schlafe im Familienhaus der Jungen, bringt seine Gefühle zum Ausdruck, die ihn mit dem Vater verbinden. Die Aussage ist viel vertraulicher und wirft ein Licht auf unsere Beziehung, in der die Bedeutung des Vaters in der Übertragung sichtbar wird. Der analytische Verlauf zeigt, wie diese Wandlung vor sich gegangen ist:

251

Amba Ibem

Lange hatte sich Amba gegen die Vertiefung seiner Beziehung zu mir zur Wehr gesetzt, weil ich ihm als Einzelperson bedrohlich erschienen war. Die Widerstände, die er der Analyse entgegenstellte, wickelten sich an Nebenbeziehungen zu Personen, Tieren und Gegenständen ab, die ihm dazu dienten, seine Angst abzuführen. Meine Deutungen

252

bezogen sich auf diese Widerstände und veränderten sie in dem Sinne, daß der Austausch der Gefühle in einem immer unmittelbareren Kontakt möglich wurde. Es kam zu einer Annäherung, die sich an der Reihenfolge der gewählten Objekte deutlich erkennen läßt. Zuerst trat er nur in einen mittelbaren Kontakt zu mir: Durch die Beziehung zu Kodo. Dann ergab sich das Spiel mit den Strohhalmen, bei welchem die Hilfsperson nicht mehr notwendig war; schließlich wurden auch die Hilfsgegenstände überflüssig, denn Amba erfand das Spiel mit der Berührung der weißen und der schwarzen Haut. Es kam zu einem angstfreien Einvernehmen zwischen uns. Als wir uns so gut verstanden, und Amba wasserlösend vom Fließen der Worte im gegenseitigen Gespräch der

Menschen erzählte, war die Übertragung von Gefühlen bestimmt, die an die frühe Mutterbeziehung erinnern. Sie ist im Leben aller Menschen das Vorbild des engen Kontaktes zu einer Einzelperson.

Die Erwartung meiner Abreise bestimmte von da an Ambas Gefühlslage. Das Erlebnis der umfassenden Fühlungnahme mit mir trat durch die Deutung seiner Bindung in den Hintergrund und wurde zur Erinnerung. Er löste sich ab und wiederholte in der Übertragung zu mir das frühkindliche Erlebnis der Trennung von der Mutter. In dieser Phase der Analyse belebte Amba in einer annähernd rückläufigen Reihenfolge fast die gleichen Themen wie früher. Er fragte erneut, ob Jamalu bei mir gewesen war, er schickte die Hirtenknaben fort, damit sie etwas ganz Bestimmtes täten; Kodo tauchte im Gespräch wieder auf, und dann wurde vom Haus, in dem er mit seiner Frau die ganze Nacht verbringt, ganz wie zu Beginn unserer Bekanntschaft, gesprochen. Die gleichen Themen erinnern bloß an die erste Phase der Analyse. Die Gedankengänge, die Amba an sie knüpft, sind ganz andere. Sie umschreiben das Bild eines wohlgesinnten Vaters, der verteilt und ausgleicht.

Wie alle Dogonkinder, ist auch Amba als Säugling auf dem Rücken getragen worden und war in einem fast ununterbrochenen Kontakt mit der Haut der Mutter. Als er groß genug war, wurde er der Gemeinschaft übergeben und erlebte die Väter und Brüder. Sie erweisen sich wohlgesinnt, verteilen und gleichen aus, wo die Angst im Kinde auftaucht, die die Folge der Trennung von der Mutter ist. Das Bild des Vaters,

so wie es jetzt in der Analyse Gestalt annimmt, überträgt sich um so deutlicher auf mich, als meine Abreise näher kommt. Amba bildet eine Vaterübertragung aus, und unsere Gespräche dienen jetzt dem angstvermeidenden Austausch.

Wir gehen zum letzten Mal ins Dorf Lugurukumbo. Die Kinder ziehen in Scharen hinter uns her, und alle Leute begrüßen uns herzlich. Auf dem Dorfplatz stellt uns Amba seine Mutter vor, eine alte, besonders fremd wirkende Frau. Ein Rudel von Hunden lauert drohend vor dem Eingang des kleinen Hauses, in dem die Frauen ihre Tage verbringen, wenn sie bluten. Stolz zeigt uns Amba sein neues Haus. Das Dach ist fertiggestellt. Im Innern ist es ganz dunkel.

Amba: „Sie müssen noch einmal ins Dorf kommen."

Ich: „Wir verreisen übermorgen."

Amba: „Wir verabschieden uns heute, aber morgen kommen Sie nochmals, damit wir uns die Hand schütteln können."

Ich: „Morgen sehe ich Jamalu, um auch ihm die Bilder zu zeigen, die wir heute miteinander anschauen wollen."

Amba: „Gut, dann sehen wir uns morgen beim Baum, und übermorgen komme ich zur Straße, wenn Sie mit dem Lastwagen vorbeifahren, um Sie zu grüßen."
Ich: „Ich möchte Ihnen die Bilder zeigen, die ich mitgebracht habe."
Amba: „Gehen wir ins Haus des großen Bruders."
Gefolgt von einer großen Menge Neugieriger, gelangen wir zu jenem viereckigen gepflegten Lehmhaus mit dem mächtigen Strohdach, das auch die vorgelagerte Terrasse deckt. Hier bin ich gestanden, als ich Amba zum ersten Mal gesucht habe. Wir setzen uns auf eine kleine Bank, Amba zwischen meiner Frau und mir. Er ist erregt wie noch nie und weist die neugierigen Zuschauer von sich aus fort. Dann zeige ich ihm der Reihe nach die Rorschachtafeln. Amba gerät in einen heftigen Angstzustand.
Ich hatte ihm die Tafeln als leblosen Ersatz für seine Beziehung zu mir angeboten. Starr und fremd wirkten die Bilder auf ihn, wie ich ihm selbst starr und fremd vorgekommen war. In dieser Leblosigkeit verlor die väterlich gestimmte Übertragung alles Wohlgesinnte und rief für die Dauer der Testsituation eine angsterfüllte Phantasie hervor, von etwas Schrecklichem verfolgt und bedroht zu werden.

254

Die Wiederbelebung des frühkindlichen Bildes eines grausamen und schrecklichen Vaters – des ödipalen, wie es die Psychoanalyse nennt – war nur durch das Erlebnis eines engen Kontakts zu einer Einzelperson möglich. Auf analytischem Wege wurde die Wiederbelebung dieser Phantasien künstlich erzeugt. Im Leben Ambas kommt es spontan wahrscheinlich selten dazu. Schon während der Säuglingszeit verteilt das Dogonkind seine Gefühle auf eine Vielzahl von Müttern.

Abinu

Vorbesprechung

16. Februar

Nachdem ich von Ogobara erfahren habe, daß Abinu, im Dorf Bongo, gut französisch spricht, gehe ich mit meiner Frau auf dem Weg über Gogoli zu Fuß nach Bongo. Da die fahrbare Straße hier beim Tunnel aufhört, und die Leute aus Bongo gewohnt sind, Touristen, die gelegentlich bis hierher kommen, gegen Entgelt herumzuführen, erregt mein Kommen kein Erstaunen, sondern Interesse. Abinu ruht mit anderen Leuten im Schatten des natürlichen Tunnels, der durch die Felsen hindurchgeht, auf denen das Dorf gebaut ist. Er fragt sogleich, ob wir Touristen sind, was wir sehen wollen, und er übersetzt meine Antwort, damit die Umstehenden wissen, wovon die Rede ist.
Ich gebe zur Antwort, daß ich ein Tourist bin, aber ein solcher, der das Land mit den Ohren und

nicht mit den Augen kennenlernen möchte. Ich würde gerne täglich eine Stunde mit ihm reden. Für den Zeitverlust bezahle ich fünfzig Franken pro Stunde.

Abinu ist einverstanden. Er sei morgen gegen elf Uhr da im Tunnel zu treffen. Ohne besonderes Mißtrauen sucht er noch zu erfahren, woher ich komme, wo wir wohnen. Daß ich seinen Namen von Ogobara erfahren habe, bestärkt ihn in seiner Bereitwilligkeit, mitzumachen. Er erwähnt, daß zwei junge Leute im Dorf gut französisch können. Mit denen könnte ich ebenfalls reden. Möchte er nicht der einzige sein, der mit dem Weißen spricht oder empfiehlt er andere, um überhaupt nicht mit mir reden zu müssen?

255

1. Stunde – 17. Februar

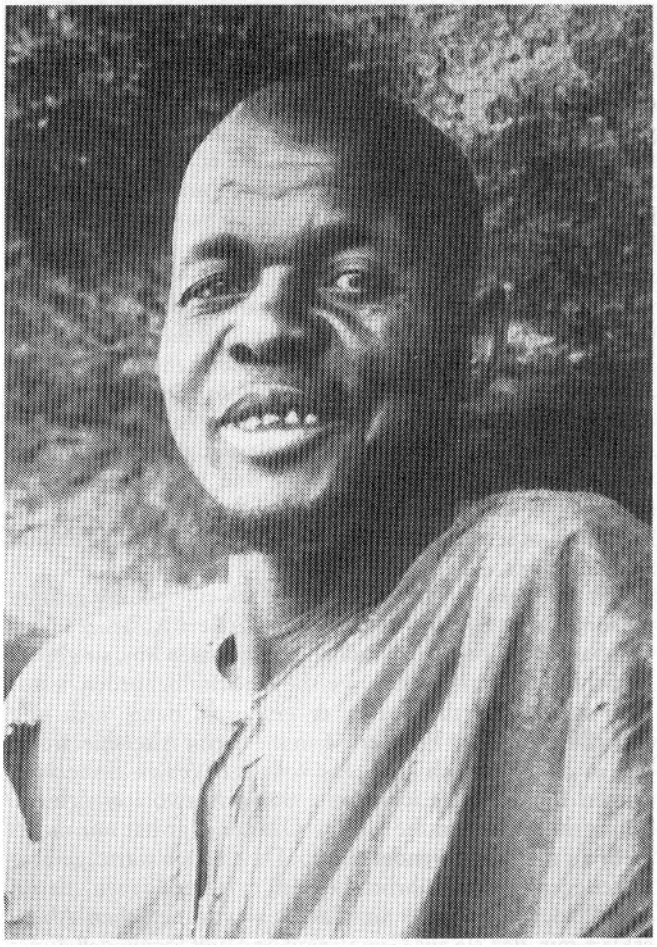
Ich komme, wie zu allen weiteren Stunden, mit dem Auto nach Bongo. Abinu wartet im Tunnel, begrüßt mich und erkundigt sich höflich nach Madame. Ich wähle einen schattigen Platz für unsere Gespräche, eine niedrige Steinplatte unter einem überhängenden Felsen, die etwa sechzig Meter vom Eingang des Tunnels entfernt ist. Abinu setzt sich sehr bequem neben mich und raucht sogleich seine Pfeife an. Ich beginne das Gespräch: „Wo haben Sie so gut französisch reden gelernt?“

Abinu erzählt, daß er in Bandiagara in der Schule war. Ohne Bedauern oder Ärger erklärt er, daß die bestechlichen Lehrer in Sanga nur die Kinder der Reichen in die Schule aufnehmen. Das sei auch heute noch so. Dann rechnet er umständlich aus, daß er fünfzig Jahre alt ist. Er fragt mich nach meinem Alter. Ich gebe Auskunft, und er rechnet weiter, wer in der Familie Ogobaras älter und wer jünger ist. Er schließt mit den Worten: „Früher wußte man nicht, wie alt man ist. Erst seitdem die Franzosen da sind, sind wir gebildet und wissen es.“

Mit einer ernsten Bemerkung will ich eine positiv getönte persönliche Beziehung herstellen. Er äußert Abfälliges über Ogobaras Familie, von der ich ihm empfohlen bin; sie gehört tatsächlich zu den Reichen, welche die Schulbehörden bestochen haben. Darauf ordnet er erst sich, dann mich und schließlich die eben kritisierte Familie in eine Altershierarchie ein, in die er endlich noch das Volk der Weißen einbezieht. Diesen Prozeß habe ich durch meine Antwort erleichtert. Nun gehören wir in die gleiche Ordnung, er hat mir nichts mehr zu sagen und wendet sich ab. Da ich noch warte, gerät er in Verlegenheit. Ausführlich begrüßt er einige Frauen, die auf dem Pfad, an dem unser Sitzplatz liegt, vorübergehen. Abinu erklärt mir, daß sie aus Gogoli sind und fügt hinzu, daß dieses Dorf seine Feste zusammen mit Bongo feiere. Viel später erfahre ich, daß dies nicht stimmt. Er sucht offenbar blindlings nach einem „ethnologischen“ Gesprächsstoff. Ich merke seine Verlegenheit und knüpfe am Anfang unseres Gesprächs an: „Wie war das mit der Schule?“

Abinu: „In Ibi ist auch eine Schule. In einem Dorf bei Ibi und in Ireli wollen sie nun auch eine eigene Schule haben. Damit wäre es leichter, die Schüler selber zu ernähren, und

256



Abinu

man müßte sie nicht in Pension geben. Auch Bongo könnte eine eigene Schule brauchen; der Platz ist schon bestimmt, die Steinplatten dort gegenüber. Die Schüler könnten zum Mittagessen leicht heimkommen.“

Als Vertreter seines Dorfes steht mir Abinu selbstbewußt gegenüber, kann diese unabhängige Haltung aber nicht lange

257

ertragen. Er muß sich mir wieder annähern und versucht, mich einem großen „Patron“ gleichzusetzen:

„Sind Sie vom gleichen Volk wie Professor Griaule?“

Abinu denkt vielleicht, daß ich für sein Volk ähnlich nützlich sein könnte wie der französische

Forscher.

Ich: „Nein, die Schweizer sind ein anderes Volk. Sie wohnen in der Nachbarschaft der Franzosen."

Abinu erzählt weiter von Griaule. Als er nichts mehr sagt, bemerke ich: „Ich möchte weiterhin täglich mit Ihnen reden. Morgen wieder eine Stunde. Sie sollten immer erzählen, woran Sie gerade denken."

Abinu: „Ich bin einverstanden. Morgen früh gehe ich aber um acht Uhr fort, auf den Markt nach Ibi. Sie müssen vorher kommen, um sieben Uhr."

Ich habe mich von Griaule abgesondert, versage mich den Wünschen Abinus, etwas von mir zu erhalten, und sage mit meinem Vorschlag: Ich möchte Ihnen nicht einseitig etwas geben. Damit findet er seine Selbständigkeit wieder.

Abinu: „Der Mann, der vor dem Tunnel dort die Fäden ausspannt, ist der Vetter des Dogolu, mit dem Sie reden wie mit mir. Dieser Mann hat einen Sohn, der Baumwolle anbaut. Er nimmt die Baumwolle von seinem Sohn und gibt sie seinen Frauen. Die Frauen spinnen daraus Fäden. Die Fäden spannt der Mann aus, legt sie zu Strähnen. Die Strähne gibt er seinem Onkel; der ist Weber. Weil die Fäden von den Frauen gesponnen worden sind, ist es gut, daß der Weber aus der Familie seiner Mutter ist; er ist sogar der Bruder seiner Mutter. Der alte Mann läßt sich von seinem Neffen beim Weben helfen. Wenn die weißen Stoffstreifen fertig sind, wandern sie zurück in die Familie, welche die Baumwolle gepflanzt hat. Der Mann gibt sie seinen Frauen.

Die tragen sie zum Markt. Dort kaufen ihnen die Frauen der Schuster die Streifen ab. Sie färben den Stoff und verkaufen ihn wieder. Dabei machen sie einen schönen Gewinn. Oft stehlen sie noch etwas dazu.

Der Mann, den Sie sehen, gibt von seinem Erlös ein Achtel dem Weber; sieben Achtel behält er in seiner Familie. Er weiß genau, wieviel er dem Sohn geben muß, wieviel den Frauen für ihren Anteil an der Arbeit und wieviel er für sich behalten kann. Die jungen Männer helfen den älteren. Jeder, der hilft, bekommt für seine Arbeit etwas zurück.

Der Weg, den die Baumwolle nimmt, hält die Familie des Onkels mit der des Neffen zusammen. Der Erlös verbindet auch den Mann mit den Frauen. Das wichtige ist, daß einer dem andern hilft, und daß jeder das zurückerhält, was er gibt. Den Gewinn an Geld überläßt man gerne den Frauen der Schuster."

Seit jeher bedeutet das Weben der Baumwolle das gleiche wie der Austausch von Worten im Gespräch. Dogolu und ich, ich und Abinu, Abinus Dorf und ich, wir sind miteinander verwoben. Abinu ist wie der Weber, der sich von mir, dem Jüngeren, helfen läßt – zu beider Vorteil.

Abinu begrüßt weitere Passanten und fragt darauf unvermittelt: „Was macht Ihr Vater; was ist er von Beruf?“

Ich: „Er war Pflanzer.“

Abinu: „Hat er Hirse angebaut?“

Ich: „Nein, bei uns gibt es Mais. Das ist eine Volksnahrung bei uns, aber nicht so ausschließlich wie hier die Hirse. Der Vater ist jetzt alt und geht nur noch fischen.“

Abinu: „Mein Chef bei den Arbeiten in Markala hat auch gefischt. Ich war sein Gehilfe, als Vorarbeiter und als Boy ...“

Hier habe ich dem Bedürfnis, mich Abinu gleichzusetzen, statt mich ihm gegenüberzustellen, nachgegeben, unter dem Einfluß einer unbewußten Gegenübertragung mitagiert. Darum gebe ich mehr bekannt als nötig (Mais, Fischen). Doch auch bewußt habe ich den Wunsch, meinem Partner weniger fremd zu erscheinen, um die gegenseitige Einfühlung zu erleichtern. Meine Antwort wirkt sogleich: Er beginnt Erinnerungen zu erzählen.

Der Kunst, gerecht zu verteilen, zu vermitteln, bald der Schüler, bald der weise Meister zu sein, der Abinu Ausdruck gegeben hat, als er vom Weber sprach, verdankt er sein Ansehen und seine Stellung im Dorf. Mir gegenüber tritt er nicht oft so sicher auf wie in dem Augenblick, in dem er mich nach meinem Vater fragt. Hingegen sollte er die äußere Haltung, die seiner Würde entspricht, während dieser ersten Stunde nie, später nur für kurze Momente verlieren. Sein Gesichtsausdruck ist offen, manchmal beobachtend und schlau, die Körperhaltung entspannt. Er ist von gelassener Heiterkeit. Abmachungen mit mir, um etwa eine Stunde auf eine andere Zeit zu verlegen, trifft er wie ein Mann, der weiß,

was er will. Mit Kindern und mit Leuten, die an uns vorübergehen, spricht er laut und bestimmt. Seine innere Sicherheit hingegen, auf der die äußere Haltung beruht, wird in den Gesprächen auf eine harte Probe gestellt. Da ich eine außerordentlich fremde Welt verkörpere, braucht es besonderer Leistungen der Anpassung. Durch die Aufforderung, jeden Einfall mitzuteilen, werden Regungen geweckt, die überwacht und bewältigt werden müssen. Bei diesen Vorgängen der Anpassung und der Abwehr treten keine Spannungen oder Verstimmungen auf. Am raschen Wechsel der Einfälle, an der Neigung, seine Einstellung zu mir immer wieder zu ändern, und die eigenen Wünsche und Ängste von einem Gebiet auf ein anderes zu verschieben, ist zu erraten, was unter der ruhigen Oberfläche vorgeht.

Abinu spricht von den weißen Arbeitgebern, von Frau M., bei der er noch während seiner Schulzeit in Bandiagara als Hausboy gedient hat, dann vom ersten Chef in Mopti, einem Unteroffizier, und dem zweiten in Markala. Gute Erinnerungen an die Patrons verbinden ihn mit

mir. Endlos zählt er die Gerichte auf, die er als Koch bereiten und auftragen mußte, und die er selbst genossen hat. Daneben erwähnt er bis in jedes Detail genau, wie Frau M. ihn bei Tag und Nacht zu den mühevollen und komplizierten Arbeiten eines europäischen Haushaltes angehalten hat. Wenn ihn derart peinliche Erinnerungen von mir entfernen, erzählt er von den Exerzierübungen, die er noch als Schuljunge mit den Soldaten in Bandiagara gelernt hat. Da war er der beste. Später, als er im Zweiten Weltkrieg für einige Monate zum französischen Militär eingezogen worden war, wurde ihm sogleich ein Kommando übergeben. Die Erinnerung an positive Erfahrungen hebt sein Selbstgefühl. Er kommt mir wieder näher.
Zum Abschluß der Stunde gebe ich ihm, wie verabredet, fünfzig Franken.
Er fragt: „Soll ich dem Buben da fünf Franken geben?“
Ich: „Das weiß ich nicht. Die fünfzig Franken sind für die Zeit, die Sie mir gewidmet haben.“
Er gibt nach kurzem Zögern einem kleinen Knaben fünfundzwanzig Franken und verabschiedet sich dann. Später hat er das erhaltene Geld nie mehr so verteilt. Ich vermute, daß er mit der symbolischen Geste den Fremden unter die Seinen einordnen will.

260

Abinu spricht mühelos Französisch. Seine überaus derbe Soldatensprache ist untermischt mit formelhaften höflichen Wendungen und wirkt dadurch komisch. Er paßt die Fremdsprache seinem Denken an, indem er neue Wendungen und Ausdrücke prägt. Oft hat man Mühe, ihn zu verstehen, weil er allzu frei mit der Sprache umgeht.
Wenn Abinu von der Vergangenheit erzählt, ist sein Gedächtnis außerordentlich gut; er reiht eine große Zahl konkreter Tatsachen aneinander. Später wird es deutlich, daß die Ausführlichkeit der Aufzählungen eine gefühlsmäßige Betonung bedeutet – oder ersetzt.
Abinu wurde 1910 in Bongo als zweiter Sohn eines Pflanzers geboren, 1921 kam er in die Schule nach Bandiagara und bald darauf zu Frau M., bei der er zwei Jahre blieb. Die Beschneidung fand in Bongo im Jahre 1922 während der Schulferien statt. 1929 ging er als Arbeiter an die Goldküste und kam 1933 zurück. 1934 verpflichtete er sich nach Markala. Im gleichen Jahr starb sein Vater und bald darauf kehrte er heim. 1940 wurde er zum Militärdienst nach Kaedi einberufen, wurde aber nach einigen Monaten wieder entlassen. Seither ist er als Pflanzer in Bongo geblieben.
Abinu erwähnt nicht, wann er geheiratet hat. Als ich danach frage, sagt er: „1928. Als meine Frau dann schwanger war, ging ich weg in die Goldküste. Mein Sohn kam zur Welt, als ich schon fort war. Der ist jetzt in Abidjan; er ist gewiß schon zehn Jahre fort.“
Dann spricht er weiter von seinem Sohn. Andere Dogon haben keine Scheu, von ihren Frauen zu reden. Daß Abinu in dieser Form antwortet, ist Ausdruck eines Konflikts, der später hervortreten sollte.

2. Stunde – 18. Februar

Abinu kommt zu spät und entschuldigt sich. Ich antworte: „Heute ist es früher am Morgen, als es gestern war“, und ich bleibe während der ganzen Stunde ebenso einsilbig. Abinu wiederholt, was er gestern erzählt hat, besonders die Geschichten von den Patrons. Er begrüßt sehr viele Leute und übersetzt ihnen, was wir reden. Sein Widerstand ist größer geworden. Trotzdem wirkt er entspannt.

Dann stellt er mich seinem Freund, dem Dorfchef von Bongo vor, einem Mann seines Alters.

261

Er erklärt: „Die politische Unabhängigkeit hat Veränderungen gebracht. Man hat Wahlen abgehalten. Ihn hat man zum Bürgermeister gewählt, weil er der Sohn des Ältesten der wichtigsten Familie ist. Ich selber bin Gemeinderat. Da man zahlreich ist im Dorf, hat man geteilt (die politische Macht). Was man aber tun will, das machen alle zusammen.“

Später fragt er unvermittelt: „Wie lange bleiben Sie noch da?“

Ich: „Mehrere Wochen oder Monate. Was denken Sie darüber?“

Abinu: „Einmal war ein Fremder da. Er hat Gespräche mit einem Apparat aufgenommen. Er hat nichts bezahlt, und er hat die Kinder fortgejagt. Es war ein Kanadier.“

Erinnerungen an böse Fremde tauchen auf; er spricht von ihnen ohne Haß oder Ressentiment: „Bevor die Franzosen kamen, tat man hier nichts. Man lag einfach in der Sonne oder im Schatten. Das war nicht gut. Es gab wenig zu essen. Dann mußte man Zwangsarbeit machen. Alle mußten arbeiten: die Frauen, die Kinder und die schwangeren Frauen. Die Gendarmen schlugen einen mit Stöcken. Sie sagten immer, man arbeite zu wenig. Manche schlugen sie tot. Manche kamen ins Gefängnis. Ich war auch einmal im Gefängnis. Die Wachen waren auch Dogon. Sie haben ihren Chefs erzählt, daß man zu wenig gearbeitet hat. Sie haben gesagt, das Gefängnis und die Prügel, das ist die Strafe dafür. Dabei war es reine Erpressung. Wer nicht zahlte, den schlugen sie. Die Unabhängigkeit von Mali hat das geändert. Das war vor neun Jahren, in anderen Dörfern schon vor zehn Jahren. Die Zwangsarbeit hat aufgehört. Man wird für die Arbeit (im Dienste der Verwaltung) bezahlt. Die Wachen schlagen nicht mehr. Sie sind jetzt gut.“ (Mali wurde erst 1960 unabhängig.)

Abinu spricht mit einem Wahrsager und ist erfreut, daß ich weiß, wer Yurugu[43] ist: „Wenn man klug sein will, so muß man nur fragen. Wenn jemand Bier getrunken hat am Markt, so viel, daß er Streit anfangen möchte, wird er die bösen Worte nicht sagen; denn das Tier hat ihn schon gewarnt: Heute wird es Streit geben. Darum weiß man, man muß still sein, wenn man Bier getrunken hat, und kein Wort sagen.“

Ich: „Wir kennen das nicht bei uns."

Abinu: „Ja, die Franzosen haben es viel schwerer. Sie sind

262

viel gebildeter als wir. Sie müssen selber wissen, was sie tun sollen. Ein Dogon ist Gesundheitsminister geworden. Der Verwaltungsbeamte in Koro ist auch Dogon; er ist mit mir zur Schule gegangen ... Viele Dogon gehen ins Ausland und werden dort reich und bringen es zu etwas."

Ich: „Sind die klug?"

Abinu: „Ja, sie lernen französisch sprechen. 1915 war eine Hungersnot hier. Überall lagen Tote. Die Toten lagen hier im Tunnel und einige in der Sonne. Die Leute waren zu müde, um sie zu begraben. Die Franzosen waren klug. Sie kamen mit Hirse und gaben den jungen Leuten zu essen. Die konnten sie als Soldaten einziehen für den Krieg gegen die Deutschen. Die sind nicht gestorben. Der Bruder meines Vaters ist 1915 auch so in die Armee gekommen. Er starb erst 1933. Aber jetzt ist es fertig damit. Man hat ihnen (den Franzosen) ihre Bücher (die Steuerlisten) weggenommen. Afrikaner sitzen jetzt im Büro. Man hat sie verjagt. Jetzt haben die Dogon die Bücher."

Durch diese Veränderungen sind die Zeiten unsicher geworden:

„Es gibt aber viel böse Leute hier. Zum Beispiel Diebe. Die stehlen und kommen ins Gefängnis, und die Familie muß alles zurückzahlen. Einer ist zu faul, um zu arbeiten; er tut nichts, dann hat er nichts, dann hat er Hunger, dann stiehlt er. Einen solchen kann man auch umbringen, es wäre nicht schade um ihn. Die Arbeit ist das Beste, was es gibt. Sehen Sie die Frau dort. Die Frauen arbeiten mehr als wir. Sie bringt im Korb Dünger auf das Feld ..."

Abinu grüßt zahlreiche Leute, die vorbeigehen. Zwei Grioten (fahrende Sänger) mit ihren Instrumenten sind darunter. Er grüßt auch sie und sagt: „Grioten arbeiten nichts. Man könnte sie totschlagen, es wäre nicht schade um sie."

Gegen Ende der Stunde kommt er auf die bösen Diebe zurück: „Unter den Frauen gibt es ebenfalls Diebe. Auf dem Markt gehen sie hin und schauen eine Ware an, zum Beispiel Kolanüsse. Dann feilschen und streiten sie lange mit dem Händler. Der wird müde und geht ein Bier trinken. Wenn er zurückkommt, fehlen zwei oder drei Kolanüsse, und die Frau ist weg. So gemein sind sie!"

Ich scheine Abinu sehr zu beunruhigen. Die Erinnerung an das gute Essen bei den Patrons und selbst die Gegenwart der

263

Leute aus dem Dorf und die seines Freundes, des Chefs, tröstet ihn nur vorübergehend. Obzwar er sich als Gemeinderat geschätzt weiß, und ihn Yurugu wie ein gütiger Vater vor Unbill bewahrt, erweckt meine Gegenwart die Erinnerung an den bösen Kanadier. Ein wenig beruhigt es ihn, daß sich die politische Lage seines Volkes gebessert hat. Sein ängstlicher Haß auf die fremden Diebe und Räuber kehrt sich mit einer überraschenden Wendung zum Schluß gegen die Frauen.

3. Stunde – 19. Februar

Es wird immer deutlicher, daß Abinu ausweicht, daß er: unter dem Einfluß eines Widerstandes steht, wenn er ausführlich von den Sitten seines Volkes erzählt. Jedesmal, wenn ich zeige, daß mir die Bräuche bekannt sind, wirkt das wie eine Deutung des Widerstandes, und er spricht wieder offener.

Gestern ist ein Knabe ertrunken. Der Tod macht Abinu wenig Eindruck; er rechnet aus, wieviele Kinder schon im Stausee ertrunken sind und wann.

Abinu: „Von meiner eigenen Kindheit weiß ich gar nichts mehr."

Ich: „Ich kann mich an meine Kindheit erinnern."

Begeistert beginnt er eine Schilderung der Heiratstraditionen der Dogon; daß das erste Kind einer Frau in der Familie ihres Vaters bleiben soll usw.

Ich: „Auch die erste Nachgeburt wird dort eingegraben."

Abinu: „Mein Vater hat mich in den Busch mitgenommen. Ich konnte noch nicht gut laufen. Manchmal zog er mich am Arm mit sich fort, dann mußte er mich wieder auf dem Rücken tragen, wie eine Frau. Die Mutter hat mich damals nicht mehr getragen. Sie blieb zu Hause, um zu kochen. Dann brachte sie das Essen auf das Feld. Später habe ich die Felder allein gehütet oder mit meiner Schwester. Dann war ich mit den anderen Buben auf dem Feld, um Affen zu verjagen. Noch später habe ich dem Vater geholfen, und nur ihm. Wieder später habe ich dem Vater nur mehr während der Regenzeit geholfen. Die ältere Schwester ist bei der Mutter meiner Mutter geblieben. Sie ist vier Jahre älter als ich. Sie hat mich noch auf dem Rücken getragen. Oft hat sie mich geschlagen. Die kleinen Mädchen schlagen die Kinder immer. So hat es auch meine Schwester

gemacht, wenn ich ihr zu lästig geworden bin. Die Mutter hat geschimpft, wenn die Schwester mich geschlagen hat.

Als mein Vater starb, war ich abwesend. Mein Patron war so gut zu mir, daß er mich nicht heimgehen lassen wollte. Ich habe von meinem Vater einen Stein bekommen; den hat man für mich aufbewahrt. Der Patron war sehr gut zu mir, und ich habe für den Vater gearbeitet, und der

Vater ließ mir den Stein. Ich hatte eine ältere Schwester und einen jüngeren Bruder. Drei Schwestern und der Bruder sind gestorben, zwei Schwestern leben. Als die Schwester, die nach mir kam, noch klein war, habe ich sie auf dem Rücken getragen. Ich habe das nicht gern getan. Die kleinen Mädchen machen das gerne, die Buben nicht. Meine Mutter hat mir aber gesagt, daß ich sie tragen muß."

Plötzlich verlangt Abinu eine Zigarette für den Dorfchef: „Der Chef ist mein Freund. Er war mit mir in der Schule. Er hat aber die Schule bald verlassen, darum kann er nicht Französisch und ich kann Französisch (lacht schadenfroh). Heute hat sich der Chef sehr ermüdet bei der Arbeit, darum möchte er eine Zigarette."

Er schickt einen kleinen Buben mit der Zigarette zum Chef. Manche Kindheitserinnerungen erregen Abinu derart, daß er in eine fordernde Haltung gerät, die er aber noch so weit beherrscht, daß er die Zigarette für seinen Freund und nicht für sich selber verlangt. Die Beziehung zum Dorfchef, der sein Freund ist, scheint nicht frei von Neid zu sein. Die Zigarette soll ihn wie eine Opfergabe aussöhnen. In den Erinnerungen, die sich einstellen, spielt der Neid eine große Rolle.

Abinu: „ ... In der Schule hatte der Lehrer mich am liebsten. Ich war sehr intelligent. Am Morgen durfte ich länger schlafen als die anderen. Und die anderen ärgerten sich darüber. Auch die Kasse durfte ich verwalten, weil ich am besten rechnen konnte. In die legte der Lehrer an jedem Markttag etwas ein. Schüler, die gut gelernt hatten, bekamen daraus fünf oder zehn Kaurimuscheln. Einmal wurden aus der Kasse fünfhundert Kauri gestohlen. Die anderen Kinder verdächtigten mich, aber der Lehrer wußte, daß ich es nicht war. Von da an hat er die Kasse selber verwaltet. Auch Frau M. hat jeweils dem Schüler, der der fleißigste war, ein wenig Baumwollstoff gegeben."

Ich: „War es die gleiche Madame, die so böse war?"

Abinu: „Ja, so war sie. Alte Frauen sind neidisch. Junge Frauen sind nie so. Eine Frau wird nie böse, wenn der Mann in jeder Hinsicht anständig zu ihr ist. Er muß immer sehen, daß er gerecht bleibt, dann wird sie nie eifersüchtig und neidisch und böse. Meine zweite Frau war nur einmal schwanger und hatte dann eine Fehlgeburt. Sie ist immer jung geblieben. Sie ist noch heute wie ein junges Mädchen. Meine vierte Schwester und sie sind Alterskameraden. Die zweite Frau ist die Tochter eines Freundes meines Vaters. Mein Vater und ihr Vater haben zusammen Ziegen gehütet. Als jenem eine Tochter geboren wurde, hat er sie sogleich meinem Vater für seinen Sohn versprochen. Ich war sehr zufrieden, denn sie ist sehr schön. Ich habe sie geheiratet, als mein zweiter Sohn schon geboren war."

Abinus Einstellung zu mir ist schwankend, oder vielmehr gleichzeitig ablehnend und positiv.

Auch in dem, was er erzählt, besteht kein Ambivalenzkonflikt. Der Patron und der Lehrer, der ihn gerne hatte, die gute Seite der Frau M., die schöne zweite Frau, vertragen sich in seinem Bewußtsein mit dem Patron, der ihn nicht heim ließ, der bösen Seite der Frau M. und der zweiten Frau, „die keine Kinder gibt". Immerhin scheinen ihn heute weibliche Figuren mehr zu beunruhigen als die Erinnerung an den Vater und andere Männer.

4. Stunde – 20. Februar

Wahrend dieser Stunde spricht Abinu nur noch zweimal mit Vorübergehenden. Er gibt keine einzige unpersönliche Schilderung der Traditionen. Dafür fragt er mich nach meiner Familie, nach Dr. Morgenthaler und seiner Frau.

Sobald er stockt, fühle ich mich versucht, Fragen über Brauchtum oder Politik zu stellen, vom Ackerbau und vom Essen zu reden, und vor allem fühle ich mich sonderbarerweise gedrängt, von der eigenen Familie zu erzählen. Ich scheine mich mit ihm zu identifizieren, weil ich merke, daß ich ihm gleichgültig werde, daß er seine Libido von mir abzieht und an viele Objekte verteilt. Seine identifikatorische Form der Übertragung und seine Fremdheit beeinflussen meine Gegenübertragung.

Abinu spricht von den Steuern, die demnächst eingetrieben werden sollen, den Gendarmen und den Peul-Hirten. Die

zweite Frau erwähnt er nur kurz. Gut und böse ist bei alledem richtig verteilt und hält sich in seinen Augen die Waage. Es ist nicht zu übersehen, daß die Fremden doch sehr viel „Böses" an sich haben. Er schließt mit den Worten: „Die Peul sind und bleiben Lumpen."

5. Stunde – 21. Februar

Abinu hat die Stunde, die um sieben Uhr stattfinden sollte, vergessen und schlendert erst gegen acht Uhr gemütlich mit Korb und Pfeifchen durch den Tunnel. Als er merkt, daß ich auf ihn warten mußte, wird er verlegen. Er ist zerstreut und möchte, daß ich etwas sage. Da kommt Dogolu mit einem Kameraden vorbei. Er fühlt sich zurückgesetzt, weil ich auf Abinu gewartet habe, statt ihn um sieben Uhr dranzunehmen, und sagt: „Gib mir eine Zigarette."

Ich: „Nein, ich werde mit dir rauchen, wenn wir zusammen reden."

Abinu scheint etwas erleichtert, schimpft mit Dogolu und sagt zu mir:

„So darf man nicht verlangen. Ich würde es nie wagen, von einem Alten etwas so zu fordern. Ich möchte ein Zeugnis von Ihnen haben. Darüber, daß ich gut mit ihnen gearbeitet habe. Sie müssen es nicht jetzt geben, erst wenn Sie wegfahren. Das Zeugnis kann ich Landsleuten von Ihnen

zeigen, wenn welche herkommen."

Ich: „Es kommen nicht viele Schweizer her."

Abinu: „Vor einem Jahr war einer da."

Er beschreibt stockend den Kanadier, der ihm widerwärtig ist, sein Tonbandgerät und seinen Wohnwagen.

Ich: „Kanada ist sehr weit weg von der Schweiz. Ich bin kein Kanadier."

Sofort ändert sich Abinus Stimmung. Er wirkt jetzt entspannt und erzählt von guten und tüchtigen Frauen, die den Haushalt besorgen, und anderen, die nach fremden Männern schauen, und die nicht kochen wollen: „Solche Frauen wirft man am besten hinaus!"

Nach den ersten drei Besprechungen war in Abinus Beziehung zu mir eine Krise eingetreten. Böse Erinnerungen an weibliche Figuren, die ihn bis zur vierten Stunde beunruhigten, hatten einer aggressiven Stimmung gegen „fremde Männer" Platz gemacht. In mir sah er bald einen guten Patron,

dem man sich anvertraut, dann wieder einen bösen Fremden, dem man sich ausgeliefert fühlt (die Peul, der Kanadier). Um einem offenen Konflikt mit mir auszuweichen, hatte Abinu die Verabredung vergessen. Sein schlechtes Gewissen wegen des Vergessens gilt auch der Feindseligkeit, die er jetzt gegen mich, den bösen Patron, der nichts geben will, empfindet. Dogolus freches Fordern macht es ihm vorübergehend möglich, dem Konflikt dadurch auszuweichen, daß er sich mit mir, dem Alten, identifiziert. Dann aber setzt er sich Dogolu gleich, und verlangt unterwürfig und frech etwas für sich. Er ist in Abhängigkeit geraten, um mir nicht entgegentreten zu müssen.

Als ich sage: „Ich bin kein Kanadier", lehne ich die Rolle des bösen Patrons ab. Dies verringert die Abhängigkeit, erspart ihm seine passiv-unterwürfige Einstellung, erledigt aber nicht den Konflikt mit dem fremden Eindringling, den er als bedrohlich empfindet. Vielleicht möchte er mich hinauswerfen, wie eine schlechte Frau.

6. und 7. Stunde – 22. und 23. Februar

Mein Partner spricht viel freier mit mir, zeigt aber zum erstenmal offenes Mißtrauen: „Vor einer halben Stunde habe ich einen Motor gehört. Waren Sie schon da? Sind Sie wieder weggefahren? Ich glaube, Sie waren doch schon da! Wissen Sie, wer der junge Mann ist, der eben vorbeiging? Haben Sie ihn erkannt? Das war doch mein Sohn!

Die Leute in Bongo meinen, man will mich zum Chef machen. Das kommt, weil ich immer mit Ihnen rede. Unser Bürgermeister selber glaubt, man wird ihn durch mich, den Gemeinderat,

ersetzen. Das wäre gar nicht so schlecht. Er ist einfach neidisch auf mich. Als der Chef noch ein Bub war, wollte er nicht in der Schule bleiben. Er war froh, daß man ihn wieder heimgenommen hat. Heute ist er neidisch auf einen, der mehr kann als er ...".

Dann verstummt Abinu allmählich, grüßt Mädchen und Frauen, die vorbeikommen, und schweigt wiederum.

Ich: „Sie sollten mir alles sagen, was Sie denken."

Abinu: „Was soll ich mit der zweiten Frau machen? Sie bekommt keinen Sohn und keine Tochter."

Ich: „Ist sie traurig darüber?"

Abinu: „Traurig ist sie nicht. Aber sie läßt viele Hühner

schlachten (als Opfergaben). Ich bin auch nicht traurig; ich wäre aber sehr froh, wenn sie einen Sohn hätte. Aber wenn Gott es nicht will, was kann ich schon dazu tun. Immer denkt sie daran. Ihre Freundinnen von nebenan haben Kinder. Sie steht nachts auf. Sie wird böse. Immer muß sie daran denken. Das weiß ich. Sie sucht Streit mit mir. Ich sage nichts. Manchmal weint sie. Wenn ich etwas zu ihr sage, was ihr nicht paßt, meint sie, es ist deshalb, weil sie keine Kinder hat. Wenn sie weint, und ich frage, warum gibt sie keine Antwort. Aber ich kenne ihr Herz. Manchmal, wenn sie etwas in die Hand nehmen will, vergißt sie, was sie wollte, und nimmt etwas anderes. Immer denkt sie daran, daß sie keine Kinder hat."

Abinu spricht lange von der einzigen Fehlgeburt seiner zweiten Frau und fährt dann fort:

„Jede Frau hat abwechselnd das Recht auf den Mann. Wenn der Mann nur bei der einen bleiben würde, würde die andere nicht mehr mit ihm reden. Vielleicht würde sie böse Worte machen. Vielleicht würde sie schlecht kochen. Bei meiner zweiten Frau ist das schon vorgekommen. Wenn ich nur bei ihr liege, ist sie zufrieden. Es geht ihr nicht um den Geschlechtsverkehr. Sie will nur so schlafen, daß ich ganz nahe bei ihr liege, dann ist sie zufrieden. Manchmal sagt sie aber, ich soll ihr ein Kind geben, weil sie doch keines hat. Das ist zwar Unsinn. Wir sind zwanzig Jahre verheiratet; aber sie denkt so. Ich kenne das Herz meiner Frau. Sie ist auf andere Frauen neidisch, die Kinder haben, auf die aus der Nachbarschaft und auf die erste Frau. Eine Frau ist immer nur eifersüchtig wegen der Kinder, nie wegen des Mannes. Denn der Mann kann das ja verhindern. Er muß bloß aufpassen, daß er mit jeder gleichviele Nächte zubringt. Wenn er zum Markt geht, muß er zwei gleiche Gegenstände als Geschenk heimbringen. Er muß sein Haus umbauen, damit jede Frau ein Zimmer hat, das gleich groß ist wie das der anderen. Mit einer Frau hat man ein ruhigeres Leben, mit zweien gibt es mehr Kinder. Und das ist besser, weil mehr da sind für die Feldarbeit. Ob eine Frau Kinder kriegt, das entscheidet Gott. Ob du eine Frau willst oder zwei, das hängt von

der Nahrung ab, die du hast. Bei mir hat es der Vater entschieden."
Abinu läßt nebenbei die Bemerkung fallen: „Wenn meine

269

zweite Frau ins Regelhaus geht, gibt sie ihre Kinder der ersten." Auf meine erstaunte Frage erfahre ich, daß er sich bei Bekannten und Verwandten umgesehen hat, damit die, welche zuviel Kinder haben, ihr immer einige in Pflege geben. Dann lacht er und sagt: „Sie gibt ihnen sogar die Brust, aber es ist nichts drin. Trinken müssen die Kinder, wo es was gibt."
Mit einem Mann, den seine Frau verläßt, hat Abinu kein Mitleid. Er schildert die Schande und die Entbehrungen, die das mit sich bringt. Daß sie ihn aber verlassen hat, ist der Beweis, daß er nicht gut zu ihr war. Er hat es sich selber zuzuschreiben. Man muß die Frauen richtig behandeln, dann geht es.

Durch meine Deutung (in der fünften Stunde) entspannt, konnte Abinu mir sein Mißtrauen und auch seinen Neid, daß ich mich nicht nur ihm und seiner Familie, sondern auch Dogolu zuwende, zeigen. Bald aber schreibt er diese Gefühle anderen Leuten zu: dem Dorfchef und dann den Frauen.
Hinter dem bösen Patron, der die Kinder nicht mag und von dem man vergebens gierig verlangt, steht die Frau, die sich einem entzieht und die nichts (auch keine Kinder) gibt. Die Angst vor den Frauen, die aus einem „fremden" Dorf gekommen sind, war auf mich übertragen worden. Die Deutung seiner unbewußten Angst vor mir, läßt seine beunruhigenden Erfahrungen in langen Reden hervorströmen. Einen weiteren Trost findet er in der Erinnerung an seinen Vater:
„Ich war meinem Vater immer gehorsam. Heute frage ich Yurugu, wenn ich auf den Markt gehe, und wenn ich sonst etwas Wichtiges tue. Der Rat den er gibt, ist immer richtig, und ich halte mich daran."
Der Wahrsager wiederholt die Stimme des Vaters oder die der öffentlichen Meinung. Von Yurugu bezieht Abinu Lebensweisheit. Sein Ich-Ideal, das er mit den Brüdern und Vätern gemeinsam hat, das einen wichtigen Teil seiner inneren Identität ausmacht, wird durch die Wahrsagung bestärkt und ergänzt.

8. Stunde – 24. Februar
Abinu: „Ist es Madame nicht langweilig, allein spazieren zu gehen? Warum kommt Dagi aus Banani immer zu ihr? Was

macht Dagi dort? Das ist ein Tunichtgut. Niemand mag ihn leiden. Er arbeitet nicht. Er mag nur essen."

Abinu ruft seine erste Frau herbei, redet mit ihr und sagt: „Ich weiß, Madame sucht Frauen, um mit ihnen zu sprechen. Es gibt nicht viele, die Französisch können, und die sind noch im Busch. Ich habe meiner Frau gesagt, sie soll ein Huhn für Madame und Sie geben." (Zu Ende der Stunde bringt er meiner Frau das versprochene Huhn.)

Abinu rückt naher an mich heran und spricht von da an fließend und vertraulich:

„Yurugu hat recht behalten; wie immer. Der Gewinn auf dem Markt in Ibi war gestern gut. Früher habe ich das ‚Tier im Busch' selber gefragt. Heute bitte ich meinen großen Bruder darum. Der macht es jetzt für mich. In früheren Zeiten kam Yurugu ins Haus und setzte sich auf seine Hinterbeine. Die Frau sagte, das ist ein Tier aus dem Busch, ich will es essen. Die Frau wollte ihn fangen und essen. Das Tier hat aber ihre Kürbisschale umgeworfen und ist davongelaufen. Die Frau lief ihm nach und brach sich dabei selber das Bein. Weil die Frau so böse gewesen ist, darf sie nicht mehr mit dem Priester essen."

Ich: „Ist man den Frauen immer noch böse deshalb?"

Abinu: „Kocht Ana im Gästehaus für Sie?"

Lange muß Abinu von der Nahrung im Gästehaus der Weißen reden, wie Ana, der Bruder Ogobaras, für sie kocht, und davon, welche Dogon wohl mit Dr. Morgenthaler reden. Dann kommt er auf die Frage zurück:

„Man ist den Frauen nicht böse. Die Frauen haben selbst Angst. Gestern war meine Tochter mit mir auf dem Markt. Sie ist aber vor mir zurückgekommen; mit Nachbarn. Die Madchen haben alle Angst, allein zu gehen.

Meine erste Frau war dagegen, daß ich mit Ihnen rede. Sie hat gemeint, daß ich meine Zeit verliere. Ich habe ihr gesagt, daß ich bezahlt werde. Ich habe ihr erklärt, daß ich früher aufstehe, damit keine Zeit verlorengeht. Es war ein Fehler von mir. Man muß die Frau fragen. Ich sage ihr immer, was ich tue, und sie sagt mir, was sie vorhat. Sie hat auch Angst, daß man mich nachts überfallen könnte. Ich tue, was sie will; ich sage immer, wohin ich gehe. So weiß sie, wo sie mich suchen muß, wenn wirklich etwas passiert. Ein Freund von mir geht überhaupt nicht fort, wenn seine

Frau es nicht will. Das ist ein Feigling. Der tut mehr, als nötig ist. Eine Frau ist nur etwas wert, wenn sie so um den Mann sorgt. Ich bezeuge ihr meine Achtung, wenn ich anerkenne, daß sie sich sorgt."

Abinus erste Frau ist in Wirklichkeit alles andere als ängstlich: Eine große schlanke Vierzigerin,

von jugendlichem Aussehen, mit einem wachen Blick und einem ironischen Lächeln; sie wagt es, nachts allein durch den Busch zu gehen.

Abinu hat versucht, meine Aufmerksamkeit, die er doch noch als bedrohlich empfindet, auf Dagi und dann auf meine Frau abzulenken. Dann sind wieder die Frauen die Verfolger – man kann sie aber mit einer Opfergabe „absättigen". Als Mann möchte er sich gerne mit mir identifizieren; gelingt das, fühlt er sich sicherer. Im Mythus wird die gierige Räuberin, die das männliche Tier fressen will, bestraft.

Aber in der Tiefe fühlt sich Abinu mir unterlegen; gerade weil er um mich wirbt, ist er wie eine Frau, in deren Haus Yurugu eindringt, und die sich das Bein bricht. Wird der Fremde ihn fressen? Nein, nicht er selber, seine Frau will nicht, daß er mit mir redet, nicht *er* wird überfallen. Er selber darf sich die beruhigende Nahrung gönnen. Nicht er hat Angst vor dem Weißen und vor den Frauen: Die Frauen haben Angst!

9. Stunde – 26. Februar

Da ich gestern in Mopti war und Ogobara mitnahm, ist Abinu, der davon gehört hat, enttäuscht. Er redet zuerst über das Essen der Weißen und über böse Gendarmen. Da er immer unpersönlicher wird und ganz in „ethnologische" Schilderungen gerät, sage ich: „Sie reden davon, weil Sie nicht davon sprechen wollen, daß ich Sie nicht nach Mopti mitgenommen habe."

Abinu: „Ich weiß nichts mehr zusagen."

Ich: „Man denkt immer an etwas."

Abinu: „Früher ging man zu Fuß nach Mopti. Früher war Bandiagara wie Sanga, Mopti nicht größer als Bandiagara heute. Damals als ich in der Schule in Bandiagara war, war es ganz anders als heute. Kürzlich war ich dort. Es gibt viele neue Häuser."

Er spricht noch lange über die Städte in früheren Zeiten. Als ob er sich erinnerte, daß er seinerzeit genug erhalten

hat, und nichts mehr zu verlangen braucht, erklärt er mir, wie die Frauen ihre Kinder stillen. Die Kränkung ist überwunden: „Nach der Geburt kommt die Frau nach Hause, und man schläft mit ihr. Dann hört man wieder auf. Manche warten nicht zwei, sondern drei Jahre. Man kann sich darauf verlassen, daß manche Frauen erst nach vier, andere nach drei oder fünf Jahren wieder schwanger werden. Dann muß man nicht warten. Man ist zufrieden, daß man mit ihr schlafen kann."

Abinus Laune wird glänzend; er hat zwei Frauen, bei denen die Entbehrung nicht nötig war. Wenn die Begründung dahinfällt, kann das Tabu der Enthaltsamkeit übertreten werden.

In dieser Stimmung ist er mit mir versöhnt, ich bin wie sein Bruder, und zum erstenmal tritt er mir als unabhängiger „reifer" Mann, als Familienältester, entgegen: „Mein ‚grand frère', der Älteste der Familie, ist im September 1959 gestorben. Das ist traurig. Er war fünfundsechzig Jahre alt. Das ist sehr alt. Im Krieg von Sanga war er schon sechs Jahre alt. Es ist gut, daß er gestorben ist."
Ich: „Ist es traurig oder gut?"
Abinu: „Jetzt bin ich der ‚grand frère' für alle. Es ist nicht gut. Ich muß überall sein und immer Besuche empfangen. Alle kommen mit jeder Geschichte zu mir. Das ist verdammt unangenehm für mich. Es wäre besser, wenn er noch sprechen würde. Oder ein alter Vater, der spricht. Es ist gar nicht gut, immer alles zu entscheiden. Ich muß jeden Streit schlichten und allen immer alles sagen. Niemand ist da, der für mich spricht."
Abinu erinnert sich dann verschiedener männlicher Verwandter, die nach Abidjan ausgewandert sind. Zwei oder drei sind es, die heute, falls sie noch lebten, älter wären als er. Es ist sein Kummer, daß sie fort sind. Wenn sie da wären, würden sie für ihn einstehen.
Die Würde des Ältesten behagt ihm nicht, sie bringt ihn in Konflikt mit seinem Wunsch nach Einordnung und Abhängigkeit auch mir gegenüber.
Abinu: „Der Vater meines Vaters hat im Sanga-Krieg gegen die Franzosen gekämpft. Er hat drei Tage ausgehalten, Tag und Nacht, bis er ganz müde war. Dann erst konnte man ihn töten. Die Dogon haben nach ihm gekämpft (d. h. sie

sind seinem Beispiel gefolgt). Sie waren eben unwissend. Sie kannten das nicht, die Leute mit der weißen Haut. In früheren Kriegen hatten sie gesiegt. Sie konnten die Truppen der Toucouleurs (der Nachfolger des Hadj Omar) vertreiben. Wenn sie gewußt hätten, daß die Weißen stärker sind, hätten sie gewiß nicht gekämpft. Die Dogon waren dumm und unwissend."
Abinu steigert sich in eine wahre Begeisterung für französische Generäle hinein, die ihr „Photo" (d. h. ihr Denkmal) in Ségou (am Niger) haben. Er ist ganz bedrückt, daß er sich an keinen ihrer Namen außer an den des Generals Archinard erinnert. Als ich einwende, daß die Franzosen als Unterdrücker gekommen seien, antwortet Abinu mit lebhaften Beteuerungen: „Ja, ja, so ist es." Dann fährt er aber fort, die Weißen zu loben, weil sie die Peul, die früheren Zwingherren der Dogon, in ihre Schranken gewiesen haben.
Ich: „Sie sprechen von vergangenen Zeiten."
Abinu: „Ja, alles das weiß ich von älteren Verwandten und von meinen Eltern. Damals war ich noch nicht da. Die Peul waren sehr schlau. Sie nahmen als Steuer Getreide von uns. Sie waren sehr böse."
Ich: „Aber die Franzosen auch."

Abinu: „Nein, die taten es, um uns zu zeigen, wie man gescheit wird. Die Leute haben das nicht verstanden. Sie wollten Schulen machen, damit die Dogon lernen können. Wer in die Schule geht, kann alles wissen, was die Franzosen wissen. Der kann alles tun, was die Weißen tun."
Abinu ist einem Konflikt mit mir ausgewichen. Er hat sich seines Großvaters erinnert, der mutig gekämpft hat, seine Rolle als Protektor aber an die französischen Generäle abgab. Er geht nicht mehr davon ab, daß die Weißen die mächtigen Beschützer sind, die es gut meinen.
Abinu redet mit einem Mann, der vorübergeht und übersetzt: „Der Mann da hat von meinem Sohn gehört. Er erzählt, daß der Sohn in Abidjan sich ein Motorrad angeschafft hat. Aber die Alten in Bongo sind nicht damit einverstanden. Sie meinen, daß mein Sohn heimkommen sollte. Er soll hier seine Braut abholen. Dann kann er mit ihr zusammen wieder dorthin gehen."
Ich: „Warum meinen die Alten das?"
Abinu: „Er sollte das tun. Er sollte Urlaub nehmen, sollte

mit den Kameraden herreisen. Hier soll er heiraten. Dann soll er mit der Frau wieder fortreisen."
Abinu schweigt. Ein alter Mann, der in ausgelassener fröhlicher Stimmung ist, kommt vorbei. Abinu grüßt und meint: „Der hat es eilig, auf den Markt von Sanga zu kommen, um dort trinken zu gehen. Darum ist er so lustig."
Abinu läßt sich von der guten Stimmung anstecken: „Mein Vetter, ein Jäger in Ogol, hat fünf Söhne. Einer ist Jäger wie er, einer hütet die Ziegen, und drei sind in die Elfenbeinküste gegangen. Er muß drei entbehren, ich nur einen. Dem Bruder und mir zusammen bleiben drei Söhne zurück."
Damit scheint auch der Schmerz um den ungetreuen Sohn in der Familie aufgeteilt und überwunden zu sein.

10. Stunde – 27. Februar

Abinu: „Gestern war ein großes Fest in Ogol. Man hat die ganze Nacht gesungen, um den Besuch des Ministers[44] zu feiern."
Ich: „Waren Sie auch dort?"
Abinu: „Nein. Wenn man Frauen und Kinder hat, bleibt man nachts besser daheim. Wenn man auf einem Fest ist, wissen die Leute, wohin man gegangen ist. Viele wollen einem etwas antun. Manche mögen einen nicht. Man hat seine Position; man kann anschreien, wen man will; man hat Kinder. Es gibt Leute im Dorf, die es nicht gerne sehen, daß ich mit Ihnen rede."
Ich: „Warum?"
Abinu: „Schon allein darum, weil ich dadurch noch mehr weiß als die anderen. Sie kommen,

wenn man nicht da ist, und tun etwas unter die Schwelle, oder sie nehmen etwas mit aus dem Haus, machen einen Zauber damit und schmuggeln es wieder herein. Dann ist es drin und kann Schaden anrichten. Solche Schurken sind überall. Man kennt sie nicht. Sie sind nicht nur in anderen Dörfern. Gerade im eigenen Dorf sind am meisten. Ein Vater war ein böser Hexer; dann wird auch sein Sohn so einer. Der sieht, du bist klug oder du bist reich. Er macht seine Sachen, und es ist aus mit dir. Der Zauberer hat nichts davon. Er freut sich nur über den Schaden. – Etwas hat er aber doch davon. Er hofft, daß es auf ihn kommt, was du gehabt hast. Nicht das gleiche Geld, nicht die gleichen Kinder, die du hast und

die ihm abgehen, wird er kriegen. Aber er hat bessere Aussichten. Es wird mehr für ihn übrig sein.“

Den Bewohnern von Bongo ist es wohl gleichgültig, ob Abinu mit mir spricht. Sicher wäre es dem Dorf nicht recht, wenn er „schlechte Worte machen“, schlecht über das Dorf reden würde. Das traut man dem Familienältesten aber gar nicht zu. Ich selber bin im Dorf viel beliebter geworden; das merke ich, als ich heute durch Bongo gehe, um Dogolu zu suchen. Die Alten sind sehr freundlich, nur noch die ganz kleinen Kinder laufen weg. Sobald er mir selbständiger entgegentritt, muß Abinu seine feindseligen Gefühle, darunter auch seinen Neid, abwehren. Anstatt zu empfinden, „ich bin böse auf den Weißen“, oder projektiv: „der Weiße ist böse auf mich“ sagt Abinu: „Ich habe Neider im eigenen Dorf, die mir einen bösen Zauber antun, wenn ich nach Ogol gehe, wo der Weiße ist.“ Ohne daß es zu einer Auseinandersetzung mit mir kommt, entwickelt er Angst, die er projektiv abwehrt.

Eine Gruppe von etwa fünfundzwanzig Jünglingen und einigen Mädchen ist aus „meinem“ Dorf, Ogollei, nach Bongo gekommen, um die Zwiebeln zu stampfen, die einem alten, fröhlichen Mann gehören, dessen Tochter nach Ogollei geheiratet hat. Abinu scherzt und redet mit den Leuten, hört ganz auf, mir zu übersetzen, wovon er redet, und beachtet mich gar nicht mehr. Hingegen läßt er mir von einem der arbeitenden Mädchen Zwiebeln als Geschenk bringen. Er kümmert sich erst wieder um mich, als die Leute aus Bongo sich an mich wenden. Er soll mir übersetzen, daß es Leute aus Ogollei sind, aus „meinem“ Dorf, die hier so fleißig für Bongo arbeiten, und die dann mit der Familie des Alten essen und trinken werden.

Abinu: „Früher war es in Bongo auch so wie in Ogol. Die jungen Leute waren so fleißig wie diese da. Nachdem bei uns die meisten Alten gestorben sind, sind die Jungen in Bongo viel weniger eifrig bei der Arbeit. Wenn die Mädchen aus den umliegenden Dörfern sehen würden, daß unsere Leute ebenso arbeiten, würden sie gerne kommen und herheiraten. Mädchen schlafen gerne mit Burschen, die so kräftig zusammen arbeiten.“

Bongo und Ogollei sind wieder zusammengebracht; das Dorf hat die Beziehung Abinus zu mir wieder einmal hergestellt. Ich bin ihm vertraut wie ein Dorfbewohner. Seine Angst ist

276

überwunden; die Projektion der Angst in die eigenen Dorfgenossen, sein Versuch, die Angst, die er vor mir empfand, abzuwehren, ist unnötig geworden. Der Zauber erhält einen anderen Sinn: „Die Hexer sind Männer oder Frauen. Meist sind es junge, hübsche Frauen, die keine Kinder haben. Die wollen, daß andere auch keine Kinder haben." Ganz nüchtern erklärt er verschiedene Fälle von Zauberei, die ihm passiert sind[45]. Frauen, die einem die Kinder neiden, und Rivalen, die einem die Frauen neiden, erregen Angst.

Abinu: „Wenn so ein Zauberer kommt, um was zu machen, dann wird der Hund bellen. Die Frau, die allein im Haus ist, wird sagen: ‚Wer da?'. Dann wird der Hexer fliehen. Wenn er nicht flieht, wird die Frau schreien. Ihre Mutter wird kommen, ein Nachbar wird kommen und den Übeltäter vertreiben."

Abinu unterbricht sich und fragt plötzlich: „Wo ist der andere weiße Doktor?"

Ich gebe ihm die gewohnte Antwort: „Dr. Morgenthaler ist in Kombo Digili und plaudert mit einem Dogon."

Abinu weiß das, aber er ist diesmal nicht einverstanden. Er meint: „Nein, der Doktor geht spazieren."

Das heißt wohl, Dr. Morgenthaler ist bei meiner Frau, die ja auch „spazieren geht". Die Angst vor Verrat der Frau, die Abinu hat, wird auch bei mir vorausgesetzt. Das ist sicher ein identifikatorisches Bedürfnis. Er phantasiert, daß ich mich durch den Neid meines Freundes bedroht fühlen muß, wie er sich von den neidischen Hexern bedroht gefühlt hat. Dadurch wird Morgenthaler zum Vater, meine Frau zur Mutter, und ich werde zum großen Bruder. Die Erzählung bekommt eine persönlichere Note. Er erzählt noch lange, wie er es anstellt, daß seine Frauen ihm treu bleiben.

Die Angst, daß ein Fremder oder eine Frau ihm etwas wegnehmen könnten, die er jetzt gleichsam mit mir teilt, war in den früheren Stunden an mich herangetragen worden. Der „böse" Fremde wurde bald empfunden wie ein nächtlicher Räuber und bald wie die Frauen, die einem etwas entziehen sich selbst oder die Kinder. Woher seine Beunruhigung innerlich stammt, ist noch nicht klar. Es handelt sich um das Gefühl der Entbehrung und um die Angst, beraubt zu werden.

Der Rivalität mit anderen Männern, denen er von gleich zu

277

gleich gegenübertreten müßte, weicht er aus. Er scheint seinen eigenen Neid projektiv

abzuwehren. Dabei bleibt es aber nicht: Zumeist identifiziert er sich mit den stärkeren Rivalen und vermeidet dadurch einen Konflikt.

Überhaupt scheint mein Partner über gute Möglichkeiten zu verfügen, seine Ängste und Wünsche zu beherrschen. Die Gefühle, die er auf mich überträgt, werden nach einer Deutung zum Teil bewußt verarbeitet; zum anderen Teil verändert er seine Einstellung zu mir (ich werde zum gebenden Patron, zum Bestandteil des Dorfes, zum großen oder kleinen Bruder), und er bleibt ausgeglichen und ruhig. Die verschiedenen identifikatorischen Formen seiner Beziehungen zu mir werden durch die Intensität und das Ausmaß früh ausgebildeter Wünsche nach Abhängigkeit und Einverleibung bestimmt, die er auf mich überträgt. Bald stehe ich ihm so nahe, und er fühlt sich so sehr eins mit mir, daß er gar nichts mehr zu sagen braucht. Dann rücke ich ihm noch näher, so daß er befürchten muß, in mir aufzugehen. Hat er wieder mehr Distanz, kann er mit mir einig sein und sprechen wie mit einem Bruder. Empfindet er mich noch weiter entfernt oder fremder, so daß er sich nicht mehr angleichen kann, werde ich zum Objekt von Liebes- und Haßgefühlen, die ihm Angst machen, wenn sie sich auf meine Person sammeln.

In seinen positiven Gefühlen ist er leicht zu enttäuschen, z. B. weil ich nicht ihn sondern Ogobara nach Mopti mitgenommen habe. Dies beruhigt aber gleichzeitig seine Angst vor mir. Auf je mehr Personen sich mein Interesse verteilt, desto selbständiger steht er mir gegenüber.

Während längerer Zeit sollte keine weitere Störung der vorwiegend identifikatorischen Übertragungen auftreten. Dabei wurde ich mehr und mehr in die Welt Abinus einverleibt. Dies wurde durch verschiedene Zwischenfälle erleichtert. Endlich war es nicht mehr gut möglich, zu sehen, welche Gefühle er mir entgegenbrachte. Erst in der siebzehnten Stunde stand Abinu mir wieder so selbständig gegenüber, daß er seine geheimen Wünsche und Befürchtungen direkt aussprechen konnte. Daß nicht nur positive Gefühle, sondern gerade Ängste vor dem Analytiker dazu führen, sich ihm ganz gleichzustellen und ihn gar zu inkorporieren, um ihn unschädlich zu machen, ist nicht ungewöhnlich.

278

11., 12. und 13. Stunde – 28., 29. Februar und 2. März

Die familiären Probleme, von denen Abinu jetzt berichtet, hat er alle als Mann, als Vater und Bruder gelöst. Drohende Scheidungen sind vermieden worden, für irgendeinen „Enkel“ muß er noch eine Braut (Ya biru) suchen. Ein älterer Bruder hatte im Jahre 1946 Geld von der eingesammelten Steuer des Dorfes entwendet, die Abinu in jenen Jahren verwaltete. Zwar gab der Bruder das Geld zurück; Abinu hat aber von da an auf diese öffentliche Funktion, an der ihm viel gelegen war, verzichtet, da sie zu Streit in der Familie geführt hatte.

Nicht nur in die Familie, auch in die Altersklasse seiner Kameraden fühlt sich Abinu eingeordnet.

Die Beschnittenen ziehen mit ihren Klappern singend an uns vorüber; ein Knabe der nächstälteren Tumo folgt ihnen.

Abinu (freudig): „Heute ist der vierzehnte Tag, den sie in der Höhle sind. Man hat ihnen heute Kleider gegeben. Sie kommen mit ihren Klappern durch das Tal herunter. Sie gehen zum Wasser. Sie gehen zum ersten Male aus. Sie bleiben noch vierzehn Tage in der Höhle. Die kleinen Kinder, die Frauen und Mädchen laufen weg, wenn sie sie sehen. Das ist, weil die Buben Steine nach ihnen werfen ...“

(In Wirklichkeit lassen sich weder zwei Frauen, die in der Nähe arbeiten, noch die Kinder im Tunneleingang im geringsten stören, und die Initiierten werfen auch keine Steine.)

Abinu: „Ich bin 1922 beschnitten worden. Ja, ich hatte es nicht sehr gerne. Ich war es nicht gewöhnt. Wir haben uns erst gewaschen. Manche Dörfer machen es mit dem Rasiermesser. Hier macht man es aber mit einer Axt, die gut geschliffen ist.“

Ich: „Man wird ein Mann, wenn man beschnitten ist.“

Abinu: „Ja, jetzt können die Beschnittenen dort hineingehen, wo die Frauen und die Nichtbeschnittenen nicht hineintreten dürfen.“

Ich: „Sie dürfen wohl auch mit Mädchen schlafen?“

Abinu: „Ja. Früher tun sie das auch, aber nur zum Vergnügen. Vor der Beschneidung wissen sie nicht, wie sie es machen sollen; sie schlafen eben nur mit den Mädchen ihres Alters.“

Man muß die Beschneidung akzeptieren, um in die Gesell-

schaft der Männer als Gleichstehender eingeordnet zu werden. Das furchterregende Zeremoniell wird, wenigstens in der Erinnerung, sehr positiv bewertet. Die neue Situation bringt neben äußeren Vorteilen den inneren Gewinn, Ängste vor weiterer Verletzung und vor Vereinsamung zu beruhigen.

Auch der Übertritt zum Islam war für Abinu ein Akt identifikatorischer Angleichung; der Wunsch, sich der Umgebung anzupassen, ist dabei wirksam gewesen.

Abinu: „Ich war im Hause meines Patrons, des Herrn M. Die Damen haben keine Schnäpse getrunken. Der Patron auch nicht. Der trank meist Sirup. Zu dieser Zeit war ich Muselmane. Ich habe nicht getrunken. Damals hatten sich alle über mich lustig gemacht. Die Kameraden machten Witze und sagten zu mir ‚Schweine-Fresser’. Ich habe Schweinefleisch und Alkohol bleibenlassen. Ich machte den Salaam. Hier habe ich das nicht mehr gemacht. Dort, wo sich alle über mich lustig gemacht haben, wurde ich auch Muselmane. Hier bin ich gleich wieder Heide geworden, weil die Leute im Dorf es nicht gerne haben, daß man Muselmane ist. Hier gibt es nur einen, und das ist bloß ein Schuster in Dyamini, der Salaam macht.“

Ich: „Wußte man im Dorf, daß Sie Muselmane geworden waren?“
Abinu: „Das stört im Dorf nicht, wenn man es nicht hier macht. Alle aus dem Dorf, die in der Elfenbeinküste sind, und die in der Goldküste sind, machen es. Für sie ist der Marabu wie der Priester, der Salaam, den sie machen, wie der Binu-Kult[46]. Dort gibt es keinen Altar, keinen Binupriester, dort kann man sowieso nicht Heide sein. Hier aber will man nicht, daß die Frau während der Regel im Dorf bleibt, wie es bei den Muselmanen Brauch ist.“
Am deutlichsten ist die identifikatorische Anpassung da, wo sich Abinu direkt an mich wendet. Nur sanfte Zweifel stören ihn, bei dem Gedanken, daß der Jäger Ampigu, den ich seit einiger Zeit behandle, doch sterben wird, was jedermann weiß, und ich ihm bestätigen muß. Die weiße Medizin ist jedenfalls besser als die der Dogon. Über die Touristen meint er: „Wir wissen nicht, was sie im Herzen tragen; aber gut sind sie jedenfalls. Sie bringen Geld ins Land. Sie machen Photographien und Filme und zeigen sie überall herum, und es kommen andere her, denen das gefällt, und geben Geld aus.“

280

Dogolu und der Sohn des Chefs sind willkommene Themen für ihn, um unsere „gemeinsamen Ansichten“ über den Wert der Schulbildung darzulegen. Er lobt die französische Küche, zählt alle Dogon auf, die europäisch kochen können, zählt sich zu diesen und lädt mich sogar zum Mittagessen ein. Ich nehme die Einladung in einer Form an, die bei den durch Tabus eingeschränkten Besuchen der Schwiegereltern üblich ist. Nach der Stunde komme ich in sein Haus und koste einige Bissen Hirsebrei und Brotfruchtblattsauce. Abinu fordert mich auf, am übernächsten Abend an dem Fest für die verstorbenen Frauen von Bongo teilzunehmen.
Eine Ablehnung würde Abinu beleidigt haben. Das hätte unsere Gespräche beeinträchtigt. Mit dem Besuch erfülle ich anderseits Wünsche Abinus, mit mir „oral“ in Beziehung zu treten, anstatt zu reden, und auch damit wird die Fortsetzung der Analyse erschwert.

In der dreizehnten Stunde frage ich Abinu, ob er einen älteren Mann aus Bongo kenne, der gut französisch sprechen soll; ich möchte gerne mit ihm reden. Abinu weiß sofort, von wem die Rede ist. Es handelt sich um Diamagundo, seinem „Onkel“ aus der väterlichen Familie, einen entfernten Verwandten. „Diamagundo“, so schließt er, „ist der Bruder meines Vaters. Er ist außerdem fünf Jahre älter als ich. Er hatte die Schule gerade verlassen, als ich hinkam. Ich habe es nicht gewagt, ihm zu sagen, daß Sie Leute suchen, um mit ihnen zu plaudern.“
Da ich selber erwähne, daß der Onkel mich interessiert, schickt Abinu sofort einen jungen Mann, um ihn zu holen. Diamagundo erscheint, vereinbart eine Stunde mit mir und geht fort, ohne daß Abinu sich weiter beteiligt. Meine Initiative hat die Gesetze der Altersklasse, die für Abinu

absolute Gültigkeit haben, durchbrochen. Von sich aus hätte Abinu den Onkel, mit dem er übrigens gut befreundet ist, niemals fragen können.
Abinu wiederholt die Einladung zum Totenfest, das heute abend stattfinden soll. Ich nehme an. Ich habe die Absicht, hinzugehen und einen Schluck Bier zu trinken, gerade genug, um meine Zugehörigkeit zu Bongo zu betonen ohne aber meine völlige Einordnung zu ermöglichen. Das Bedürfnis, den Fremden zu inkorporieren, hatte sich als wirksamer

affektiver Antrieb der analytischen Stunden erwiesen, und so sollte es bleiben.
Die Vereinbarung mit Diamagundo hat doch so etwas wie Eifersucht ausgelöst, denn Abinu schimpft wieder ein wenig auf Ana, bei dem ich wohne. Da geht der Onkel in der Ferne vorbei. Abinu versichert plötzlich ganz fröhlich, daß ich mit Diamagundo wunderbar werde plaudern können. Ihn selber soll ich heute mit dem Auto nach Ogol mitnehmen. Er ruft den Chef von Bongo, und beide wiederholen sozusagen offiziell die Einladung zum Fest, die er mir selbst schon zweimal mitgeteilt hat. Der Chef von Bongo ist etwas verlegen und weiß nicht, was er sagen soll. Er ist Abinus Freund und auch etwas jünger als dieser. Darum muß er sich fügen und bittet schließlich ebenfalls, im Auto mitgenommen zu werden.
Die Last der Auseinandersetzung im Gespräch wird auf Diamagundo abgewälzt. Abinu ist nicht nur eifersüchtig auf diejenigen, mit denen ich rede, es belastet ihn auch, als Einzelner mit mir zu reden. Es rettet sich halb in eine unterwürfige Abhängigkeit, halb in eine identifikatorische „brüderliche“ Übertragung, indem er für sich und seine Kameraden etwas von mir verlangt. Nach dem Inhalt seiner Rede kann man erraten: Andere Menschen, wie Ana, sind modern, rücksichtslos. Sie können von Mann zu Mann reden. Aber das ist nicht gut. Früher wurde man zur Schule gezwungen, und man wurde auch etwas. Heute haben wir die Freiheit, zur Schule zu gehen oder nicht, aber uns ist es nicht wohl dabei. Die unangenehme Freiheit könnte durch den angenehmen Zwang abgelöst werden. Die unangenehme Eifersucht in der Übertragung kann durch eine neue identifikatorische Einordnung vermieden werden.
Abinu betont noch, wie gut er mit Diamagundo steht, denn: „Mein Vater war älter als sein Vater, jener aber gehörte einer früheren Generation an und war älter als ich, so waren wir doch wieder Kollegen.“
Eine Karawane zieht vorbei. Die Esel schleppen Säcke mit Hirse. Die Leute tragen lange Schwertmesser. Abinu scheint genau zu wissen, wo sie gewesen sind: „Hinunter in die Ebene sind sie einzeln gegangen. Jeder hatte viel Geld in der Tasche. Sie haben die Messer mitgenommen, um sich zu verteidigen. Wenn sie zusammen heraufkommen, allerdings,

282

ist das Schwert nicht mehr nötig. Dann sind viele zusammen. Niemand wird sie überfallen. Die Leute in der Ebene von Gondo sind jetzt beruhigt und würden ihnen nichts Böses tun; denn sie haben viel Geld für ihre Hirse bekommen."

Der Brand in Bongo – 2. März

Um Kosten und Arbeitszeit zu sparen, feiert man jetzt ein gemeinsames Totenfest für vier Frauen, die seit der Regenzeit in Bongo gestorben sind. Abinu spricht meist von drei Frauen; die vierte war ja nur ein Kind. Man hat sie „gerade noch hinzugefügt", sie zählt nicht, denn für sie wird man nicht viel Auslagen machen.

Die Familien haben Bier bereitet. Im Dorf herrscht keinerlei Trauer. Alle freuen sich, obwohl es kein sehr bedeutendes Fest sein wird. Die jungen Leute freuen sich besonders auf den Tanz. Der Beginn, das weiß man sogar in Ogol, ist auf acht Uhr abends festgesetzt.

Als wir (meine Frau und Herr G. kommen mit) um halb zehn Uhr an das Dorf heranfahren, hören wir keine Trommeln. Den Leuten nachgehend, die durch die Straßen eilen, finden wir uns im nördlichen Viertel des Dorfes plötzlich in einer dichten Menge. Vor einem Haus sieht man im Dunkel die Umrisse nackter Frauengestalten, die auf dem Boden kauern. Es ist sonderbar still. Man führt uns weg, bis auf einen Platz. Ein ehrwürdiger Alter begleitet uns; er grinst dabei eigentümlich.

Auf dem Platz treffen wir Abinu, der ruhig mit einigen älteren Männern auf den Steinen sitzt und plaudert. Als er uns sieht, wird er etwas verlegen. Er teilt uns mit, daß heute doch kein Fest stattfinden kann, und fügt wie beiläufig hinzu, daß es einen Brand gegeben hat. Drei Frauen und ein Kind hätten schwere Verbrennungen erlitten. Die glühende Baumwolle aus den Gewehren der Gäste, die zum Fest gekommen waren, um durch Schießen ihre Trauer zu bezeugen, sei auf große Bündel von Hirsestroh gefallen, die auf dem flachen Dach eines Hauses lagen, und habe das Stroh in Brand gesteckt. Mit Stangen stieß man das Stroh von der Straße her in den Hof. Dort aber hatten sich unglücklicherweise jene Frauen, Festgäste aus Yenima, zum Schlafen hingelegt. Als man sie unter den Haufen brennenden Strohs hervorzog, war ein zehnjäh-

283

riger Knabe tot. Die anderen, die wir im Dunkel hatten kauern sehen, seien schwer verbrannt.

Ich biete unsere Hilfe an und schlage vor, nach Ogol zu fahren, um Medikamente zu holen. Darauf erwacht Abinus eigene Initiative. „Wir haben ja nichts. Man hat sie zwar mit Petrol eingerieben, aber sonst können wir nichts tun. Es wäre gut, wenn man etwas tun würde." (Das Petrol soll wohl deshalb wirken, weil es von den Weißen kommt.) „Sonst, wenn man das nicht

hat, schmiert man die Haut mit ‚beurre de karité' (einem Pflanzenfett) ein."
Abinu holt den Chef von Bongo. Dieser entscheidet sofort, daß er mit uns nach Ogol fahren will, um für sein Dorf Hilfe zu holen. Als wir zurückkehren, mit der Behandlung anfangen und Anordnungen geben, folgen mir alle wie selbstverständlich. Es stellt sich heraus, daß die dörfliche Organisation daneben weiterläuft. Sogleich nach dem Unfall hat man zwei junge Leute geschickt, um die Angehörigen der verbrannten Frauen zu verständigen. Nochinder Nacht wird der Transport der Leiche des verbrannten Knaben bewerkstelligt; sie soll nicht zu lange im Dorf bleiben, sondern muß nach Yenima zurück. Auch wird es morgen noch viel anderes zu tun geben. Die eigentliche Behandlung bleibt den Europäern überlassen. Jede der Verletzten wird von einem kräftigen jungen Mann wie ein Kind von der Mutter in den Armen gehalten. Die jungen Männer lösen einander ab, wenn sie müde werden. Sämtliche Handreichungen werden überaus rücksichtsvoll und geradezu zärtlich ausgeführt. Als man die durch den Schock Frierenden zudecken sollte, merken die Dogon nicht selbst, daß die Verbrannten kalt haben. Ich mache sie auf das Zittern der Verletzten aufmerksam. Eine alte Frau versteht als erste, was ich meine, und löst hastig ihr Schultertuch, um es als Decke herzugeben. Viele folgten ihrem Beispiel. Als die verkohlten Leiber immer mehr von Verbänden eingehüllt werden, die matten Klagelaute der Verletzten unter dem Einfluß der Morphium-Injektionen verstummen, und sich ihre Hände nach den belebenden Einspritzungen wärmer anfühlen, geben die Leute durch beifälliges Gemurmel ihre Genugtuung kund. Nachrichten von jeder kleinsten Besserung wandern von Mund zu Mund weiter. An die Bräuche und Riten erinnert nur eine Klagefrau. Sie kauert an einer schmalen Stelle der Straße, an der man vorbei muß, wenn man

von der einen Verletzten zu den anderen gehen will. Die alte Frau schlägt rhythmisch mit den Vorderarmen auf den Boden und stößt einen traurigen Singsang aus. Tränen rinnen über ihr Gesicht. Jeder paßt auf, die Alte im Dunkel nicht umzustoßen. Weiter schenkt ihr niemand Beachtung.
Die Stimmung ist ruhig, sachlich, die tätige Anteilnahme am Ereignis ist groß. Niemand zeigt die geringste Aufregung oder gar Panik. Immer wenn in einem Dorf etwas los ist, wenn ein Fest stattfindet oder ein Fremder ankommt, drängen sich alt und jung so zusammen wie jetzt. Viele Leute stehen herum, Frauen und Kinder legen sich im gleichen Hof, in dem die Verletzten liegen, schlafen. Einige ältere Männer sitzen auf dem nahen Dorfplatz und reden über das Ereignis. Gegen drei Uhr morgens ist für uns nichts mehr zu tun. Die Verletzten schlafen. Wir erklären Abinu, daß es ihnen wohl jetzt besserzugehen scheint, daß die beiden älteren aber noch in dieser Nacht sterben werden, die jüngste wahrscheinlich in einigen Tagen. Abinu übersetzt es dem Chef

und den wenigen Alten, die noch nicht schlafen gegangen sind. Man nimmt die schlimme Voraussage sachlich auf, und etwa fünfzehn Leute geleiten uns über die steilen Wege hinunter auf die Straße. Sie helfen uns sorgsam, damit wir hinunterkommen, ohne einen Sturz zu tun. Guindo, der Krankenpfleger von Sanga, der mir am gleichen Abend von den Schwierigkeiten erzählt hatte, die er anläßlich seiner Brautwerbung durchzumachen hat, wurde von Herrn G. aus dem Bett geholt. Er arbeitet aufopfernd, nachdem er nur wenige großsprecherische Bemerkungen über den Schmutz und die ungenügenden hygienischen Verhältnisse im Dorf Bongo hat fallen lassen. Er ist fleißiger und beinahe gründlicher als wir. Am nächsten Tag ist er wieder der unbesorgt scheinende Geselle, der sich aufspielt und um faktische medizinische Hilfeleistung wenig fragt.

Am nächsten Morgen erscheint in Sanga eine fünfköpfige Delegation aus Yenima. Es sind Angehörige der Verletzten, von denen in der Nacht, wie zu erwarten war, zwei gestorben sind. Sie statten ihren Dank ab, in Reden, die den traditionellen Grußformeln sehr ähnlich sind. Die Leute sind während der Zeremonie würdig, ruhig, und nachher, als ich mit ihnen und Guindo nach Bongo fahre, eher heiter. Sie fragen, ob sie jetzt die Leichen in ihr Dorf heimschaffen dürfen, das heißt,

ob unserer Hilfeleistung Genüge getan ist, und ob nun der sozusagen normale, gewohnte, brauchmäßige Ablauf wieder in sein Recht treten kann.

14. Stunde – 5. März

Für den Tag nach dem Brandunglück war die Stunde schon vorher abgesagt worden. Am nächsten Tag war ich nicht nach Bongo gekommen, da ich nicht gleichzeitig mit den Behörden, die hinfuhren, um eine Untersuchung einzuleiten, dort sein wollte. Als ich zur gewohnten Zeit um elf Uhr im Tunnel erscheine, beginnt die Stunde so wie alle früheren. Hingegen bleiben wir diesmal im Tunnel sitzen und gehen nicht zu unserem Platz. Unbewußt folge ich dabei Abinus Wunsch, den er im Verlauf dieser Stunde in der Form einer Feststellung äußert: „Sie sind schon ganz einer von Bongo. Alle haben gesehen, wie Sie geholfen haben. Jedermann sagt, daß Sie zum Dorf gehören.“ Abinu hatte diese Einstellung zu mir schon in der elften Stunde gefunden. Die Einladung in sein Haus, der Beginn der Analyse Diamagundos und das Brandunglück waren Umstände, die mich zwangen, seinen Erwartungen zu entsprechen und meine distanziertere Haltung aufzugeben, wenn ich nicht durch die Verletzung allgemeingültiger Regeln sein Vertrauen verlieren wollte. Der analytischen Beobachtung war es zuträglicher, wenn es mir gelang, ihm als Einzelperson gegenüberzutreten.

Ich hege aber Befürchtungen, wie mir das Dorf nach dem fürchterlichen Unglück begegnen wird. Das wird mir erst bewußt, als Abinu das Gespräch ganz gelassen beginnt: „Das war gar nicht gut, vorgestern. Man kam nicht zum Essen. Die Frauen hatten nicht gekocht. Sie mußten Tuchstreifen für die Verstorbenen bereitmachen und Brei für die Träger der Toten bereiten. Darum hat man nicht gegessen. Obzwar ich hungrig war, war mein Essen erst zu Mittag fertig. Da man nachts auf war, hätte man gerne schon morgens gegessen."

Im Dorf geht das Leben ruhig seinen gewohnten Gang. Die Totenfeier für die Frauen wird heute in etwas stillerem Rahmen mit gemütlichem Biertrinken und ein wenig Trommeln ohne Tanz, fortgesetzt. Die Untersuchungskommission hat keinerlei Befürchtungen wachgerufen.

Später erzählt Abinu den Hergang des Unfalls nochmals mit allen Einzelheiten, die wir beide ja kennen. Dabei schil-

dert er die Ereignisse zwar genau, gibt meiner Hilfe aber eine überragende Bedeutung, ohne auf die Wahrheit Rücksicht zu nehmen. Die Rolle, die er mir zuteilt, ist nicht als Dank zu verstehen, sondern sozusagen als natürliche Folge davon, daß der fremde „grand frère" sich überhaupt hilfreich verhalten hat. Abinu sagt: „Der Krankenpfleger Guindo wäre von sich aus niemals gekommen. Er kam überhaupt nur, weil Sie ihn holen ließen. Der ist doch ein Lump. Die Verbrannten hat er sehr gut behandelt. Daß sie trotzdem gestorben sind, ist eine Fügung Gottes, Guindo hat soviel gearbeitet, wie alle anderen Dogon zusammen. Der Doktor in Bandiagara kommt nie, wenn man ihn braucht. Guindo hat so gut gearbeitet, weil Sie ihm gesagt haben, was er machen muß. Sie und Madame haben Injektionen gegeben. Das ist das Wichtigste gewesen!" (Abinu übersieht, daß Guindo ebenfalls Injektionen gab.)

Vom Tod und vom Essen redet Abinu; aber nicht nur mit mir. Er wendet sich an seine Freunde und scheint meine Anwesenheit fast zu vergessen. Schließlich sagt er zu mir: „Jetzt ist die Sonne zu heiß. Man ruht hier aus. Im Tunnel ist es schön kühl. Die Leute sagen, daß man noch ein Huhn schlachten wird. Das ist für den Gatten der Verstorbenen (deren Totenfeier unterbrochen wurde). Das muß man schon noch machen. Dann werden alle ein wenig von dem Huhn essen. Die Leute haben über Professor Griaule gesprochen. Griaule wollte immer alles wissen. Er wollte wissen, warum der Binu ein Huhn schlachtet, und wer die Leber essen wird, und wer das Herz, und wer die anderen Organe."

Ich: „Die Leber wird nur der Binupriester essen und der Gatte der Verstorbenen. Das Huhn werden die Brüder des Witwers essen und die Söhne, sogar die ganz kleinen."

Abinu: „Sie wissen das schon, was Griaule wissen wollte. Es ist etwas anderes, was Sie wissen wollen."

Später, nach einer Pause, sage ich: „Sie reden mit den Kameraden, weil das leichter ist, als mit mir allein zu reden, und weil ich zum Dorf gehöre, und auch ein Kamerad vom Dorf geworden bin."
Abinu: „Gestern in der Nacht haben wir ein wenig für die Verstorbenen gesungen. Wir haben nämlich Geld für Bier bekommen. So haben wir singen können, bis das ausgetrunken war."

287

Dann wendet er sich wieder ab, und ich wiederhole: „Es ist leichter, mit den Kameraden zu reden. Sobald Sie mit mir reden, müssen Sie immer denken: Ich rede mit dem Doktor ganz allein, und die anderen können uns nicht verstehen."
Abinu: „Ja, so ist es. Sie haben gesagt, Sie werden niemand erzählen, was wir zusammen reden. Nur Sie und ich werden wissen, was wir geredet haben. Die Leute aber haben gesagt, wie wir uns zusammen Mühe gegeben haben, für die Frauen, die verbrannt sind. Eine ist gestorben, gleich nachdem Sie weggegangen sind. Die Leute finden, Sie haben sehr gut gearbeitet, Sie haben sehr viel für die Verletzten getan."
Da wir jetzt zusammengehören, soll jedermann wissen, was wir reden. Die Deutung hat soweit gewirkt daß ich weniger als „Patron", sondern mehr als „Bruder" eingeordnet bin. Abinu ist zufrieden und entspannt, aber die Analyse droht zu versiegen. Man lacht herzlich über die Träger, welche die eine der Verstorbenen, die sehr beleibt war, bis Yenima tragen müssen, und man lacht auch über einen Dogon, der aus der Elfenbeinküste heim kam, und nun ganz ratlos und entwurzelt ist, und nicht weiß, wo er bleiben soll, hier oder dort. Die Situation jenes Mannes ist so absurd, daß es Abinu erspart bleibt, Mitleid mit ihm zu haben. Ebenso verhält es sich mit der Leiche. Die Frau aus Yenima hätte doch wirklich im Dorf sterben sollen, in dem sie gelebt hat, und wo sie begraben und gefeiert werden muß, und nicht woanders, so daß man sie vor dem Begräbnis noch in ihr Haus schleppen muß, worüber alle Angehörigen erbost sind.

15. Stunde – 6. März

Abinu meint, wir sollten doch wieder auf den entfernteren Platz gehen, es sei zuviel Lärm im Tunnel.
Der Chef von Bongo kommt wie schon gestern „grüßen", das heißt seinen offiziellen Dank abstatten. Abinu ist sehr zufrieden, daß die beginnende Sitzung durch einen öffentlichen Akt unterbrochen wird, und übersetzt eifrig, indem er der Ansprache selber noch einiges hinzufügt. Er spricht über Diamagundo, dann über eine „Madame", die ihn früher einmal medizinisch behandelt hat, und schließlich erzählt er lange von jener Krankheit: „Meine erste Frau hat mich gepflegt. Erst als die Krankheit zu Ende war, ist sie

288

wieder in den Busch gegangen. Nein; ich kann meine Frau natürlich nicht pflegen. Ich gehe ihr Medikamente holen. Ich muß einen Teil ihrer Arbeit machen, wenn sie krank ist. Aber es ist doch ganz unmöglich, daß ich sie pflege. Nein, auch wenn es keine schwere Krankheit ist. Die Frau wird von den Frauen gepflegt. Der Mann wird von der Frau gepflegt. Ist er aber schwer krank, von seinen Brüdern, wie der Jäger Ampigu."

Ganz begeistert und ausführlich schildert er, wie sie zum erstenmal ein Feld zusammen rodeten, als er von der Goldküste heimkam, und seine erste Frau zu ihm zurückgekehrt war.

Abinu: „Ja, ich helfe ihr ein wenig bei ihrer Arbeit, weil sie mir auch ein wenig hilft bei den Sachen, die ich allein mache. Beim Bau des Hauses bringt die Frau mit den Mädchen das Wasser, um den Lehm aufzuweichen. Aber meine Frau hat auch die getrockneten Ziegel auf die Terrasse hinaufgetragen!"

Auf das hin bricht Abinu die Stunde ab und sagt, daß er jetzt essen gehen muß. Es hat ihn niemand gerufen. Wir würden sagen: Abinu spricht sehr persönlich von der Beziehung zu seiner Frau, und die Rührung hat ihn übermannt. Anstatt Rührung erlebt er das Bedürfnis, die von der Frau bereitete Mahlzeit zu genießen.

Nun, da Abinu mit mir wieder allein ist, schützt ihn meine Einordnung in die Reihe der Brüder nicht mehr. Ein Unbehagen tritt auf. Ich habe die verunfallten Frauen gepflegt. Abinu ist selbst einmal von einer weißen Frau gepflegt worden. Er überträgt beide Erfahrungen auf mich. Es wäre nur möglich, sich von mir pflegen zu lassen, wenn er todkrank wäre; dann bliebe ich ein „älterer Bruder". Auch wenn er in mir eine pflegende Frau sieht, muß er selber krank sein. Dann hätte er mich zur Frau gemacht. Solche Übertragungsphantasien beunruhigen ihn. Er flieht zu seiner eigenen Frau.

16. Stunde – 8. März

Das Gespräch mit mir allein scheint meinen Partner immer mehr zu beunruhigen. Mit langen Pausen redet er davon, was seine Frau für ihn und die Familie kocht. Mit diesem unverfänglichen Thema hatte er die letzte Stunde abgebro-

289

chen. Es ist, als ob er es nicht wagen würde, von etwas anderem zu reden, seitdem ich mich wieder als Fremder aus dem Dorf, in das er mich eingeordnet hatte, herauszulösen beginne.

Die Schmiede, so sagt er unvermittelt, dürfen nicht mit den Frauen der Dogon schlafen. Sie tun es dennoch, und sie machen sogar heimliche Andeutungen, daß sie sich nicht an das Tabu halten. Ein

Schmied kann sogar mit seiner eigenen Schwester schlafen. Aber der Schmied von Bongo ist ein netter Mensch und sehr gescheit. Abinu geht oft mit ihm plaudern. Auch mir scheint Abinu hinter der Fassade des freundlichen Gesprächs Unheimliches zuzutrauen. In seiner Phantasie bin ich zum unheimlichen Schmied geworden, der den Dogon die Frau raubt, der sich an kein Tabu hält. Wenn ich mit ihm rede, wird er zur Frau gemacht, seiner Männlichkeit beraubt, vergewaltigt. Rasch muß er sich versichern, daß er noch der Mann ist, daß seine Frau für ihn kocht. Als ich ihn darauf aufmerksam mache, daß er ganz allgemein und unpersönlich rede, zählt er wiederum die Gerichte auf, die seine Frau bereitet.

Da kommt ein europäisch gekleideter Dogon auf uns zu. Abinu begrüßt ihn freudig. „Das ist einer aus unserem Dorf. Nein, das ist kein Fremder. Er ist von Bongo. Er ist seit zehn Jahren bei der Bahn. Er lebt in Bamako. Er ist Mechaniker bei der Bahn. Er hat Urlaub und ist gekommen, um seine Eltern und Verwandten zu besuchen.“ Mit dem Besucher entspinnt sich eine Diskussion darüber, wo die Leute mehr Geld haben, in Bamako oder in Bongo. Jener spottet, wie es üblich ist, und sagt: „In Bamako haben die Leute schöne Kleider an. Aber hier haben sie viel Geld im Speicher, besonders wenn sie schäbige Kleider anhaben.“

Abinu, der heute besonders ärmlich angezogen ist, regt sich ganz ungewöhnlich auf: „Nein! Dort geht es den Leuten besser! In Bongo ist zu wenig Wasser. Man kann nichts ernten, man kann kein Geld kriegen. Hier ist niemand, der was hat!“

Beide diskutieren in französischer Sprache hin und her, ob Sanga reicher ist, oder die Leute in Bamako. Abinu will nicht nachgeben und kommt schließlich auf den Ausweg: „Ja, die Frauen haben Geld in Sanga. Die sind reich. Die Frauen speichern das Geld auf. Die Männer pflanzen Hirse. Die

Frauen kaufen die Hirse. Sie machen Bier: Sie bringen es auf den Markt. Die Männer kaufen das Bier. Sie müssen für das Bier mehr zahlen, als sie für die Hirse eingenommen haben. So wandert das Geld von den Männern zu den Frauen. Die Männer haben nichts. Das würde man ja sehen. Die Männer würden Vieh kaufen und würden eine Herde haben. Wo sind denn die Kühe? Alles Geld ist in den Speichern der Frauen!“

Die unheimliche Vorstellung, daß man beraubt werden kann, regt Abinu mehr auf als irgend etwas, was bisher gesagt worden ist. Er schweigt plötzlich und steht auf, um die Stunde abzuschließen. Der Gast bleibt bei seiner Behauptung, daß es in Bongo viel verborgenes Geld gibt.

17. Stunde – 9. März

Abinu kommt eine Stunde zu spät und richtet es zuerst so ein, daß ich ein kleines Mädchen ärztlich untersuchen muß, das einer seiner „Brüder" bringt. Dann wendet er sich mir zu. Er lächelt unsicher und vermeidet es, mir ins Gesicht zu sehen: „Zwei böse Europäer waren da. Es waren Touristen. Sie wollten nicht, daß man mit ihnen spricht. Wir waren ihnen gleichgültig ...
Gestern waren die Gendarmen in Yenima. Wahrscheinlich wollten sie was zum Fressen forttragen. Das ist der Grund, warum sie in die Dörfer gehen ...
Vielleicht glauben die Leute von Yenima jetzt doch, daß wir hier in Bongo den Unfall absichtlich verursacht haben. Die Frauen sind tot. Es ist doch ihre eigene Schuld! Wenn man zu einem Fest kommt, geht man nicht schlafen, bevor das Fest angefangen hat. Man will uns die Schuld geben ..."
Ich: „Heute ist es Ihnen unangenehm, mit mir zu reden. Das ist der Grund, warum Sie die Stunde vergessen haben, und warum Sie das letzte Mal nur mehr mit dem Mann aus Bamako geredet haben."
Abinu: „Nein, ich bin sehr zufrieden, daß Sie herkommen. Wenn Sie nicht zu mir kommen würden, wären Sie auch nicht zum Fest nach Bongo eingeladen worden, und Sie hätten dem Dorf beim Brand nicht helfen können."
Ich: „Für das Dorf ist es schon recht, daß ich komme. Da sind Sie auch einverstanden. Aber es ist schwer für Sie, allein mit mir zu reden."
Abinu: „Ja, so ist es. Es ist schwer, mit Ihnen zu reden.

291

Zwei Tage habe ich nicht Zeit gehabt, den Tabak zu begießen. Man kann bei dieser Hitze den Tabak nicht so lange ohne Wasser lassen."
Ich: „Das haben Sie schon gestern gewußt. Sie hätten heute früher gehen können, um den Tabak zu begießen."
Abinu: „Gestern abend war ich ein wenig krank im Bauch und konnte darum den Tabak nicht gießen. Ich hatte Bier getrunken, das schon ganz klar war, und solches, das noch trüb war, mit Flocken darin. Davon war ich etwas krank. Ist übrigens Diamagundo schon fort? Was hat der Fremde gestern alles gesagt?"
(Ich habe ausschließlich in Abinus Gegenwart mit dem Fremden gesprochen.)
Ich: „Es war Ihnen unangenehm. Er hat gesagt, daß es viel Geld gibt hier in Sanga."
Abinu (heftig und mit erhobener Stimme): „Ja, ich habe es gesagt, weil er dort bleibt, in seinem Bamako. Ich habe nicht viel Geld. Ich bin allein hier. Dort in der Elfenbeinküste kriegt man alles, was man will. Aber die verfressen alles selber. Ich bin Gemeinderat. Ich muß reden. Ich muß rechnen, und man sagt, daß es nicht stimmt. Niemand hilft mir. Es ist eine Schande! Er ist doch

nicht blöd, der dort! Er hat dem Vater geholfen. Sein Vater hat eine Herde. Schön! Aber wenn er mehr Geld geschickt hätte, dann hätte der Vater eine größere Herde. Und der Junge könnte zurückkehren; und sie wären zusammen! Voilà.“
Abinu ist sehr erregt und atmet tief. Man weiß nicht mehr recht, ob er vom Besucher aus Bamako redet, oder vom eigenen Sohn, der nach der Elfenbeinküste ausgewandert ist.

Solange ich – vor und nach dem Brand – in die Dorfgemeinschaft eingegliedert war, konnte Abinu einer Auseinandersetzung mit mir ausweichen. Ich war ihm wie einer aus seiner Familie, wie ein Bruder, ein Sohn und ein Beschützer erschienen.
Ich selbst hatte nach dem Brandunglück erwartet, daß Abinu und vielleicht das ganze Dorf das schreckliche Unheil mir, dem unheimlichen Eindringling, zuschreiben würden. Ich war aufs angenehmste überrascht, daß man mir im Gegenteil nicht mit mehr Angst oder Mißtrauen begegnete, sondern mit vermehrter Offenheit und Vertraulichkeit. Es ist

schwer abzuschätzen, ob Abinu nach dem Brand nicht doch noch mehr Angst vor mir hatte, ob er in mir nicht einen noch „böseren“ Fremden sah als vorher. Wenn dies der Fall war, traten diese zusätzlichen Projektionen jedoch nicht an der Oberfläche in Erscheinung. Die Würdigung und Überschätzung der von uns geleisteten Hilfe, die Versuche, mich in das Dorf einzuordnen, und die anderen Formen der Identifikation, die schon vom Anfang der Gespräche an seine Beziehung zu mir färbten, genügten jedenfalls, um die vielleicht noch verstärkten Ängste abzuwehren.
Erst als ich mich wieder zurückzog, ihm wieder als Fremder gegenüberstand, kam es zu Spannungen. Die Wünsche und Ängste, die jetzt hervortraten, waren schon vor dem Brand auf mich übertragen worden. Der Besucher aus Bamako erregte sie noch mehr. Das war ein Fremder und dabei ein Dogonsohn, der heimgekehrt ist, und der wieder fortgehen wird, der drohend daran erinnert, daß man Abinu berauben könnte. Noch einmal konnte er die steigende Erregung beherrschen: Es sind die Frauen, die einen berauben!
In der siebzehnten Stunde bringt Abinu mir derart negative Gefühle entgegen, daß er eine Auseinandersetzung vermeiden muß. Als ich ihm deute, daß es ihm darum unangenehm ist, mit mir allein zu reden, setzt er mich dem Besucher gleich, und dann bricht die ganze schmerzliche Erfahrung hervor. Zuerst sieht er in mir den unheimlichen Schmied, der vergewaltigt und zur Frau macht, oder der die Frau raubt. Ich erscheine ihm wie die Fremden, die einem etwas wegnehmen, wie die Frauen, die auch „Fremde“ sind, vor denen man ewig Angst hat, daß sie einen berauben, daß sie fortgehen. Alle diese Befürchtungen, die unerfüllten Wünsche und der unterdrückte Zorn, die er auf mich übertragen hatte, gelten jetzt *einer* Person: seinem ältesten Sohn, der nicht

zurückkehrt. Das Auftauchen des Besuchers hatte die inneren Konflikte gleichsam aktiviert. Während des Gefühlsausbruchs wird es Abinu bewußt, daß kein anderer als sein Sohn Ursache der Leiden ist, die nun einer Verarbeitung zugänglich werden.

Der Abwesende bedeutet für Abinu mehr als ein ungehorsamer Sohn, der den Zorn des Vaters erregt, weil er nicht heimkehrt. Der Sohn erinnert ihn daran, daß er selber nicht zu seinem sterbenden Vater heimgekehrt ist, sondern sich

vom „gütigen“ Patron zurückhalten ließ. Diese Schuld wurde durch die Gründung der eigenen Familie wohl zum Teil abgetragen. Aber der Sohn ist für Abinu auch der Versorger selbst, von dem man abhängig ist, und der doch weggeht, der nie genug gibt, der sich einem entzieht, einem das raubt, worauf man Anspruch hat. Er lebt in der Fremde wie die Fremden, die einen berauben. Er ist wie die Frauen, die fortgehen, oder die keine Kinder geben. Er ist wie die Mutter, die zu einem anderen Mann geht und den kleinen Sohn allein läßt. Er ist wie die Mutter, die bis zum Ende der Stillzeit alles gewährt haben mag, und das Kind dann seinen Kameraden überläßt. Abinu ist mit unstillbaren Wünschen an dieses Bild der Mutter fixiert, er ist von ihr abhängig und erwartet, daß sie gibt; sie aber wendet sich ab und sorgt nicht mehr für ihn.

Für Abinu ist es leicht, seine Wünsche an die Brüder und an die ganze Dorfgemeinschaft zu richten; die Identifikation mit der Umgebung hat schon in früher Kindheit die Wünsche abgelöst, die einer gierig begehrten und versagenden Mutter gegolten hatten. Wenn ich mich aus dem Dorf, in das er mich „eingeordnet“ hat, herauslöse, werde ich zu jener bedrohlichen Mutterfigur. Diese Mutterübertragung wird ihm nicht bewußt.

Die Vermutung liegt nahe, daß Abinu auch darum die Mutter (und den ungetreuen Sohn) in mir sehen muß, um mir nicht als einem Vater und Rivalen gegenüberzustehen. Würde eine solche Gestalt in ihm nicht noch mehr Ängste wachrufen? Oder hat dieser Dogon seinen Vater in der Kindheit gar nicht als bedrohlich erlebt?

Nachdem die Gefühle hervorgebrochen sind und der Sohn als Erreger der Unlust erkannt und genannt worden ist, darf ich Abinu wieder als ein gleichgestellter brüderlicher Freund erscheinen, mit dem man sich gut aussprechen kann. Ich bin nicht mehr der Vertreter einer bedrohlichen fremden Welt und nicht mehr das Objekt frühkindlicher Wünsche und Befürchtungen.

Sogleich beruhigt sich Abinu und rückt die Verhältnisse, die ihn eben noch sehr beunruhigt haben, wieder ins rechte Licht: Die Gendarmen haben einen gewöhnlichen Dieb verfolgt, und die Leute von Yenima hegen keinen Verdacht mehr gegen Bongo. Gute Erinnerungen an das Essen bringen die Fremden und die Räuber in eine vertraute Ordnung:

294

„Wenn der Peul-Hirte in der Trockenzeit seine Herde auf den Felsen weiden läßt, gibt man ihm und seiner Familie zu essen. Man bereitet ihm gute Gerichte mit Gewürzen und Saucen, die er in der Ebene unten nicht kriegen kann.

Der Mann dort ist ein Fleischer. Er hat seine Ziege verloren. Er hatte eine Ziege gemästet und so dressiert, daß sie ihm nachlief, wie ein Hund. Wenn er zu den Märkten ging, hat er ein Schaf oder eine Ziege auf den Schultern getragen, um sie dort zu schlachten. Die andere ist ihm nachgelaufen für den Bedarfsfall. Vielleicht war es ein Dieb oder ein Panther; oder es hat eine Hyäne die Ziege genommen. Wahrscheinlich war es ein „Tibihui". Das ist ein Tier mit langen Ohren, das in Höhlen lebt und das von den Tieren, die es tötet, nur das Blut trinkt. Auf dem Markt verkauft der Fleischer das Fleisch roh oder gebraten. Die Männer, die auf den Markt gehen, essen Braten und trinken Bier. An einem guten Markt ißt und trinkt man sehr viel."

Abinu fürchtet nicht mehr, daß ihn die Frauen berauben könnten. Lange erklärt er mir die komplizierte Aufteilung des Privateigentums zwischen Mann und Frau. Zum Abschluß sagt er: „Manchmal borge ich mir Geld bei meinen Frauen aus. Ich wende mich an beide, wenn ich Geld brauche. Ich sehe auf dem Markt ein Schaf zu einem günstigen Preis. Das braucht man für ein Begräbnis oder einen ähnlichen Anlaß. Dann borgen sie mir Geld, wie immer, wenn sie noch welches haben, und ich nicht."

18. bis 25. Stunde – 10. bis 17. März

Bis zur siebenundzwanzigsten Stunde übertrug Abinu keine Wünsche und Befürchtungen mehr auf mich, die ihn abgehalten hätten, seine Einfälle frei zu äußern. Aus dem breiten Strom seiner Reden greife ich einiges heraus, ohne die zeitliche Folge einzuhalten.

Ich bleibe mehr oder weniger der brüderliche Freund, dem man offen sagen kann, was man denkt, ohne allzu große innere Widerstände überwinden zu müssen:

Abinu: „Sie waren doch gestern bei der Totenfeier in Ogolna! Warum haben Sie mir nicht rechtzeitig gesagt, daß die Feier schon anfängt? Ogol ist doch Ihr Dorf. Ich wäre vielleicht gerne hingegangen."

Abinu lacht über mich, über Ana, Diamagundo und meine

295

anderen Freunde. Es macht ihm Spaß, darüber zu reden, daß ich zu mager bin, um auf den Steinen gut sitzen zu können. Gelegentlich initiiert er mich regelrecht in das Ritual der Masken. Dabei geht er, anders als bei den „ethnologischen" Erzählungen in den ersten Gesprächen, von dem aus, was er selbst erlebt hat. Hat er mir lange erzählt, stellt er oft eine Frage nach meinem Leben, um

anzudeuten, daß auch er mich näher kennenlernen will. Er sagt: „Zwischen Ihnen und mir ist es gleich wie zwischen Sanga und den anderen Dörfern. Sie sind intelligent, und ich lerne von Ihnen."
„Ich bin sehr zufrieden mit Ihnen. Bei uns ist es so wie bei Ihnen. Sie sind nach Afrika gekommen, um zu arbeiten. Viele von unseren Leuten gehen nach der Elfenbeinküste. Das ist dasselbe."

Stolz und selbständig, als Familienältester und Dorfgewaltiger verfügt Abinu wieder über sein sicheres Urteil, das während der bewegenden, schwierigen Momente unserer Auseinandersetzung zeitweise zu schwanken schien. Sogar die Ältesten unterwirft er seiner Kritik: „Die jungen Leute (der älteren Tumo) haben die Beschnittenen sechs Märkte lang gehütet. Heute am Tag der Entlassung haben die Ältesten verfügt, daß man nicht bis zum Abend wartet. Das wäre der Brauch gewesen: Am letzten Tag gehen die Knaben am Abend nach Hause und bekommen von ihren Müttern ein besonders gutes Essen. Dafür dürfen die Hüter alle Gerichte allein essen, welche die Tanten (an diesem Tag) den Knaben geschickt haben. Die Alten unter dem Schattendach erhalten (an den früheren Tagen) das, was von den Gerichten übrig bleibt. Die Buben aber hatten die Fleischstücke herausgenascht, und für die Alten war nur die Hirse geblieben. Ich finde es nicht richtig, was geschehen ist. Die Alten haben verfügt, daß man die Knaben am Morgen entläßt. Dadurch haben die Tanten die Gerichte gar nicht zur Höhle gebracht, in der niemand mehr war, sondern direkt den Alten gegeben. Die jungen Leute haben doch die Arbeit (der Bewachung) gemacht. Sie sind nun leer ausgegangen. Man hätte das Essen ihnen geben müssen. Die Alten haben nicht recht. Es ist unmöglich, so vorzugehen. Wenn sie ihre Söhne so gemacht haben, daß sie das Fleisch aus den Gerichten stehlen, dann ist es ihre Schuld. Heute haben sie alles selber essen wollen,

aber sie haben nichts dafür geleistet. Sie haben unrecht gehandelt."

Die Erinnerung an den Sohn ist nicht mehrschmerzlich oder bedrohlich. Abinu erzählt sogar, daß die Schwiegertochter, die jener zurückließ, von ihrem eigenen „Bruder" geheiratet worden ist. Die Frau aber treffe keine Schuld – sie mußte Kinder haben – den Verführer mehr, am meisten aber den Sohn, der sie allein ließ. Und doch sei es kein schlechter Sohn, denn er schicke alljährlich Grüße und Geld heim.
Fünf Kameraden des Sohnes sind aus der Elfenbeinküste zurückgekehrt. Abinu stellt ihnen keine Fragen, sondern wartet geduldig drei Tage lang, bis sie ihn aufsuchen. Dann berichtet er glücklich

und stolz: „Ich habe einen Brief von meinem Sohn bekommen. Er hat zwei lange Gewänder geschickt und eine kleine Wollweste. Dann hat er noch kurze Hosen für das Jüngste geschickt. Dann achttausend Franken für mich, dann je tausend Franken für jede Mutter, dann tausend für den jüngeren Bruder und für diesen auch noch Kölnischwasser. Im ganzen ist das mehr als zehntausend, viel mehr sogar. Mein Sohn arbeitet so gut, daß sein Chef ihn nicht fortläßt. Er gibt ihm nur fünf Tage Urlaub. Die Reise hin und zurück dauert einen Monat. Nach neun Jahren könnte er ihm schon einen Monat Urlaub geben. – Der Sohn hat alle grüßen lassen. Ich will ihm auch einen Brief schreiben."
Ich: „Das ist gut vom Sohn. Noch besser wäre es, er würde zurückkommen."
Abinu: „Wenn er zurückkommt und eine Frau heiratet, dann tut er mir nicht weh (durch seine Abwesenheit). Wenn er Kinder zeugt, dann ist es gut. Ich bin noch nicht ganz alt. Ich kann noch arbeiten. Etwas mehr als ein wenig. Aber Kinder sollte er machen."

Die Frauen werden kaum erwähnt; er hat keine Angst mehr vor ihnen. Sogar Ehebruch und Inzest sind nur interessante Vorgänge, die nichts Unheimliches an sich haben.
Die erste Frau erregt Abinus gutmütigen Spott, weil sie eine geliehene Holzschale verloren hat. Das ganze Dorf hilft ihr suchen, während der Ehemann sich über ihren Ärger freut, und sie ihm seine Schadenfreude mit derben Scherzen

heimzahlt. Auch meine Frau verschont er nicht. Als er hört, daß sie einen kleinen Autounfall gehabt hat, erkundigt er sich erst höflich, ob nichts Ernstes passiert ist. Dann lacht er herzlich und erzählt mit Behagen, wie viele Autos bereits ihre Nasen an den Felsen entlang der Straße nach Bongo eingedrückt haben.
Schließlich lobt Abinu die „Schönheit der Frauen", die man gerne zurückholt, wenn sie fortgelaufen sind: „Eine, die gut arbeitet, holt man sich wieder. Ein Mann nimmt eine Frau, die gut zu den Kindern ist, und die viele Kinder hat. Aber die jungen Leute, die sind gar nicht so. Die pfeifen auf die Kinder; die schauen, ob die Frau schön ist. Und es gibt manche Mädchen, die wirklich verrückt schön sind. Aber oft sind sie faul. Meine erste Frau ist nicht so schön wie die zweite. Aber die erste ist doch besser. Sie hat drei Töchter und zwei Söhne mit mir gehabt. Und ihr Sohn hat mir Geld geschickt und die Kleider (er zählt alles auf, was der älteste Sohn geschickt hat).
Die andere aber hat nichts. Was will man mit einer schönen Frau, wenn sie keine Kinder gibt? Was sie arbeitet, das ist schon recht. Aber was soll mir sonst eine schöne Frau. Nur wenn ein Mann nicht gut gebaut ist, muß er nehmen, was er gerade noch brauchen kann."

Bis Abinu seinen Zorn auf den ungehorsamen Sohn entladen hatte, konnte er ähnlich wie viele Europäer seine Feindseligkeit gegen Personen, denen er gleichzeitig auch positive Gefühle entgegenbrachte, nicht frei ins Bewußtsein treten lassen oder gar äußern. Seine Aggression gegen Frauen war oft von Angst begleitet. In der Übertragung auf mich schrieb er „projektiv" seine eigenen bösen Wünsche manchmal mir zu. Noch häufiger versucht er, diese Wünsche durch die identifikatorische Gleichsetzung von uns beiden auszuschalten. Der Umschlag eigentlicher Aggression in ein gieriges Verlangen und in die Erwartung, doch zurückgewiesen zu werden, lag ihm nahe. Anderseits spürte er offensichtlich nur wenig Ressentiment gegen seine früheren Feinde; oft war er imstande, gute und böse Erfahrungen vernünftig auseinanderzuhalten. Nachdem seine infantilen Wünsche und Befürchtungen einer bewußten Verarbeitung zugänglich geworden sind, kann er aggressive Gedanken ungleich leichter fassen und

aussprechen, als es bei uns die Regel ist. Er tut es mit Vergnügen, wenn seine Vernunft ihm auch – leider – oft Zurückhaltung gebietet: „Die Pflanzungen eines Freundes von mir sind heute nacht von den Ziegen aufgefressen worden. Die Hirten sind faul und verdammte Lumpen. Man überlegt sich aber ob man sie verprügeln soll. Früher hat man das getan. Aber heute! Man will einem Kind nicht weh tun. Alles hat sich geändert!"

Ich: „Apurali ist das gleiche passiert. Er hat eine Wut und möchte alle Hirten verprügeln."

Abinu: „Das ist sehr gut. Das hat er sehr gut gesagt. Wenn man nur einen richtig schlägt, werden die anderen Hirten wissen: Mit dem da ist nicht zu spaßen. Sie werden sich sagen, er wird auch mich verprügeln, und sie werden auf ihre Ziegen aufpassen."

Der Krieg hat seine guten Seiten und hinterläßt keinen Haß: Abinu: „Die Weißen haben auch Totenfeste. Ich war dabei, beim Fest für den General Archinard. Man machte Würste während der Nacht und man buck Brot, und man machte verschiedene Speisen. Man hat sich sehr Mühe gegeben, die ganze Nacht, um alles vorzubereiten. Ich bin immer hin und her gelaufen, um alles zu holen, von Ségou in das Militärlager und wieder zurück. Der General Archinard war sehr gut. Er war der Kriegsheld der Franzosen. Er war sehr gut."

Ich: „Er war gut für die Franzosen, er war nicht gut für die Afrikaner."

Abinu: „Nein, für die Afrikaner war der Krieg wirklich nicht gut. Sogar der Vater meines Vaters starb in diesem Krieg. Die Leute von damals wußten nicht, daß die Franzosen so böse sein können. Die Leute von heute sind viel klüger. Sie würden keinen Krieg mit den Franzosen machen. Sie wissen gut, daß die Franzosen bessere Waffen haben. Immerhin macht man, was man kann, um die Feinde totzuschlagen. Wenn man aber Frieden gemacht hat, wenn man wieder einverstanden ist, dann muß man damit aufhören. Heute haben die Franzosen Sanga lieber als

andere Gegenden. Sie wissen, daß wir so gut gegen sie gekämpft haben. Sie wissen, daß wir so gut auch für sie kämpfen werden. Darum haben sie uns lieber. Die Franzosen haben viel für uns getan. Das wissen die Leute von

299

Sanga, denn sie sind sehr zivilisiert. Aber es gibt auch heute noch Dörfer, die sind wie die Tiere im Busch. Damals waren alle so. Sie wußten nicht, was man tut, sie waren alle elend."
Ich: „Heute ist das anders, die Franzosen haben nichts mehr zu sagen."
Abinu: „Ja, das ist auch gut so. Jetzt wissen wir, wie man es macht. In Sanga weiß man schon allein, wie man es macht."

Der Gleichmut Abinus wird dadurch gesichert, daß jedes gierige Verlangen durch einen Akt der Verteilung aufgewogen wird. Yurugu, der Wüstenfuchs, hat ihm großen Gewinn auf dem Markt verheißen. Bevor er aufbricht, kauft er von dem einäugigen Burschen Bonbons und verteilt sie gerecht unter die kleinen Kinder des Dorfes. Sanft und strahlend sagt er: „Man muß den Kindern etwas geben. Dann ist man zufrieden mit dem Glück, das einen auf dem Markt erwartet. Man darf aber nicht zuviel geben. Das ist nicht gut für die Kinder."
Materielle und spirituelle Güter werden aufgeteilt. Vom Verteilten geht nichts verloren. Das, was verteilt worden ist, wird immer einverleibt, sei es die Hirse, das Bier oder die Lebenskraft eines Verstorbenen. Die einverleibten Objekte sind auswechselbare Symbole, erhalten die Bedeutung, die ihnen die Bräuche geben, ob es sich um das Bier handelt, oder die eigenen Kinder oder um einen kannibalischen Akt. Es geht um das „Aufessen, um nichts zu verlieren", um die Vermeidung der Angst vor Verlust und nicht um das, was man sich einverleibt. Das traditionelle Ritual der Einverleibung, das „Wie" des Aufessens, bestimmt bloß, auf welche Weise das Bedürfnis befriedigt werden kann. Die tiefste Beunruhigung des Menschen, die Angst vor dem Tode, wird durch die Ordnung der Totenbräuche in die Gewißheit verwandelt, daß kein Verlust entsteht. Der Verstorbene wird ersetzt und die Lebenskraft gerecht unter die Lebenden verteilt.
Da Abinu die Gier jetzt beherrscht, die eigene und jene, die er mir zugeschrieben hat, kann er von allen Formen der Einverleibung reden. Selbst die Menschenfresserei[47], die bei den Dogon nach europäischem Muster sehr verpönt ist, erwähnt er freimütig. Täglich spricht er vom Tod.
„Wenn ein Mann stirbt, wird man fragen: Hat er ein Kind? Man wird nicht fragen, ob er Geld hat, man wird fragen, ob er

300

Kinder hat. Alles, was er haben kann, Hirse und Tiere, alles ist nichts, wenn er keine Kinder hat.

Dann werden alle Verwandten kommen und werden alles auffressen, und nichts wird bleiben. Bei den Frauen ist es dasselbe. Die Töchter nehmen, was sie zurückgelassen hat, und heben es auf. Wenn eine Frau keine Tochter hat, wird einer von den jüngeren Brüdern oder den großen Brüdern kommen und alles mitnehmen. Man weiß sehr gut, jedermann wird sterben. Wenn aber jemand da ist, der ihn ersetzen kann, dann ist es schon gut, da macht es nichts."

„Zum Dama[40] bringen die Verwandten Bier und Reis. Wer keinen Reis hat, kann auch großkörnige Hirse bringen. Von dem dürfen andere Leute nicht essen und nicht trinken. Von dieser Natur darf ein Fremder nicht einmal ein wenig mit der Zunge kosten. Wenn es zuviel ist, trinken die Schafe das Bier aus. Wenn die Leute genug haben und nicht mehr mögen, können sie es auch wegschütten. Das übrige Essen können sie an der Sonne trocknen und später einmal auf den Feldern essen.

Die Leute von der Familie können während des Dama kein Fleisch essen. Sie können kein Schaf, keine Ziege und auch das Fleisch eines Rindes können sie nicht essen. Aber in der Elfenbeinküste, da gibt es Leute, die essen Menschen. Das Essen, das unsere Familie ißt, das ist eben Reis. Aber das, was sie in der Elfenbeinküste essen, das ist das Fleisch des Menschen. Wenn dort einer krank ist, sagt man: Man muß sehen, daß sein Fett nicht verloren geht. Seinen Kranken gibt man einer anderen Familie, und wenn diese einen Kranken hat, gibt sie ihn zurück. Das ist, damit nicht das ganze Fett weggeht. Ja, manche Völker essen so die Familie.

Man sagt, in Sanga haben sie einmal eine Frau verloren. Da haben sie eine andere Frau gefangen und gegessen. Das war eine Fremde. Da hat der Kommandant in Bandiagara befohlen, man soll keine Fremden ins Dorf lassen. Zu den Dogon sollen nur Dogon kommen. Die sind von ihrer Rasse. Die werden sie nicht essen."

„Das Mädchen, die letzte der vier Frauen mit den Brandwunden, ist in Bandiagara gestorben. Sie haben gewußt, daß sie nicht am Leben bleiben wird. Wenn man auf Sie gehört hätte, wäre es nicht so schlimm gekommen. (Dann hätte man sie gar nicht ins Spital bringen müssen und die Unannehmlichkeiten für die Familie, die sich daraus ergeben haben,

wären erspart geblieben.) Beide Mütter mußten natürlich dabei sein. Sie waren im Spital mit ihrer Tochter und haben dort gegessen, und sie haben geweint, als sie gestorben ist. Dann haben sie nichts mehr zu essen gekriegt im Spital, und sie haben kein Geld gehabt, um zurückzufahren, und sie waren zu erschöpft, um zu Fuß von Bandiagara nach Yenima zu gehen. Sie sind zu Laya[48] gegangen, und der hat ihnen fünfzig Franken gegeben, so daß sie bis Sanga mit dem Auto fahren konnten. Sie waren sehr unglücklich. Es war eine unglückliche Geschichte."

„Jetzt gibt es viele Todesfälle. Darum darf man jetzt nicht reisen. Wenn man von der Reise

heimkehrt, und man findet den Sohn oder einen Verwandten tot vor, dann kommt man doch nur ins Gerede."

Beim Tod des Jägers rechnet Abinu genau aus, welcher runde Gewinn der Trauerfamilie bleiben wird; denn jedes Gegengeschenk ist etwas mehr wert, als das, was die Familie zu verteilen hat: „Alle Fremden, die zu Gast kommen, müssen Hirsebrei zu trinken bekommen. Man kann sie doch nicht hungrig in die Dörfer zurückgehen lassen. Bevor sie kommen, wissen sie ja, was sie kriegen werden. Die welche wissen, daß sie nichts kriegen werden, kommen nicht, denn sie könnten nicht in ihre Dörfer zurückgehen."

„Dieses Jahr gibt es sehr viele Tote in Bongo. Die Leute haben kein Glück in diesem Dorf. Heute ist eine junge Frau gestorben. Niemand hat gedacht, daß sie sterben wird ... Die Frauen weinen alle. Die Männer nicht. Ihre Tränen, das sind die Schüsse. Der Witwer aber muß denken. Er hat eine kleine Tochter, die noch auf dem Rücken getragen wird, eine etwas größere und noch eine große. Nur die Älteste ist bei den Eltern seiner Frau. Wie wird der Mann seine Kinder ernähren?"

„Gestern ist die Mutter von Sana[49] gestorben. Die Mutter von Ogobara ist sehr alt. Sie wird vielleicht noch lange leben. Die hat sich nie ermüden müssen. Auch die Frauen des Ogobara holen nur das Wasser, bereiten das Essen und besorgen die Kinder, soweit sie noch kleine haben. Die werden wahrscheinlich auch älter werden. Eine ist schon ziemlich alt und gestorben ist überhaupt noch keine. Das ist, weil Ogobara sehr reich ist. Wenn man reich ist, lebt man meistens länger."

302

Bei einem neuen Todesfall bemerke ich: „Man hat viel zu tun mit dem Tod."

Abinu: „Man weiß, daß der Tod kommen wird. Sonst würden ja die Leute aus vergangener Zeit noch leben. Da weiß man, daß man ohnehin sterben muß. Darum braucht man nicht erst Angst haben. Du stirbst trotzdem, ob du Angst hast oder nicht."

Ich: „Haben Sie keine Angst?"

Abinu: „Vor den Zauberern schon; wenn ich allein bin. Ist man zusammen, können sie nicht schaden. Aber vor dem Tode sind einer und viele gleich. Ein König, ein Armer wird sterben. Wie die Bäume, die wir im Busch draußen fällen. Sie sterben so wie wir."

26. Stunde – 18. März

Abinu erzählt in vergnügter Stimmung von einem Streit, den er tags zuvor auf dem Heimweg aus Ibi gehabt hat: „Ich habe mit einem meiner großen Brüder gestritten. Zuerst war es noch lustig. Dann hat er begonnen, mich zu beleidigen, und er ist böse geworden. Da er der ältere ist, wollte ich nicht streiten. Sobald wir zurückgekommen sind, ist er mit einem Huhn zum Binu gegangen. Und er hat dort auf mich geschrien. Dann hat man uns beide hingerufen. Und da hat man ein

wenig Gericht gehalten."

Abinu unterbricht sich: „Diamagundo wird Ihnen schon alles erzählt haben."

Ich: „ Ich kann Ihnen nicht sagen, was Diamagundo redet."

Abinu: „Der andere mußte noch zwei Hühner für den Binu geben. Am nächsten Tag haben alle gesagt, daß mein großer Bruder zuviel getrunken hat. Er hatte zuviel getrunken. Es ist nicht das erste Mal, daß er das macht. Er hat das schon mit fünf oder sechs anderen im Dorf so gemacht. Die Ältesten haben gesagt, wenn er wieder damit anfängt und so weitermacht, dann wird er ganz allein sein. Dann werden sie verbieten, daß einer mit ihm zusammen ißt oder trinkt. Sie werden sagen, wenn dennoch einer mit ihm gegessen oder getrunken hat, dann wird die große Maske von Bongo den töten, der sich nicht an das Verbot gehalten hat. Die Alten waren sehr böse auf ihn. Jedesmal wenn er spricht, macht er böse Worte."

Ich: „Ist er jetzt böse auf Sie?"

303

Abinu: „In seinem Herzen schon. Wenn man ihn nicht zerreißt, sieht man nicht, was drinnen ist. Er sagt aber nichts. Darum schadet es nicht. Bei mir zu Hause haben alle mich angeschrien. Zuerst hat meine erste Frau gesagt, ich hätte früher kommen sollen. Dann ist mein Sohn gekommen und hat sehr geschimpft. Dann haben alle auf mich geschimpft. Sie haben recht gehabt. Ich hätte früher kommen sollen."

27. Stunde – 19. März

Gestern um neun Uhr abends ist Abinu mit einigen Freunden vollständig betrunken im Gästehaus von Ogol bei mir erschienen. Heute redet er von den Masken, vor deren Macht es keine Rettung gibt, und davon, daß er wohl nie das große Fest des Sigi[50] erleben wird.

Ich: „Wenn Sie Glück haben, werden Sie noch ein Sigi erleben."

Abinu: „Ja, wenn ich Glück habe schon. Diamagundo hat eines gesehen, als er noch auf den Schultern seines Vaters saß. Für ihn werden die Masken herauskommen, wenn er stirbt. Und für seinen jüngeren Bruder auch. Er hat eben Glück. Aber für uns wird das nicht sein. Mein Sohn ist zum Jüngling herangewachsen (ohne ein Sigi zu sehen). Der Vater und der Sohn, wir haben beide schlechte Zähne."

Das Gespräch wird stockend. Nach einer Pause verlangt Abinu plötzlich ein Stück Segeltuch von mir, um sein Salz besser verpacken zu können, wenn er es auf den Markt trägt. Ich antworte ausweichend. Er erzählt, daß ein Europäer einmal einem alten Bettler aus Gogoli zehntausend Franken geschenkt habe. Die Pausen im Gespräch werden länger.

Abinu: „Sie haben schon alles gesehen. Es waren Tänze und Totenfeiern mit Masken. Sie wissen

schon alles."

Ich: „Das sagen Sie, weil Sie mir nicht weitere Worte geben wollen."

Abinu: „Jawohl, es lohnt sich nicht, noch mehr zu sagen. Es ist wie in der Schule. Dort mußte man jeden Montag erzählen, was man die Woche über gesehen hat, und was einem geschehen ist. So habe ich es verstanden. Wir reden auch so."

Ich wiederhole noch zweimal die Deutung: Er habe den Eindruck, daß er mir schon so viel gegeben hat, daß er jetzt

etwas zurückerhalten muß. Abinu bleibt einsilbig dabei: „Die Europäer wissen alles. Sie sind sehr gescheit. Darum braucht man ihnen nichts zu erzählen. Auf dem Markt von Sanga war kein Geschäft zu machen. Ich habe kein Glück."

28. Stunde – 20. März

Abinu kommt zu spät. Er habe Lehm bereiten müssen, um sein Haus auszubessern. Ich sage, daß ich glaube, er sei zu spät gekommen, weil er mir etwas nicht sagen will. Er ruft Leute herbei und schickt sie, Diamagundo zu suchen. Das ist ganz unnötig, da dieser immer an seinem Schattenplatz wartet, wenn ich nach der Stunde mit Abinu hinkomme. Unvermittelt beginnt Abinu heftig auf Ambara aus Ogollei, den ehemaligen Obersetzer des Professor Griaule, zu schimpfen: „Ambara ist ein Faulpelz und ein Lump. Er wird sich die Witwe des Jägers holen. Was will der mit drei alten Frauen? Die werden doch keine Kinder mehr haben. Er denkt: Sie sollen für mich in den Busch gehen und arbeiten. Die zwei Frauen, die er jetzt hat, die sind auch schon alt. Und so alt sie sind, müssen sie doch für ihn arbeiten. Er ist nur auf der Welt, um zu schwätzen und zu streiten. Was will er denn mit ihnen? Sie werden ihm keine Kinder mehr geben. Als er noch jung war, war er schon unverschämt, Selbst vor dem ‚Chef de canton' hatte er keinen Respekt. Wenn der ihn angebrüllt hat, hat er zurückgebrüllt. Er hatte gar keine Angst."

Der Ausbruch erleichtert ihn nicht. Von mir verlangt er nichts mehr. Er ist verstimmt und verwirrt, redet vom Markt und von den Masken und davon, daß er da und dort doch etwas kriegen könnte: „Mein Sohn ist in Ogolna gewesen. Hier sind nicht so viele Masken wie dort, aber in Bongo können sie besser tanzen. Die Leute von Ogol haben ihm eine Ziegenhaut voll Bier für mich mitgegeben."

Ich: „Sie sind verstimmt, weil Sie fürchten, daß es mit mir Streit gibt. Sie können nicht reden, weil Sie mit dem alten Mann im Rausch Streit gehabt haben, und weil Sie mich dann im Rausch besucht haben. Sie sind nicht wie Ambara, der sich nicht fürchtet, zu streiten."

Abinu: „Nein, ich bin immer zufrieden. Gestern war Markt in Ibi. Der Markt war nicht gut. Es gab

wenig zu trinken. Man war froh, daß man wieder wegkonnte. Gestern gab es keine bösen Worte. Es lohnt sich nicht,

305

immer wieder zu streiten. Man weiß von mir, daß ich mich beherrschen kann.
Dem alten Mann muß man aus dem Weg gehen. Ich aber bin in sein Haus gegangen. Er hatte mich eingeladen. Ich wollte nicht. Ich habe gesagt: Wenn wir so viel trinken, werden wir den Weg zurück nach Bongo nicht machen können. Dann haben wir doch getrunken, und dann haben wir gestritten. Ich habe immer wieder gesagt: Sei nicht so böse. Ich kann es dir nicht zurückgeben. Das wäre zu schlimm für mich. Dann habe ich ihm gesagt: Du kannst mich hier töten. Jemand von meiner Familie wird kommen und mich finden. Ich habe gesagt: Es ist zu schlimm. Es wäre besser, mich hier zu töten, anstatt mich tausendmal zu beleidigen. Aber das war nur so gesagt. Er kann mich ja doch nicht töten. Das waren ja nur Worte.
Die Frauen in meiner Familie glauben, daß er meine zwei älteren Brüder[51] umgebracht hat. Auch die anderen hier im Dorf denken das. Sie sagen, er wird auch mir etwas antun. Dann bleiben nur meine Kinder übrig. Ich glaube, daß es von Gott kommt, wenn ich krank werde. Jedermann wird einmal sterben. Aber man weiß, daß er einen bösen Zauber besitzt. Ich will nicht haben, daß meine Frauen weinen. Beide Brüder hatten Streit mit ihm. Sie sind beide an einer Blasenkrankheit gestorben. Die Frauen sagen, daß er Urin von ihnen genommen hat, für seinen Zauber.
Er hat auch mit seinen Kameraden Streit. Das ist immer, wenn er getrunken hat, fünf- oder sechsmal im Jahr. Aber wenn er nicht getrunken hat, streitet er in seinem Haus mit den Kindern. Er ist schlecht in seinem Herzen.
Ich habe ihm nichts davon gesagt. Er hat selber gedacht, (daß ich glaube, er habe meine Brüder umgebracht). Ich habe gesagt, meine Frauen haben deinen Namen gerufen, als sie meinen Bruder beweint haben. Vielleicht hat er es wirklich getan! Er und ich, wir haben die gleichen Großeltern, aber nicht die gleiche Mutter und nicht den gleichen Vater. Wir sind vom gleichen großen Haus. Die großen Hirsefelder dort unten gehören uns allen zusammen. Die Alten waren besonders böse, weil man innerhalb der Familie nicht so streiten soll. Wenn man eine Mehlsuppe macht, kann man sie nicht mit dem Messer zerschneiden. So ist es mit der Familie.“

306

Abinu hatte den Streit mit seinem älteren Vetter zuerst nicht sehr ernstgenommen. Ohne falsche Scham konnte er den Vorwürfen seiner Frauen und seines Sohnes rechtgeben. Das äußere und innere Gebot, gegen einen Älteren keinerlei Feindseligkeit zu äußern, glaubte er nicht verletzt zu haben.

Die Ältesten, vor die man den Fall gebracht hatte, setzten aber, wie üblich, ihre Beratungen nach dem ersten Verhör fort. Sie stellten fest, daß Abinu eine Mitschuld treffe. Er hätte den Verdacht der Frauen, der streitbare „Bruder“ sei der Mörder seiner beiden älteren Brüder, niemals aussprechen dürfen. Beiden Parteien wurde mit einer Bestrafung durch die große Maske gedroht. (Diamagundo hat das bestätigt.) Dadurch wurde in Abinu eine heftige Angst mobilisiert; er konnte den Konflikt mit einem Vertreter der „väterlichen Figuren“ nicht länger vermeiden. Der abendliche Besuch bei mir in Ogol mochte einen Versuch darstellen, seiner Angst Herr zu werden, sich meiner Hilfe zu versichern. Gerade dadurch aber wurde die Projektion eines „Vaters“, mit dem man einen Zusammenstoß zu fürchten hat, auf mich übertragen.
In der siebenundzwanzigsten Stunde begegnet er mir verwirrt, deprimiert und so angstvoll wie nie bisher. Er versucht, durch gieriges Verlangen und durch die Weigerung, selbst etwas herzugeben, in mir die versagende Mutter statt des Vaters zu sehen und so seiner Angst zu entgehen.
Die wiederholte Deutung, dieses Übertragungswiderstandes vermag in der achtundzwanzigsten Stunde den ganzen Konflikt bewußt zu machen. Er fürchtet dermaßen, einem „Vater“ feindselig zu begegnen, daß er sich im Streit seinem Gegner als Opfer anbietet und lieber seinen Frauen die „bösen“ Gedanken zuschiebt, als sich selbst zu stellen. Wie sehr er seine eigenen Aggressionen verurteilt, kann man an der Erzählung über Ambara ablesen. Die Teilnahme an der phallischen Symbolik der Masken schützt den Dogon vor den Folgen seiner Aggression, der Kastrationsangst. Wehe dem, gegen den sich die Masken wenden, der in Konflikt mit den Alten gerät. Indem Abinu erkennt, daß ich ihn nicht bedrohe, kann er seine Angst überwinden.

307

29. bis 33. Stunde – 21. bis 25. März

Abinu spricht wieder frei „von Mann zu Mann“. Jetzt sind wieder die Frauen „böse“. Ihnen kann er eher begegnen als einem drohenden älteren Mann: „Eine Frau hat ein Schaf erschlagen, das in ihren Hof gekommen ist. Wenn es die Männer nicht sehen, machen die Frauen solche Sachen. Die Frauen sind viel böser als die Männer in ihren Herzen. Fast alle Frauen sind sehr böse. Man glaubt, daß fast keine Frau ein gutes Herz hat. Wenn eine zu viel Böses getan hat, dann geht es ihr übel. Wenn eine Frau den Mann immer beleidigt, wenn sie ihm immer böse Worte gibt, dann kommen die Masken. Selbst ihr Mann kann sie dann nicht mehr schützen. Bevor die Franzosen gekommen sind, haben die Masken eine solche Frau vom Fleck weg getötet. Heute kann man das nicht mehr so machen. Wir haben keine andere Gewalt als die Masken.“
Als ich frage, ob es auch gute Frauen gibt, meint Abinu: „Es kann vorkommen, daß es das gibt. Aber ich glaube nicht, daß es oft vorkommt. Ich glaube es wirklich nicht. Ihre Kraft darf nicht über die Männer kommen. Es ist keine, die ein gutes Herz hat. Auch die beste würde ihren Mann

umbringen, wenn sie es könnte."

Ich: „Wie ist es denn mit Ihrer eigenen Frau?"

Abinu: „Ich war fünf Jahre in der Goldküste. Ich hatte vorher geheiratet. Sie ist zu einem anderen gegangen und hat ihn geheiratet. Mit ihm hatte sie ein kleines Mädchen, das ist aber am fünften Tag gestorben. Dann ging sie nach Ireli zu einem anderen Mann. Und auch ihr zweiter Mann ist fortgegangen. Als ich zurückkam, habe ich meine älteren Brüder zu ihr geschickt, und sie ist zurückgekommen. Sie hat nur einmal ihre Regel gehabt, und dann ist sie sogleich von mir schwanger geworden. Das ist dann der Sohn geworden, der jetzt hier ist."

Ich: „Ist denn Ihre Frau auch böse?"

Abinu: „Doch, doch, ich kenne sie. Die erste Frau hat gemeint, weil sie Kinder hat, werde ich nur sie allein behalten. Das hat sie eigentlich gewollt. Die zweite Frau, die keine Kinder mit mir gehabt hat, denkt, daß ich die erste mehr liebe, als sie. Auch das weiß ich. Manchmal macht sie mir gutes Essen. Manchmal macht sie schlechtes. Das ist, damit ich ihr böse Worte sage, und mein Haus zerstreue. (Damit sie durch die bösen Worte das Recht hat, wegzuge-

hen, zu einem anderen Mann, der ihr Kinder macht.) Da ich aber weiß, daß meine Familie in mehrere Teile auseinanderfallen würde, mache ich keine bösen Worte. Man würde von mir sagen, daß ich ein böser Mensch bin. Selbst wenn ich ganz böse bin, sage ich gar nichts. Auch ich denke daran, daß sie keine Kinder hat, und ich sage es nicht. Wenn sie heute Böses getan hat, wird sie morgen Gutes tun. Wenn sie heute Gutes tut, wird sie morgen Böses tun. Ein erwachsener Mann muß so denken. Und ich denke: Wenn ich nicht mitmache, wenn sie streitet, dann wird sie morgen wieder gut zu mir sein in ihrem Herzen. Wenn sie auf mich böse ist, dann werde ich an diesem Tage zu der anderen Frau gehen. Wenn sie aber böse war, wird sie nachdenken und am nächsten Tag wird sie wieder einverstanden sein mit mir. Wenn ich aber wiederkomme, und sie lehnt mich ab, dann muß ich eine andere suchen. Wenn ich nicht wieder gut bin, so denkt sie, wird mich der Mann verlassen, oder er wird nicht mit mir schlafen können."

Ich: „Kommt es vor, daß Sie nicht mit ihr schlafen können?"

Abinu: „Ja, das kommt vor. Wenn ein Streit war. Wenn sie schlechte Worte gemacht hat, oder schlechtes Essen. Dann lege ich mich neben sie. Ich dringe nicht in sie ein. Dann wird sie nachdenken. Dann wird sie wieder nett sein; gute Worte reden. Gutes kochen. Darauf bin ich wieder gut zu ihr. Wenn sie das nicht macht, denke ich, sie will nichts von mir wissen. Ich suche mir eine andere. Wenn man Angst vor der Frau hat, wird das Glied nicht steif. Manchmal möchte die Frau selber schlafen. Sie kommt ganz nahe zum Mann und nimmt sein Glied in die Hand. Wenn sie das macht, sind die Herzen von beiden zufrieden. Und das Glied steht auf.

Die gleiche Störung kommt manchmal auch von Gott. Dann geht es nicht. Aber wenn es aus Angst so ist, dann geht es wieder. Die Frau muß sich dem Mann annähern. Denn die Frau tut das lieber als die Männer."

Abinu erzählt von einem Freund in Bongo, der einst ein kräftiger Mann gewesen ist: „Der war verheiratet und hat dann eine zweite Frau genommen. Seine erste Frau hat ihm etwas getan, daß sein Glied nicht mehr steif wurde. Er konnte mit der zweiten Frau nicht schlafen. Darum sprang er von den

Felsen und verletzte sich den Rücken. Einen Monat lag er da und ließ unter sich. Seine Mutter hat diese Krankheit geheilt. Seither ist er krumm, und seine Kraft ist sehr gering geworden. Seine erste Frau ist auch gesprungen, weil er es wegen ihr getan hat. Sie war schwanger, hat das Kind noch bekommen und starb dann sogleich. Auch das Kind ist gestorben."

Da Abinu gut mit mir steht, kann er seine Angst vor den Frauen beherrschen. Der Konflikt mit dem alten „Bruder" ist beigelegt. Die Befürchtung, daß jener noch böse auf ihn ist „in seinem Herzen", wird wiederum auf die Frauen übertragen, denen er ebenfalls kein gutes Herz zuspricht. Diese Angst kann am besten durch die Verteilung auf zwei Frauen beherrscht werden. Auch mit mir war es ihm nie wohl, wenn ich nur für ihn allein da war: „Die Frauen sind wohl schön von Gestalt, aber man weiß nicht, wie ihr Herz ist. Weil ich beide gern habe, können mir meine Frauen nichts vorwerfen. Jede weiß: Wenn ich nicht gut zu ihm bin, kann er mich vertreiben. Jene, die etwas Böses plant, würde denken: Er hat ja noch die andere. Wenn ich es tue, würde er mich zuerst hinauswerfen. Eine Frau wird durch den Gedanken, daß noch eine andere da ist, eher davon zurückgehalten, etwas Böses zu tun."

Derb scherzt Abinu mit einer Frau: „Geh nur in dein Frauenhaus. Was stehst du da herum? Willst du wohl aufhören, uns zu belästigen?" Sie spottet zurück. Er philosophiert: „Ja, dort im Menstruationshaus sind die Frauen traurig. Sie denken an alles mögliche. Sie denken an ihre Kinder und sind traurig, wenn sie keine haben. Dann denken sie an schöne Kleider und sind wieder zufrieden. Wahrscheinlich sind sie mehr traurig als zufrieden."

Da die Angst vor den Frauen (und die dahinter stehende Angst vor einem Konflikt mit dem Vater) bearbeitet worden ist, erwähnt Abinu zum ersten Mal seine eigene Mutter: „Wenn eine alte Frau stirbt, ist es nicht so schlimm. Sie hat viel gehabt, sie hat viel gesehen. Man sagt: Sie ist in ihr Haus gegangen. Als meine Mutter starb, war ich in der Goldküste. Weil ich nicht da war, als sie starb, habe ich nie von ihr geredet.

Die Männer reden nicht von der Mutter. Das tun mehr die Töchter. Das ist so, weil sie die Mutter beerben.

Die Mutter nährt die Kinder mehr als ihren Mann. Der

310

Sohn denkt immer an sie. Aber der Vater hat mehr Kraft. Darum rechnet die Mutter auf ihre Töchter und läßt die Söhne dem Vater. Mein Vater hatte zwei Frauen. Als ich zur Welt kam, war nur noch die eine da; die andere war schon verschwunden. Dann ist auch die zweite gegangen, zuerst in ein Dorf in der Ebene und dann zu ihrer Familie nach Bongo. Darüber rede ich so, als ob es mir nichts ausmachen würde; aber im Herzen bin ich traurig."

Der Tod seiner Mutter beschäftigt Abinu; die übrigen Erinnerungen an sie sind sehr blaß. Die Mutter wendet sich vom Sohn ab, bevor er daran denkt, sie zu verlassen. Der Mann identifiziert sich mit seinem Vater, geht in der Gesellschaft auf, die ihm seine Mutter ersetzen muß. Er hat die Mutter früh verloren und rechnet sein Leben lang damit, daß Frauen weglaufen können. Auch Abinus Vater ist verlassen worden. Daß Abinus leibliche Mutter vorerst beim Vater geblieben ist, konnte die Erfahrung der frühen Kindheit und die des Vaters nicht ausgleichen. Als alte Frau war sie doch wieder fort: – in ihr Haus gegangen.

Abinu: „In Bongo gibt es niemanden, der kein Bier trinkt. Früher gab es einige, die es nicht vertragen haben. Heute kann man sehen, daß alle trinken. Es gibt geizige Menschen; sie wollen nichts ausgeben und kaufen kein Bier. Alle verspotten sie. Darum fangen auch sie an zu trinken. Wenn einer nicht trinkt, sagt man, daß er böse ist, daß er nur ans Geld denkt, daß er niemand etwas gönnen will. Und wenn einer keinen Tabak kaut, sagt man, daß er mehr scheinen will als ein anderer. Nur so viel soll man nicht trinken, daß man nicht mehr arbeiten kann. Die alten Leute sollten langsam trinken. Sie können das Fleisch nicht mehr kauen, darum nähren sie sich, Schluck um Schluck, vom Bier.

Heute bin ich müde; aber ich muß gehen und mit den anderen trinken. Ich muß für die anderen trinken gehen; wenn ich einmal tot bin, wird man es für mich ebenso machen."

Man kann zusammenfassen, welche Züge Abinus durch die Beziehung zur Mutter geformt worden sind. Das Bild der Mutter, das er in sich trägt, hat früh im Leben Züge mehrerer „kleiner Mütter" angenommen. Die Mutter wendet sich

311

gegen das Ende des dritten Lebensjahres plötzlich vom Kind ab. Diese Erfahrung dürfte das Erleben Abinus prägen: daß die Frau einen verlassen kann, daß die Trennung von ihr wie eine Beraubung wirkt, und daß es gut ist, eine zweite Frau als Ersatz bereitzuhalten.

Die besondere Art der Abhängigkeit von der väterlichen Familie, von den Kameraden und der

Dorfgemeinschaft enthält positivere Eindrücke; sie setzt gleichsam die Zeit fort, die das Kind „auf dem Rücken“ der Mutter verbracht hat. Männliche Gestalten der Umwelt erben das Bild der Mutter, bei der man wohl aufgehoben ist, der „Patron“ jenes einer Mutter, von der man gierig verlangt, die spendet oder verweigert. Der innige Kontakt mit der Mutter ist in das Körpergefühl aufgenommen worden; während der Stillzeit hat die Einheit mit ihr keine Unterbrechung erfahren. Wahrscheinlich ist die Fortsetzung dieser Einheit so begehrt, die Trennung von ihr so schwer erträglich, daß der Wunsch, sich mit anderen Männern dauernd eins zu fühlen, und im Tanz der Masken die Bewegung des Körpers mit ihnen zu teilen, auf die Zeit zurückgeht, in der das Kind von der Mutter getragen wird. Das Objekt dieser Bedürfnisse wechselt mit dem Trauma der Trennung; die Väter und die Brüder lösen die Mutter ab.
Die Mutter hat während der drei ersten Lebensjahre alle Triebbedürfnisse ohne Aufschub und ohne Versagung gestillt. Die direkte orale Befriedigung durch Speise und Trank steht Abinu – auch als Mittel zur Kommunikation – weiter zur Verfügung. Das Essen und das Trinken und die Vorstellung davon gibt ihm ein volles Lebensgefühl, ob er sich auch sonst bedrängt fühlen mag, oder ruhig und sicher wie während unserer letzten Begegnungen.
Immer wieder erneuert Abinu Erlebnisweisen, die er zuerst an den „Müttern“ erfahren hat; in besonderem Maße neigt er dazu, wenn er in Konflikt mit einer männlichen Gestalt zu geraten droht.

34. bis 37. Stunde – 26. bis 30. März
Ich teile Abinu mit, daß ich am Tag nach dem nächsten Markt von Sanga, also in sechs Tagen, abreisen werde. Er verrät zuerst mit keinem Wort und mit keiner Miene, ob ihn das bevorstehende Ende unserer Gespräche bewegt. Dann ver-

sucht er, die Welt der Europäer jener der Dogon gleichzusetzen, die Trennung durch eine geistige Leistung hinfällig werden zu lassen: „Wenn man keine Störung erleiden will, bringt man dem Binu ein Schaf oder eine Ziege als Opfer. Bei den Europäern ist es auch so. Sie machen ebenfalls Opfer. Unten in der Ebene gibt es große Fetischpriester, die Opfer machen, sogar alle sieben Tage einmal. Es gibt weiße Fetischpriester, die einen Bart tragen und weiße Kleider[52]. Die sind wie die Binupriester. Dann haben die Weißen noch eine andere Art Priester. Man nennt sie Väter. Sie tragen ebenfalls Bärte, aber keine weißen Kleider.“
Zum ersten Mal erzählt Abinu einen Traum: „Vor einigen Wochen habe ich geträumt, daß mein Sohn da ist. Er war eben angekommen. – Das war ein guter Traum, denn es ist wahr geworden, was ich geträumt hatte. Erst war ich böse und habe gedacht, daß er wenigstens einen Brief

schreiben sollte. Dann ist in der Tat der Brief gekommen und das Geld und die Kleider und alle Sachen, die er geschickt hat. Das ist dasselbe, wie wenn er gekommen wäre.“

Abinu unternimmt die ersten Schritte, um eine Frau für seinen Sohn zu suchen. Ich kann aus seiner Darstellung nicht ersehen, ob er wie ein umsichtiger Vater handelt, oder ob er in wahnhaftem Wunschdenken befangen etwas vorbereitet, das doch nicht eintreten wird. Ist die Ordnung in seiner Welt wieder hergestellt, folgt auf den Wunsch oft die Erfüllung. Wird der Wunsch nicht mehr von Befürchtungen begleitet, kann er auf Erfüllung warten oder seine Erwartungen dem Erreichbaren anpassen. Die Voraussetzung für diesen ausgeglichenen Seelenzustand wäre, daß keine unbewußte Feindseligkeit die positiven Gefühle begleitet, die dem Sohn gelten; für diese Deutung spricht, daß Abinu den Traum jetzt erzählen und die Sendung als Trost annehmen kann. Abinu erzählt mir plötzlich diesen Traum, um damit meine Abreise zu verleugnen, wie er die Abwesenheit seines Sohnes leugnet. Er hat uns schon früher gleichgesetzt und könnte mir böse sein, daß ich fort fahre, wie dem Sohn, der fort bleibt.

Der Inhalt der folgenden Träume, die er als Voraussagen deutet, läßt Zweifel offen, ob er nicht doch noch recht viel unbewußte Aggression bereithält, wenn es auch so aussieht,

als ob er sich sicher und ohne Angst vor Rivalen, Söhnen und Brüdern fühlen würde:

„Meine Frau hat während der Regenzeit von meinem älteren Bruder geträumt. Mein Bruder war damals noch gesund und munter, und wir haben Bier zusammen getrunken. Sie träumte, daß ich gestorben sei, und daß mein Bruder ihr zwei weiße Kleider gegeben hat. Damals hat sie zu mir gesagt: Was ist das? Sie glaubte, ich würde sterben. Aber ich blieb am Leben, und er starb. Ich mußte seinen zwei Frauen zwei weiße Tücher geben. Manchmal macht eben der Traum das Gegenteil.“

So wie sein Bruder gestorben ist, gehe auch ich, der „ältere Bruder“ aus der Analyse weg, sterbe. Er selbst erleidet den kleineren Verlust. Er bleibt mit der Frau zurück.

„Auch eines meiner drei Kinder, die dritte Tochter, hat geträumt. Sie träumte, ihr Gatte sei gestorben. Aber der Sohn hat den Vater ersetzt. Ihr Söhnchen ist gestorben, und der Gatte blieb am Leben.

Wenn man in einem Traum viel Exkremente zusammen sieht, dann wird jemand sterben. Denn wenn einer gestorben ist, muß man so viele unreine Dinge anrühren. Darum träumt man dies vorher so.“

Die Bilder dieses Traumes betonen den unreinen „analen“ Charakter der Aggression. Er selber – der Gatte – bleibt am Leben. Der Sohn (ich und sein wirklicher Sohn) sterben, sind fort. Sein Sohn ersetzt mich. Er erleidet keinen Verlust.

Einem nächsten Traum, „von einem jungen Mann und einem Pferd“ gibt Abinu eine eigene Deutung:

„Das ist die Geschichte einer Tochter von mir (eigentlich einer Nichte). Immer wieder ist sie zum Geliebten gegangen, weg vom Mann. Der Geliebte sagt sich: Sie liebt ihren Mann, und sie kommt nur zu mir, weil ihr Mann nicht imstande ist, ihr ein Kind zu machen; immer wieder kommt sie und holt sich ein Kind von mir; sie ist schlau genug, so daß ich nicht einmal weiß, ob ich der Vater bin. Er sagt eines Tages zu ihr: ‚Ich bin nicht das Roß deines Mannes.’ Er hat viel Geld für sie ausgegeben. Sie hat ihm viel Mühe bereitet, und er kriegt weder die Frau noch das Kind und ist der Betrogene.“

Ich vertrete die Frau (wie oft während der Stunden), die immer wieder kommt und etwas will; er ist der Betrogene.

314

Denn für seine Mühe bleibt ihm nichts. Er zieht sich zurück.

Mehrmals erlebt er mich während dieser letzten Stunden vorübergehend als „Patron“. Unverarbeitete Reste feindseliger Spannung werden dadurch abgewehrt, daß er sich abhängig fühlt und gierig etwas verlangt. Damit hofft er, ein Stück von mir zu behalten. Abinu will wieder ein Stück Segeltuch haben, er verlangt, nach Mopti mitgenommen zu werden, und er denkt in dieser Stimmung nicht daran, etwas für mich zu leisten. Dann verlangt er wieder ein Zeugnis über unsere Arbeit; die Papiere, die er vor Jahren von seinen Patrons erhalten hatte, seien von den Mäusen gefressen worden. Allerdings hätten die Worte der Europäer vor Gericht und bei den Behörden nicht mehr das gleiche Gewicht wie früher: „Aber wenn man keinen großen Bruder mehr hat, und die Leute reden gegen einen, und man redet zurück, und will sich verteidigen, kann jeder sagen: Er lügt. Habe ich aber ein Papier vom Doktor, wird jeder glauben, was dieser geschrieben hat. Der Doktor ist sehr weise, und ich, der Afrikaner, bin weniger als er, und Ihr Papier wird für mich sprechen.“

Ich sage nicht ja und nicht nein. Abinu verlangt Medikamente für einen kranken Freund; nebenbei auch für sich und seine Familie. Er weiß, wieviel weniger die Medizin der Dogon leistet als die der Europäer. Vernünftig bespricht er seine wirkliche Hilflosigkeit Krankheiten gegenüber, und das, was er von den Erfolgen und Mißerfolgen meiner Kuren gesehen hat. Das gierige Fordern hört von selbst auf. Er fühlt sich wieder als Familienältester und dem Leben in jeder Hinsicht gewachsen: „Wenn man eine große Familie hat, gibt es viele Sorgen für den Ältesten. Diamagundo wird Ihnen dasselbe sagen. Der war früher auch nicht so gut, wie er heute ist. Als ich in die Schule kam, hat Diamagundo mich und die anderen Schüler angeschrien und geschlagen. Dann hat er gesehen, daß ich stärker war als er. Dadurch ist er gut geworden zu mir und später

auch zu allen anderen. Jetzt ist er wirklich zu allen Menschen gut. Man kann nichts gegen ihn sagen!“
Keine Gier, kein Neid und keine Enttäuschung sind mehr zu sehen. Abinu stellt sich seinem „älteren Bruder“ Diamagundo gleich, der in gleicher Lage ist wie er. Er gibt mir zu verstehen: Ich bin wieder „gut“, wie es Diamagundo geworden ist.

315
Abinu hat die Würde, die er während unserer ersten Stunde mit der Erzählung vom Weber zu erkennen gab, im verschlungenen Gewebe unserer Gespräche nicht verloren. Die unsichtbaren Fäden, die ihn mit den Menschen seiner Welt verbinden, und seine Fähigkeit, scheinbar Unvereinbares in sich zu vereinen, geben ihm jene Sicherheit, mit der er auch dem Ende unserer Bekanntschaft entgegensieht.

Beim letzten Besuch in Bongo ist Abinu sehr gelassen und verlangt nichts mehr. Er lobt einen Kameraden seines Sohnes, der an uns vorbei zur Arbeit geht: „Das ist ein guter Sohn; er wird nicht mehr fortgehen. Auch seine Frau ist heute zu ihm zurückgekehrt.“
Am Schluß kündigt Abinu noch seinen Gegenbesuch bei uns in Ogol an, und ich verspreche ihm das Zeugnis, das er gar nicht mehr erwähnt hat. Wir überreichen ihm einige Abschiedsgeschenke, und er schickt Leute, die aus seinem Hof ein schwarzes Huhn bringen, das er uns gibt. Abinu sagt: „Für unseren Binu wird sich schon noch ein anderes Huhn finden, wenn es einmal nötig ist. Nehmen Sie dieses Huhn und essen Sie es mit Ihrer Familie und Ihren Freunden.“

Saikana Tonio

Eine halbe Wegstunde von Sange entfernt befindet sich der Felsen, in welchem Griaule symbolisch begraben ist. Bei diesem Felsen liegt, umgeben von üppigen Feldern, ein kleiner Stausee. Die Zwiebeln sind reif und werden jetzt, im Februar, geerntet. Der Weg zum See ist von Sanga her leicht zu finden, weil dauernd Gruppen von Frauen, mit Körben auf dem Kopf, im Gänsemarsch hin- und zurückgehen. Eine Gruppe von etwa dreißig Personen, Männer, Frauen, Jugendliche und Kinder, sitzt auf einer flachen Felsplatte am Ufer des Sees. Sie sind damit beschäftigt, kleine Kugeln aus gestampften Zwiebeln zu formen. Etwa fünfzig Meter weiter gelingt ein Gespräch mit einem jungen Dogon-Bauer, der dabei ist, sein Zwiebelfeld zu begießen. Er deutet mit der Hand auf die Gruppe am Ufer und gibt mir zu verstehen, daß dort ein junges Mädchen sitzt, welches fünf Jahre zur Schule gegangen ist und gut Französisch spricht.

Es ist sehr schwierig, eine Dogonfrau für unsere Untersuchungen zu gewinnen. So will ich die Gelegenheit ergreifen und das Mädchen um seine Mitarbeit bitten. Ich gehe zurück.
Sechs Mädchen im Alter von siebzehn bis fünfundzwanzig Jahren befinden sich in der Gruppe. Meine französische Begrüßung wird von allen mit einem freundlichen Lachen erwidert. Die Leute sprechen jetzt miteinander über mich, das ist offensichtlich.
Ich: „Der junge Mann, der nebenan die Zwiebeln begießt, hat mir gesagt, daß jemand unter Ihnen fünf Jahre zur Schule gegangen ist und gut Französisch versteht."
Niemand antwortet. Ich setze mich hin und frage der Reihe nach ein jedes der sechs Mädchen, von denen ich vermute, daß mich eines verstehen müßte; doch ein jedes lacht nur scheu und zurückhaltend. Jetzt kommt ein Bauer vorbei, der mich in Französisch begrüßt. Wir wechseln einige Worte, dann sage ich: „Dort drüben ist das Grab von Monsieur Griaule. Er baute den Staudamm."
Eines der sechs jungen Mädchen: „Dort ist mein Vater." (Sie zeigt auf einen Mann mittleren Alters, der auf einem Auge blind ist.)
Der Bauer, der Französisch spricht: „Monsieur Griaule hat für die Leute von Sanga viel Gutes getan."
Das junge Mädchen: „ ... und dort ist meine Mutter." (Sie dreht den Kopf zur Seite und hebt das Kinn ein wenig, um die Richtung anzudeuten, wo die Mutter sitzt, denn sie ist gerade dabei, mit beiden Händen eine Zwiebelkugel zu formen.)
Unter den zahlreichen Frauen kann ich nicht erkennen, welche gemeint ist.
Der Bauer: „Das ist Saikana Tonio, sie ist fünf Jahre zur Schule gegangen. Monsieur Griaule hat immer gesagt, die Kinder sollen die Schule besuchen. So ist sie gegangen."
Das junge Mädchen: „Saikana ist der Name, den mir mein Vater gegeben hat. Meine Mutter hat mich Tonio genannt."
Das junge Mädchen, welches die französische Sprache versteht, gibt sich erst zu erkennen, nachdem ein Dogon, der Französisch spricht, Zeuge ihres Gespräches mit mir ist. Saikanas Gruppenzugehörigkeit würde durch ein Gespräch, das niemand in der Gruppe versteht, in Frage gestellt.

317

Saikana arbeitet von morgens bis abends und hat keine Zeit, auf meinen Wunsch einzugehen, täglich eine Stunde mit mir zu sprechen. Die Aussicht, jedesmal fünfzig Franken zu verdienen, bleibt ohne Anreiz.

9. März

Drei Wochen sind vergangen, seitdem ich Saikana kennengelernt habe. Der Dorfchef von Sanga glaubt, daß Saikana nicht bereit sein würde, mit mir zu sprechen, solange die Arbeit auf den Zwiebelfeldern nicht beendet ist. Heute kommt er und berichtet, Saikana sei im Dorf. Die Arbeit beim Staudamm ist offenbar zu Ende. Er führt mich zum Haus, in dem Saikana wohnt. Der Dorfchef befiehlt ihr, mit mir zu sprechen, doch Saikana wehrt sich.
Der Dorfchef: „Jedermann kennt hier die Weißen, die mit den Dogon sprechen und fünfzig Franken für jede Stunde bezahlen. Niemand wird schlecht darüber reden."
Saikana: „Wir gehen heute nochmals zum Staudamm, um die letzten Zwiebeln zu holen. Dann muß ich das Nachtessen zubereiten. Heute geht es nicht."
Der Dorfchef: „Also morgen früh."
Saikana: „Morgen früh, wenn meine Freundin hier ist, soll der Weiße zum Hause des Großvaters kommen."

10. März
Der Großvater, ein tauber Greis – wohl achtzig Jahre alt begrüßt mich durch Vorstecken der Ellenbogen, die er auf und ab bewegt. Saikana ist nicht da. Knaben erklären mir, Saikana sei Wasser holen gegangen. Eine halbe Stunde später sagen sie, Saikana sei Holz suchen gegangen und werde nicht so bald zurückkommen. Nach einer Stunde ruft eine Frau über die flachen Dächer nach Saikana Tonio. Von anderen Dächern wird geantwortet. Ein Knabe sagt, Saikana sei im Hause ihres Onkels und fülle trockene Zwiebelkugeln in große Säcke, Jetzt erscheint Saikana. Lächelnd setzt sie sich auf einen Stein. Aus den umliegenden Häusern kommen Frauen und Kinder herbei. Saikana sitzt einfach da, lächelt und sagt nichts. Die Frauen treten näher und setzen sich mit ihren Säuglingen zwischen uns. Kinder drängen sich dazu. Die kleine Steinbank vor dem Haus des Großvaters wäre der geeignete Platz gewesen, um mit Saikana ins Gespräch zu

kommen. Sieben Frauen sitzen jetzt mit ihren Kindern neben mir auf dieser Bank, und ich kann mich kaum mehr bewegen. Die Leute, die sich um uns angesammelt haben, stehen, kauern und liegen zwischen Saikana und mir.
Ein Mann mit einer Haue über der Schulter kommt hinzu und bleibt stehen. Er spricht gebrochen Französisch und bittet mich um ein Medikament, weil er denkt, ich halte eine ärztliche Sprechstunde für die Dorfbewohner ab.
Saikana: „Er glaubt, Sie sind hierher gekommen, um Medikamente zu verteilen. (Kichernd) Er verwechselt Sie mit dem anderen Weißen, dem Doktor." Saikana wendet sich in der Sprache der Dogon an die Frauen, die alle zu lachen beginnen. Dann erklärt sie dem Mann mit der Haue, daß

ich keine Medikamente verteile. Der Mann geht weiter.

Wieder kann Saikana nur zu mir sprechen, wenn noch jemand da ist, der versteht, was sie sagt.

Ich: „Schämen Sie sich, mit dem Weißen zu sprechen?“

Saikana: „Nein, man kennt Sie ja. Jeder weiß, was Sie hier tun.“

Saikana spricht wieder zu den Frauen und erklärt ihnen, was ich gefragt habe, und was sie geantwortet hat.

Ich: „Versteht eine der Frauen, die hier sind, Französisch?“

Saikana (lacht und wendet sich an die jungen Mädchen, die neben ihr sitzen, worauf alle zu lachen beginnen): „Dieses Mädchen versteht ein wenig Französisch. Sie kann aber nicht sprechen.“

Saikana zeigt auf ein schlankes, hochgewachsenes Mädchen, welches aus Scham zu Boden blickt. Dadurch, daß ich es ausspreche, daß sich Saikana vor mir schämen könnte, fühlt sie sich wie befreit; ein anderes Mädchen muß sich nun aber an ihrer Stelle bloßgestellt fühlen.

Zwei Knaben, die zu meinen Füßen sitzen, sagen mit betontem Ernst, in korrektem Französisch, daß sie alles verstehen, weil sie zur Schule gehen.

Saikana fühlt sich jetzt sicherer. Ein Mädchen und zwei Knaben sind Zeugen unseres Gesprächs.

Saikana: „Ich war dort drüben bei meinem Onkel und habe Zwiebeln in große Säcke gefüllt. Der alte Mann hier im Haus ist der Vater meiner Mutter. Meine Mutter ist kürzlich gestorben. Sie war krank und hatte immer Bauch-

schmerzen. Jetzt lebe ich hier beim Alten und arbeite im Haus meines Onkels, dem Bruder meiner Mutter.“

Ich: „Sie sind das erste Kind Ihrer Mutter.“

Begeistert erzählt Saikana ihren Kameradinnen, was ich gesagt habe, und wendet sich dann an mich: „Ich bin das einzige Kind meiner leiblichen Eltern. Mein Vater heiratete eine andere Frau und ging nach Diamini.“

Bei den Dogon wird das erstgeborene Kind dem Vater der Mutter zugesprochen. Meine Kenntnis dieses Brauches beruhigt Saikana. Sie spricht jetzt freier. Das Gedränge der Leute wird unerträglich.

Ich: „Sie arbeiten im Hause Ihres Onkels. Können wir zusammen dorthin gehen?“

Saikana: „Ja, gehen wir dorthin.“ Sie steht auf und führt mich durch zahlreiche kleine Gassen in einen geschlossenen Hof, in welchem einige Leute arbeiten. Nach der Begrüßung bringt eine alte Frau zwei geschnitzte Holzschemel, auf die wir uns setzen.

Saikana: „Mein Onkel ist heute nicht hier. Er wird abends zurückkehren. Ich bin verheiratet, aber mein Mann ist in die großen Städte gegangen. Ich habe noch keine Kinder. Der Mann wird einmal

zurückkehren. Wenn er nicht kommt, wird man mich wieder verheiraten."
Die zufällige Abwesenheit des Onkels regt Saikana an, von ihrem Mann zu erzählen, der in die Fremde gegangen ist.

13. März
Es ist nicht leicht, Saikana zu finden. Heute sagt mir der alte Ambara, ein angesehener Greis, Saikana arbeite bei einem kleinen Wassertümpel außerhalb des Dorfes. Ich treffe sie dann mit vier jungen Mädchen, als sie, mit Wäsche auf dem Kopf, von einem Wasserloch im Gänsemarsch den Felsen hinaufsteigen. Auf dem Weg zurück ins Dorf kommen wir an der Schule vorbei. Heute ist Sonntag. Die Schule ist geschlossen.
Ich: „Hier kann man angenehm im Schatten sitzen und plaudern."
Saikana setzt sich zu mir. Die vier anderen Mädchen sondern sich ab, drehen uns den Rücken zu, und sitzen in der Sonne.

320
Saikana: „Dieses Mädchen dort, kann schön singen (sie zeigt auf eines der vier Mädchen). Wenn Sie wollen, singt sie jetzt für Sie."
Ich: „Wenn sie will, bin ich einverstanden."
Saikana spricht mit dem Mädchen und erklärt mir dann, sie wolle jetzt nicht singen, weil sie das Gerede der Leute fürchte. Das Mädchen mit der schönen Stimme schaut neugierig aber scheu zu uns herüber. Jetzt werden alle unruhig und beginnen, aufgeregt miteinander zu sprechen.
Ich: „Was sagen sie?"
Saikana: „Sie wollen nicht länger hier warten. Sie müssen ins Dorf zurückkehren, um die Hirse zu stampfen, und um das Nachtessen zu bereiten. Heute abend beginnt das Totenfest."
Jetzt werden die Mädchen zudringlich. Sie stehen auf und kommen näher. Saikana bleibt sitzen und erklärt ihnen, sie wolle noch hierbleiben und mit mir sprechen. Dann wendet sie sich mir zu und sagt: „Ich spreche gerne mit Ihnen Französisch, damit ich nicht alles vergesse, was ich früher einmal gelernt habe."
Die Begleiterinnen drängen Saikana energischer, aufzustehen und mit ihnen zu kommen.
Saikana: „Sie wollen, daß ich mit ihnen ins Dorf zurückkehre, weil bereits eine andere weggegangen ist."
Ich: „Wer ist bereits weggegangen?"
Saikana: „Heute morgen waren wir sechs. Eine ist zu ihrem Mann gegangen. So sind wir jetzt noch fünf. Wenn ich mit Ihnen hierbleibe, fehlt wieder eine. Dann sind wir nur mehr vier, und die Leute werden fragen, wo die zwei geblieben sind. Dann werden sich die Mädchen schämen."

Ich: „Werden auch alle zusammen arbeiten, wenn sie im Dorf ankommen?“
Saikana: „Wir gehen nur gemeinsam ins Dorf. Dort trennen wir uns und kehren nach Hause zurück, wo jede in ihrer Gruppe arbeitet.“
Ich: „Schämen Sie sich, wenn Sie mit mir allein bleiben?“
Saikana: „Nein, das macht nichts. Nur wenn die Leute fragen, ist es unschicklich.“
Die vier Mädchen können nicht weggehen. Dreimal stehen sie auf, stellen sich in einer Reihe, um Saikana aufzufordern, sich ihnen anzuschließen. Dreimal setzen sie sich wieder, weil

Saikana nicht kommt. Jetzt warten sie und drehen uns den Rücken zu. Abwechslungsweise schaut eine zurück. Dann lachen sie und schwatzen miteinander.
Ich: „Was sagen die Mädchen?“
Saikana: „Sie meinen, wir sagen uns unanständige Dinge auf Französisch. So denken sie.“
Ich: „Es wäre ungehörig.“
Saikana: „Nein. Wir tun es ja nicht.“
Ich: „Die Mädchen glauben es trotzdem, weil sie nicht verstehen, wovon wir sprechen.“
Saikana: „Sie machen sich nur darüber lustig.“
Ich: „Worüber?“
Saikana: „Sie necken mich.“
Schulkinder sammeln sich an, machen Lärm und treiben Unfug; sie necken die Mädchen und mischen sich vorwitzig in unser Gespräch.
Saikana: „Auch diese Buben machen sich immer über uns lustig. – Wir können jetzt gehen und im Hause des Großvaters in Ruhe weitersprechen.“
Die Mädchen stellen sich in eine Reihe, nehmen Saikana in ihre Mitte und gehen im Gänsemarsch ins Dorf.
Im Hause des Großvaters angekommen, treffe ich Saikana wieder. Wir setzen uns auf eine Matte im Innern der Hütte. Erneut kommen die Frauen mit ihren Kindern aus dem ganzen Quartier und setzen sich zu uns. Saikana ist fröhlich und betont nochmals, wie gerne sie Französisch spricht. Sie holt ihre Schulhefte und liest mir ein Gedicht von Victor Hugo vor, in welchem Odysseus, der Tiber des alten Roms und die keltischen Wasser der Loire besungen werden. Saikana versucht, die Verse zu entziffern. Man erkennt, wie schwer es ihr fällt, die Folge der Buchstaben richtig zu lesen.
Der kleine Raum wird immer dichter besetzt. Alle sind ganz still, auch die vielen Kinder, und scheinen andächtig zuzuhören, was Saikana uns vorliest. Das ist sehr auffällig, denn bei den Männern reden innerhalb der Gruppe meistens alle gleichzeitig. Die Frauen aber sitzen ruhig da

mit ihren Kindern, die an den Brüsten trinken. Jetzt schreit ein Säugling. Die Brust der Mutter ist leer. Eine andere Frau gibt ihre Brust, und das Kind trinkt weiter.
Saikana will gar nicht mehr aufhören, Gedichte vorzulesen. Sie ist überzeugt, alles verstanden zu haben, und schaut mich

glücklich an, wenn sie mit einer Strophe zu Ende gekommen ist. Ich stelle keine Fragen zum Inhalt, weil sie in Verlegenheit käme und enttäuscht wäre. In ihrem Heft hat sie Verzierungen angebracht, die ihre Gedichte umrahmen. Jetzt hat Saikana alle Gedichte vorgelesen. Die folgenden Seiten ihres Heftes enthalten nur noch die Verzierungen.
Saikana: „Der Lehrer hat uns das Lesebuch weggenommen, als wir aus der Schule kamen. Ich konnte keine Gedichte mehr abschreiben."
Ich: „Ich werde Ihnen ein Buch schicken."
Saikana ist begeistert. Sie richtet sich auf und spricht zu den Frauen. Sie scheint auf den weißen Mann stolz zu sein, der sie aufsucht und mit ihr spricht. Einige Frauen beginnen zu scherzen. Jetzt lacht die ganze Gruppe. Einige machen Gesten, die den Geschlechtsverkehr nachahmen, während andere ihre Säuglinge hochheben, um zu zeigen, wohin die Liebe führt. Die Frauen sind neugierig und vergnügt. Sie glauben, dem Schauspiel einer beginnenden Liebesbeziehung beizuwohnen.
Saikana zeigt mir jetzt ihren geschwollenen Fuß, in dem der Guinea-Wurm sitzt. Sie ist besorgt, weil sie nicht mehr gut gehen kann und bittet mich um Medikamente.
Saikana: „Wenn ich bis zur Regenzeit nicht wieder gesund bin, ist alles verloren."
Ich: „Es geht noch zwei Monate bis der Regen kommt."
Saikana: „Wer nicht sät, kann nicht ernten."
Ich: „Bis zur Saatzeit ist der Fuß wieder gut."
Saikana: „Die Arbeit ist viel zu schwer für die Frauen, aber es gibt nichts anderes. Ich warte schon lange darauf, daß mein Mann nach Hause kommt. Er wird zur Saatzeit zurückkehren."
Ich: „Hat er berichtet?"
Saikana: „Nein, aber sein Vater hat ihm geschrieben, er solle jetzt zurückkommen und mit seiner Frau arbeiten."
Ich: „Wird der Mann zurückkehren?"
Saikana: „Vielleicht kommt er. Man weiß es nicht. Er kann auch in Bamako bleiben. Dann wird mir mein Vater einen anderen Mann geben."
Die Anspielungen der Frauen wecken bei Saikana die Sehnsucht nach ihrem Mann. Traurig betrachtet sie plötzlich den kranken Fuß, der ihr Schmerzen bereitet. Saikana ist wohl

323

nicht bloß traurig, weil ihr Fuß krank ist, sie ist enttäuscht, daß ihr Mann in der Fremde bleibt, statt zu ihr zurückzukehren. Die Gedanken an Saat und Erntezeit verbinden sich mit den Gedanken an ihn. Es ist wahrscheinlicher, daß Saikana bis zur Regenzeit wieder gesund sein wird, als daß ihr Mann bis dann zurückkehrt. Durch die Abwesenheit des Mannes ist Saikana der Gruppe der Frauen etwas entfremdet, denn der Brauch erfordert Heirat und Kinder. So entspricht die Sehnsucht nach dem Mann eher dem Wunsch, ihre Rolle als Frau in der Gruppe ganz zu erfüllen, als dem Wunsch, vom Mann geliebt zu werden. Wichtig ist vor allem, daß sie einen Mann hat und nicht so sehr, welchen. Diese Verhältnisse widerspiegeln sich auch in ihrer Beziehung zu mir. Einerseits gewinnt sie durch meine Besuche vermehrtes Ansehen und die Bewunderung der Gruppe der Frauen. Anderseits erweckt die Isolierung, in die sie durch mich gerät, Empfindungen ähnlicher Art, wie sie sie hat, wenn ihr bewußt wird, daß ihr Mann vielleicht nicht mehr zurückkehrt. Gelingt es mir, meine Kenntnisse über die Bräuche der Dogon richtig anzuwenden, beispielsweise zu erraten, daß sie das erste Kind ihrer Mutter ist, ist Saikana beglückt und gewinnt Vertrauen. Ich trete dann an die Stelle ihres Mannes. Wenn aber die Anspielungen der Frauen allzu stark werden und einen sexuellen Beiklang erhalten, fühlt sie sich vereinsamt.

15. März

Saikana ist im Hause des Großvaters. Sie sitzt da und zeigt traurig auf ihren geschwollenen Fuß, denn sie kann kaum mehr gehen. Ich bringe ihr eine kleine Flasche mit; den Inhalt soll sie für Umschläge verwenden. Wieder füllt sich der Raum mit Frauen und Kindern. Alle kommen und schauen auf den kranken Fuß. Sie sprechen aber von etwas anderem.

Ich: „Machen wir Umschläge. Dann wird der Wurm bald herauskommen."

Saikana: „Wir sind alle traurig, weil die alte Frau gestorben ist."

Ich: „Erzählen Sie mir von der alten Frau."

Saikana: „Sie kommt aus Ningari."

Ich: „Haben Sie sie häufig gesehen in letzter Zeit?"

324

Saikana: „Letztes Jahr hat sie mir geholfen, meine kranke Mutter zu pflegen. Sie kam hierher, und wir haben zusammen Hirse gestampft."

Ich: „Hat die alte Frau allen Leuten im Dorf geholfen?"

Saikana: „Sie kommt aus Ningari und hat eine große Familie. Sie ist mit uns verwandt."

Ich: „Kam die Frau hierher wie alle Frauen, die hier sitzen?"

Saikana: „Ja, sie kam hierher, wie alle diese Frauen, aber sie hat dem Großvater die neue Kürbisschale gebracht, wenn die alte zerbrach."

Jetzt verstehe ich, daß die Frau, von der hier die Rede ist, die Schwester des tauben Großvaters sein mußte, denn bei den Dogon bringt die Schwester dem Bruder eine neue Trinkschale, wenn er die alte zerbrochen hat.

Ich: „Der Großvater ist traurig, daß seine Schwester gestorben ist."

Saikana spricht nun angeregt zu den Frauen und erklärt ihnen, was ich gesagt habe. Es entsteht eine allgemeine Unruhe. Alle beginnen zu sprechen, Kinder weinen, und weitere neugierige Besucher erscheinen in der Türe, wodurch es im Inneren des Raumes dunkel wird.

Plötzlich beginnt eine Frau von hellerer Hautfarbe, die da liegt, in heftigen Worten zu mir zu sprechen.

Alle anderen sind sogleich still. Die neuen Besucherinnen setzen sich, so daß wieder mehr Licht ins Innere des Hauses kommt.

Ich: „Was sagt sie?"

Saikana: „Sie spricht vom Geld. Sie will, daß du ihr fünf Franken gibst."

Ich: „Wofür?"

Saikana: „Sie will kleine Nüsse kaufen und ein Halsband dazu."

Ich: „Keine der Frauen hat so viel Schmuck und Tücher wie eben diese, die dort liegt und spricht."

Saikana: „Die Frau hat die Halsbänder von ihrer Mutter erhalten. Alle Halsbänder kommen immer von den Müttern. Auch meine Mutter hat mir welche gegeben."

Die liegende Frau beginnt wieder laut zu reden.

Saikana: „Sie verlangt das Geld."

Ich: „Warum verlangt gerade diese Frau etwas? Alle andern verlangen nichts."

Saikana spricht zu den Frauen. Sie nicken und sagen nichts. Nur die Liegende spricht weiter.

Saikana: „Sie sagt, sie komme von Soroli. Dort gebe es keine Zwiebeln und somit auch kein Geld. Nur wer Zwiebeln verkaufen könne, habe Geld. Hier in Sanga hätten alle Frauen Zwiebeln. Sie sagt, du sollst ihr fünf Franken geben. Sie ist von auswärts zum Totenfest gekommen."

Ich: „Wenn sie von auswärts kommt, ist das nicht Grund genug, als einzige Geld zu verlangen."

Saikana spricht wieder zu den Frauen. Jetzt beginnen alle miteinander zu sprechen.

Saikana: „Sie ist meine Mutter."

Ich: „Was meinen Sie damit?"

Saikana: „Sie und meine Mutter sind eins. Sie ist die Tochter des Bruders meiner Mutter, und so

sind meine Mutter und sie gerade dasselbe."

Ich: „Sie hat also das Recht Geld zu verlangen."

Saikana: „Nein. Das ganze ist nur ein Spaß. Sie lacht dich aus."

Saikana spricht jetzt angeregt zu den Frauen, und alle beginnen laut zu lachen. Dann wiederholt sie, daß es nichts bedeute. Sie habe sich eingemischt, damit es etwas zum Lachen gebe.

Die verwandtschaftliche Beziehung einer Frau zu ihrem Onkel mütterlicherseits und seiner Familie ist ebenso nahe, wie die zu den eigenen Eltern. Der Bruder der Mutter hat die Bedeutung eines Vaters, und alle Frauen seiner Familie können als Mütter gelten. So wird es verständlich, weshalb Saikana von ihrer Cousine sagt, sie ist so gut wie meine Mutter (elle est pareille à ma mère), und weshalb sich gerade diese Frau durch ihre fordernde Haltung von allen andern unterscheidet. Sie empfindet wie eine Mutter, und Mütter dürfen Geschenke verlangen. Der Tod der Schwester des Großvaters, die in der Hierarchie der Mütter eine Hauptfigur dargestellt hatte, stand im Mittelpunkt des heutigen Gesprächs und führte dazu, daß sich Saikanas Cousine ihrer mütterlichen Rechte bewußt wurde. Gleichzeitig gewann ich an Interesse, weil es mir gelang, den Verwandtschaftsgrad einer Schwester aus der Handlung abzuleiten, eine zerbrochene Schale durch eine neue zu ersetzen. Diese Einfühlung

in das Denken der Dogon belebte die Phantasie von Saikanas Cousine und die aller anderen Frauen.

Ich gab statt des geforderten Geldes eine Erklärung: „Die Frau", sagte ich, „hat das Recht, Geld zu verlangen." Diese Erklärung wirkte wie eine Bedrohung, weil sie die Aussage enthält: Wer allein das Recht hat, zu verlangen ist gleichzeitig isoliert. Dieser Bedrohung haben sich die Frauen durch plötzliche Wendung zum Scherzen entzogen. Alles sei nur ein Scherz gewesen, sagt Saikana. Wir fügen hinzu: Ein Scherz, um Ernsteres zu vermeiden. Es ist ein Spiel, das den Sinn hat, Triebwünsche abzuwehren, die als Gefahr erlebt werden.

Saikana ist plötzlich wieder traurig. Sie schaut auf ihren kranken Fuß und sagt, alle seien traurig, weil die alte Frau gestorben ist. Dann steht sie auf und holt ihre eigenen Schmuckstücke. Sechs Kugeln aus Bernstein und einige Ketten aus gepreßtem Glas. Sie zeigt mir die Kugeln und erklärt, eine jede sei fünfzig Franken wert. Dann hält sie die Ketten an ihre Hüften und sagt: „Das trägt man so um den Leib."

Saikana wirbt jetzt offen um Liebe. Jede Bernsteinkugel ist soviel wert, wie eine Stunde mit mir. Ihre Mutter gab ihr sechs Bernsteinkugeln als Zeichen dafür, daß sie heiratsfähig geworden war. Saikana breitet die sechs Kugeln vor mir aus, um darzustellen, daß ich im ganzen sechsmal kommen würde, bis alles soweit wäre, wie die Frauen und sie selbst es erwarten, bis die Ketten

aus gepreßtem Glas als Zeichen für die Bereitschaft zur sinnlichen Liebe um den Leib geschlungen würden.
Das werbende Spiel Saikanas regt die Frauen an. Viele stehen jetzt auf und kommen näher. Sie verlangen Medikamente für ihre Kinder und zupfen an meinen Kleidern, greifen nach meinem Notizblick und untersuchen den Bleistift. Sie identifizieren sich mit Saikana und ihrer Cousine und wollen auch etwas haben.
Das Gespräch ist zu Ende, und ich gebe Saikana fünfzig Franken für die heutige Stunde wie immer. Sie nimmt das Geld und sagt: „Ich erwarte dich, wann du willst."

17. März
Als die alte Frau starb, ging gerade das Totenfest für den alten Jäger Ampigu zu Ende. Ich bin deshalb erstaunt, zu hören, daß die Frauen den Tod des Jägers erneut beweinen. Auf dem

kleinen Platz vor dem Hause des Großvaters knien die klagenden Frauen. Tränenüberströmt betasten und trösten sie sich gegenseitig.
Saikana ist unter ihnen. Sobald sie mich sieht, sagt sie, die Tochter des gestorbenen Ampigu sei mit ihrem Mann aus Banani angekommen, und so hätte man im Quartier das Weinen und Klagen wieder aufgenommen: „Ich habe mit den andern geweint."
Ich: „Ich komme zu unpassender Zeit."
Saikana: „Nein, keineswegs. Die andern weinen jetzt ohne mich. Bald werden alle zum Markt gehen. Mit dem Geld, das Sie gegeben haben, werden sie Nüsse und Kuchen für mich kaufen, weil ich wegen meines Fußes nicht mitgehen kann. Danach werden wir alle noch etwas weinen, denn Ampigu ist ein lieber Mensch gewesen. Wir haben ihn alle gern gehabt. Dann aber werden wir den ganzen Abend lustig sein."
Wir sitzen jetzt im Hause des tauben Großvaters. Der Alte liegt auf einem hölzernen Lehnstuhl. Es ist ein elegant gewölbtes schmales Brett, an dem zwei kleine Holzfüße angebracht sind. Der alte Mann schlummert scheinbar sorglos auf diesem unstabilen Sessel, von dem man glauben möchte, er würde durch eine unbedachte Bewegung leicht umfallen.
Saikana zeigt mir ihren Fuß und ist zufrieden, denn es scheint ihr besserzugehen. Jetzt kommt eine der weinenden Frauen herein. Sie klagt über Juckreiz am Bein und verlangt eine Salbe. Ich habe nichts bei mir und lasse der Frau sagen, sie solle später ins Gästehaus kommen, wenn sie eine Behandlung wünsche. Doch die Frau bedrängt mich und meint, sie sei von auswärts gekommen und werde noch heute in ihr Dorf zurückkehren; sie müsse die Salbe gleich erhalten. Schließlich fügt sie sich in ihr Schicksal und kehrt zu den klagenden Frauen zurück, um

weiterzuweinen. Andere sind während dieser Szene neugierig bis zur Türe gekommen, um zu sehen, was sich im Innern des Hauses abspielt. Eine dieser Frauen tritt nun näher und beginnt auffällig zu hinken, indem sie sich das Bein reibt. In theatralischer Weise ahmt sie die andere Frau nach, wie sie um Salbe bittet. Dann lacht sie plötzlich und macht mit den Händen eine obszöne Geste, die auf den Geschlechtsverkehr anspielt. Inzwischen haben sich viele Zuschauerinnen angesammelt, und es gibt ein großes

Gelächter. Dann mischen sich alle wieder weinend und klagend unter die andern.

Saikana: „Ampigu hat einen Sohn, der mit mir zur Schule ging. Jetzt ist er in Bamako und lernt weiter. Er heißt Jana Osu und ist mit meinem Mann zusammen."

Ich: „Wie heißt Ihr Mann?"

Saikana überlegt und schaut zur Seite. Sie ist beschämt, denn eine Frau darf den Namen ihres Mannes nicht aussprechen.

Ich: „Ich habe Sie etwas gefragt, was sich nicht gehört."

Saikana: „Nein, nein. Mein Mann heißt ... (sie stockt wieder und schaut herum), ich werde es aufschreiben."

Sie nimmt mein Notizbuch und den Bleistift und schreibt: Akougnon. Ich lese Akougnon. Saikana liest nun auch Akougnon mit lauter deutlicher Stimme.

Saikana: „Er ging nach Bamako. Dort will er die Sprache der Bambara erlernen und mit viel Geld heimkehren. Akougnon schleppt Holz in die Stadt und verkauft es dort. Er wollte fortgehen, weil er dachte, er werde es im Leben zu nichts bringen, wenn er im Dogonland bleibt. Viele junge Leute denken so."

Ein Mann kommt herein. Sein rechtes Auge ist blind.

Saikana: „Das ist mein Vater."

Ich: „Als ich Sie beim Stausee zum ersten Mal sah, war er auch dabei."

Saikana: „Er ist der Bruder meiner Mutter, beide haben ‚gleichen Vater gleiche Mutter'. Der Großvater ist auch sein Vater."

Ich: „Er ist Ihr Onkel."

Saikana: „Ja, mein Vater."

Ich: „Wer hat Ihren Mann für Sie ausgewählt, als Sie noch klein waren, Ihr Vater oder Ihr Onkel?"

Saikana (zeigt auf den Onkel): „Er ist es, mein Vater."

Der Großvater richtet sich in seinem Lehnstuhl auf und gibt einige Laute von sich. Der Einäugige setzt sich wortlos zu ihm.

Saikana: „Er und mein Großvater haben mir meinen Mann gegeben."
Ich: „Ihr richtiger Vater in Diamini hatte nichts dazu zu sagen?"
Saikana: „Es stimmt nicht, daß mein Mann Akougnon heißt. Mein Vater heißt Akougnon."

329

Sie zeigt auf ihren einäugigen Onkel, verlangt mein Notizbuch und den Bleistift und sagt, sie wolle jetzt den Namen ihres Mannes aufschreiben. Sie will Akougnon durchstreichen, bevor sie Amadomo darunter schreibt. Saikanas Mann heißt Amadomo.
Saikana: „Amadomo liebt mich und ich liebe ihn. Mein Vater aus Diamini mag Amadomo nicht, weil er fortgegangen ist. Wenn er nicht bald zurückkommt, wird mir mein Vater einen anderen Mann geben."
Ich: „Wer wird die neue Wahl für Sie treffen?"
Saikana: „Mein Vater natürlich, Kugoron, mein Vater aus Diamini."
Ich: „Werden Sie einen anderen Mann als Amadomo lieben können?"
Saikana: „Wenn er viele Dinge gibt, und wenn der Vater sagt, einer sei mein Mann, dann werde ich ihn lieben."
Ich: „Und wie wird es sein, wenn Amadomo zurückkehrt und nicht viel Geld mitbringt?"
Saikana: „Er soll kommen. Das Geld ist weniger wichtig. Er kann auf den Feldern arbeiten. Dann verdient er gut, und man bekommt Kinder, wenn Gott sie gibt. (Si Dieu donne, on gagne des bébés.) Wenn Amadomo hier ist schlafe ich nachts bei ihm und kehre morgens zu meinem Vater (Onkel) zurück. Erst wenn Kinder da sind, werde ich auch am Tag bei meinem Mann sein."
Alle trauernden Frauen haben sich mit den neu angekommenen Verwandten des gestorbenen Jägers identifiziert und ihre Gruppenzugehörigkeit durch gemeinsames Weinen und Klagen bezeugt. Wenn sich Saikana von ihnen entfernt, um mit mir zu sprechen, sind ihre Kameradinnen unzufrieden. Zu einem Teil reagieren sie eifersüchtig und identifizieren sich mit Saikana, wie die Frau, die Salbe für ihr Bein verlangt. Zum anderen Teil sind sie aber unwillig und führen ihre innere Spannung in einem spöttischen Gespräch ab. Die Szene, in welcher eine Frau die fordernde Haltung ihrer Vorgängerin mit einer sexuellen Anspielung nachahmt und das Gelächter aller Zuschauerinnen hervorruft, zeigt, was die Frauen denken: Wer sich von der Frauengruppe lossagt, will Geschlechtsverkehr.
Das auffallende Wechselspiel in den Gefühlsäußerungen ist nicht Ausdruck einer hysterischen Gruppenreaktion, son-

330

dern Folge der Störung, die die Gemeinschaft der Frauen durch die Absonderung eines ihrer

Mitglieder erfahren hat. Werden Gefühle der Trauer wirksam, so nur in der Gruppe. Eher kann die Trauer aufgegeben, als die innere Spannung ertragen werden, welche in der Gemeinschaft entsteht, wenn sich eines der Gruppenmitglieder zurückzieht. So wie bei allen körperlichen Tätigkeiten die Bewältigung emotionaler Spannungen in der Gruppe besser gelingt als allein, liegt auch im Gefühlsleben der Schwerpunkt auf der Gemeinsamkeit des Erlebten, und nicht so sehr auf der Art des Gefühles selbst.

Die Frage nach dem Namen des Ehemannes hat Saikanas Isolierung noch verstärkt. Saikana gerät in Bedrängnis. Es bestünde nun die Möglichkeit, daß sie einen Widerstand ausbildet und sich beschämt abwendet, oder daß sie die Übertragung durch weitere Identifikation verstärkt. Nach einigem Zögern wählt sie einen Kompromiß. Sie benützt das europäische Ausdrucksmittel des Schreibens, wie sie es in der Schule gelernt hat, und identifiziert sich zum Teil mit mir. Sie schreibt aber den Namen ihres Onkels mütterlicherseits, wodurch sie ihre Zugehörigkeit zur Dogongesellschaft bezeugt. Erst als ihr Onkel wirklich erscheint, kann sie den Namen ihres Mannes preisgeben.

18. März

Es ist sehr heiß heute. Saikana will auf der Türschwelle sitzen. Nur wenige Frauen sind anwesend, weil die Schattenplätze spärlich sind.

Saikana: „Es ist meine Schuld, daß sich Vater und Mutter getrennt haben. Als ich klein war, habe ich eine Wasserschale des Vaters umgeworfen. Er wollte mich schlagen, doch meine Mutter hat sich für mich gewehrt. So kam es zum Streit und die Mutter ist krank geworden und zu ihren Eltern gegangen. Sie ist dann nie mehr zurückgekommen. Immer wollen die Leute, daß alles anders wird."

Ich: „Wie meinen Sie das?"

Saikana: „Amadomo will in Bamako die Bambarasprache erlernen und viel Geld verdienen. Andere wollen ein Haus aus Stein bauen oder europäische Stoffe und andere Dinge haben."

Ich: „Warum wollen die Leute das alles haben?"

Saikana: „Sie werden ausgelacht, wenn sie nicht Bambara sprechen können."

Ich: „Was möchten Sie denn haben?"

Saikana: „Ich mag nichts anderes im Leben als in Sanga sein, heiraten und Kinder haben. Ich will kein Haus aus Stein und keine europäischen Dinge."

Ich: „Sie sprechen, lesen und schreiben Französisch. Sie wissen mehr als die meisten Frauen in Sanga."

Saikana: „Betrachten Sie diese junge Frau mit ihrem Kind. Sehen Sie, wie schön sie ist?“
Saikana hat recht, eine bildhübsche junge Frau hat sich mit ihrem Kind vor uns hingestellt. Sie ist wirklich sehr schön. Saikana ist weniger hübsch.
Ich: „Sie sind enttäuscht, weil Sie glauben, Sie finden keinen Mann.“
Saikana: „Ich bin mit Amadomo verheiratet. Sehen Sie die schöne Frau mit dem Kind. Sie ist verheiratet.“
Ich: „Amadomo ist fortgegangen.“
Saikana: „Wenn er zurückkommt, werden alle Frauen sagen, Saikana ist verheiratet und wird Kinder haben.“
Eine alte Frau mischt sich in unser Gespräch. Saikana sagt, die Frau denke, wir sprechen über Masken. Das dürfe man als Frau nicht tun, schon gar nicht in Anwesenheit eines Mannes.
Ich: „Warum glaubt die Frau, daß wir über Masken sprechen?“
Saikana: „Es ist verboten, aber es macht nichts. Ißt und trinkt eine Frau im Hause ihres geschiedenen Mannes, wird sie krank. Wenn sie ein Ei in die Hand nimmt und damit einen Bogen um ihren Kopf beschreibt, das Ei dann über die Schulter wirft, ohne hinzusehen, ist alles wieder in Ordnung.“
Zwei kleine Knaben von drei bis vier Jahren klettern auf Saikanas Schoß. Sie tragen kleine Ketten um die Hüften, wie die Mädchen. Saikana zeigt auf den größeren der beiden und sagt, er heiße Danguteme, und Danguteme bedeute, seine Mutter habe ihn drei Jahre im Bauche getragen. Die kleine Kette, die der Knabe um den Leib geschlungen hat, sei ein Geschenk ihrer Mutter: „Er ist mein Bruder. Die Mutter ist gestorben, weil sie mit dem Kleinen drei Jahre lang schwanger war.“
Ich: „Wie alt war der Knabe als die Mutter starb?“

Saikana: „Die Mutter starb letztes Jahr. Der Kleine wird etwa drei Jahre alt gewesen sein.“
Ich: „War die Mutter nach seiner Geburt wieder schwanger?“
Saikana: „Drei Jahre war sie mit ihm schwanger, dann ist sie gestorben.“
Ich: „Warum gab man Ihrem kleinen Bruder den Namen Danguteme?“
Saikana: „Er heißt so, weil die Mutter starb, als er zur Welt kam. Jede Frau stirbt, wenn sie ein Kind drei Jahre lang im Bauch trägt.“
Saikana lacht und fügt hinzu: „Wir freuen uns an allem, was wir gemeinsam tun.“ Sie erzählt jetzt, wie sie mit den Frauen und Mädchen Wasser holt, Holz sucht, Hirsebrei in großen Töpfen kocht und den Männern das Essen auf die Felder bringt. Auch wenn die Arbeit schwer und mühsam ist, bleibt das Erlebnis der Freude, es gemeinsam zu tun, größer, als die Aussicht auf Erholung und Ruhe.

Saikanas ambivalente Gefühle mir gegenüber scheinen jetzt mit der Frage zusammenzuhängen, ob sie imstande sein würde, sich als Frau zu bewähren, das Ziel ihrer Werbung zu erreichen. Diese Wandlung könnte darauf zurückgehen, daß der Onkel mütterlicherseits bei seinem Besuch nichts gegen mich einzuwenden hatte und die Frauen jetzt eher bereit sind, als zu Beginn, Saikanas Beziehung zu mir in ihr Kollektiv einzuordnen. Der Widerstreit ihrer Gefühle zeigt sich im Verlauf des heutigen Gesprächs zuerst daran, daß sie sich beschuldigt, die Trennung ihrer Eltern bewirkt zu haben. Gleichzeitig übt sie Kritik an den Männern, die immer etwas anderes wünschen, als was sie haben könnten. Dann weist sie auf die besondere Schönheit einer Frau mit ihrem Kind, um für die eigenen Vorzüge zu werben. Als die alte Frau mit ihrer Vermutung, wir würden über Masken sprechen, das Verbotene einer sinnlichen Beziehung antönt, entkräftet Saikana die bedrohlichen Folgen mit der Darstellung eines Aktes ritueller Reinigung. Damit fordert sie mich auf, Bedenken und Zweifel fallenzulassen, die mich bisher daran gehindert haben, ihr näherzutreten.

Die eigenartige Vorstellung der dreijährigen Schwangerschaft ist Aufforderung und Drohung zugleich. Sie besagt, daß man als Frau nicht drei Jahre schwanger sein soll, weil

man sonst stirbt. Diese Anspielung trifft den Grund ihrer Enttäuschung. Man sollte das Kind nicht so lange zurückhalten; man sollte endlich zusammen schlafen und ein Kind zeugen, denn – fährt Saikana lachend fort – „wir freuen uns an allem, was wir gemeinsam tun“.

Im Gefühlsleben Saikanas wird der Geschlechtsverkehr wie irgendeine andere Tätigkeit des täglichen Lebens in den Dienst eines gruppengebundenen, gemeinschaftlichen Erlebens gestellt.

20. März

Das Haus des Großvaters ist wieder voller Frauen. Sie sagen, sie seien dumm, weil sie nichts wissen und nichts können. Saikana sei gut, denn sie verdiene Geld, indem sie Französisch spreche. Die Frauen lachen und scherzen und necken Saikana. Sie wollen sie anspornen, noch lange zu reden und viel Geld zu verdienen.

Saikana: „Ambire, Bujukanu und Dyongose sind gestern abend nach Hause zurückgekehrt. Sie waren sechs Jahre in Bamako. Viele Leute im Dorf haben sie heute schon gesehen. Ich werde auch hingehen und sie fragen, was mein Vater macht.“

Ich: „Ihr Vater ist doch nicht in Bamako?“

Saikana: „Er ist der Bruder meines Onkels Akougnon und lebt in Bamako. Mein Vater schickt mir jeweils ein Seidentuch, wenn ein Dogon von Bamako nach Sanga zurückkehrt.“

Ich: „Sie werden also Ambire, Bujukanu oder Dyongose fragen, wie es Ihrem Vater geht? Sonst

wollen Sie nichts wissen?“

Saikana: „Wenn zum Beispiel Ambire meinen Vater getroffen hat, wird er mir sagen, wie es ihm geht. Wenn er nichts sagt, weiß ich, daß er nicht dort war.“

Ich: „Wo, dort?“

Saikana: Bei meinem Vater. Vielleicht hat er ihn nicht gesehen.“

Ich: „Ich verstehe. Bamako ist groß und Ambire kennt nicht alle Dogon, die dort sind.“

Saikana: „Er kennt meinen Vater gut.“

Ich: „Dann hat er ihn sicher gesehen.“

Saikana: „Nein. Vielleicht war er nicht dort.“

334

Ich: „Aber sie sagten doch, daß alle drei während sechs Jahren in Bamako waren.“

Saikana: „Wir sagen ‚Bamako’ für alles und meinen damit einfach die Fremde. Vielleicht waren sie in einer anderen Stadt.“

Ich: „Es ist also gar nicht sicher, daß die drei in Bamako waren. Vielleicht kommen sie aus Abidjan oder aus Ghana?“

Saikana: „Man weiß es nicht. Wir werden alle zusammen in das Haus ihrer Familie gehen. Dort werden viele Leute etwas von den Heimkehrern wissen wollen. Zuerst kommen die Ältesten an die Reihe. Wir stehen hinten und hören zu, denn oft erfährt man alles durch bloßes Zuhören. Wenn wir sehen, daß sie gar nicht in Bamako waren, gehen wir weg, und ich frage nichts.“

Ich: „Und wenn sie in Bamako gewesen sind?“

Saikana: „Dann werde ich nach meinem Vater fragen.“

Ich: „Nach Amadomo wollen Sie nicht fragen?“

Saikana (lacht): „Ich werde nicht fragen. Sie sagen mir schon, ob Amadomo mich grüßen läßt, und wenn sie nichts sagen, heißt das, daß mich Amadomo nicht grüßen lassen wollte. Sie werden seinem Vater alles über ihn berichten und sein Vater wird es mir sagen, wenn er will. Hat mir Amadomo einen Brief geschrieben, werde ich ihn erhalten, wenn ich mich nach meinem Vater erkundige.“

Ich: „Und wenn die drei nichts sagen?“

Saikana: „Dann sage ich auch nichts.“

Ich: „Werden die anderen Mädchen nicht für Sie fragen?“

Saikana: „Niemals!“

Ich: „Wenn Sie aber Ambire in den nächsten Tagen draußen treffen – wenn er allein ist –, können Sie ihn dann nicht nach Amadomo fragen? Ambire könnte doch auch etwas vergessen haben.“

Saikana: „Ja, ich kann es tun, wenn ich will.“

Ich: „Nehmen wir an, Sie würden Ambire einfach fragen: ‚Wie geht es Amadomo in Bamako?' Was würde dann geschehen?"

Saikana: „Das wäre eine Schande. Alle würden mich auslachen."

Ich: „Weshalb?"

Saikana: „So ist es. Man spricht nie von seinem Mann.

335

Vielleicht schickt er mir ein Halsband oder ein seidenes Tuch."

Ich: „Wer?"

Saikana: „Mein Vater."

Ich: „Und Amadomo?"

Saikana: „Er hat Ambire gesagt, was er will, und sein Vater wird es mir sagen."

Ich: „Und wenn Sie keine Nachrichten erhalten?"

Saikana: „Dann warte ich bis zur Regenzeit. Akougnon wird mir sagen, was ich zu machen habe."

21. März

Wir sitzen am Eingang des Hauses des Großvaters. Der Alte hat heute Besuch. Ein Greis ist gekommen und hat ihm erklärt, was der Rat der Dorfältesten besprochen hat.

Saikana: „Der Alte ist unzufrieden."

Ich: „Warum?"

Saikana: „Gestern ist eine große Aufregung entstanden, weil der Beamte aus Bandiagara in Steuerfragen den Rat der Alten übergangen hat."

Beide Greise sprechen angeregt und schnell. Da der eine taub und der andere zahnlos ist, scheint die Unterhaltung auf Schwierigkeiten zu stoßen. Schließlich kauen beide Kolanüsse, die sie zwischen zwei Steinen zerrieben haben, weil sie sie nicht mehr beißen können, und beruhigen sich.

Saikana will heute von mir wissen, ob ich Kinder habe, und wie es in unserem Lande ist. Sie findet alles sehr komisch, was ich ihr darüber berichte, und wiederholt, was ich sage, zum Zeichen, daß sie es verstanden hat, bevor sie es den Frauen übersetzt. Auf Wunsch des Großvaters setzen wir uns ins Innere des Hauses. Er will am Schauspiel unseres Gespräches teilnehmen. Eine Schar Kinder tummelt sich um uns. Saikana erklärt mir, daß ein etwa neunjähriges Mädchen ihre Schwester, ein etwa sieben Jahre alter Knabe ihr Bruder ist. Zwei kleine Knaben sind auch ihre Brüder. Schließlich kommt noch Danguteme hinzu, der drei Jahre im Bauch seiner Mutter gewesen sein soll.

Saikana: „Alle diese Kinder sind meine Kinder. Meine Mutter hat sie mir zurückgelassen als sie

starb. Ich gebe ihnen, was sie nötig haben. Sehen Sie diese Kette von Danguteme. (Sie hält den Kleinen am Arm fest und zeigt

336

mit der andern Hand auf die Kette.) Ich habe sie selbst noch getragen, als ich klein war."
Der Knabe schaut uns mit großen, überraschten Augen an.
Saikana: „Er ist gescheit und wird einmal ein guter Schüler sein. Jetzt lebt er bei seiner Mutter."
Ich: „Sie kümmern sich auch um ihn und ersetzen seine Mutter."
Saikana: „Ich bin seine Mutter, wenn er hier ist. Die neue Frau seines Vaters ist böse. Sie gibt den Kindern nur zu essen; das ist alles. Mehr will sie nicht geben. Sie trägt sie nicht auf dem Rücken und nimmt sie nicht auf den Schoß."
Vierzehn Kinder sind heute im Hause des Großvaters. Unter ihnen sind mehrere annähernd gleich alt.
Ich: „Wieviele Kinder hatte Ihre Mutter?"
Saikana: „Alle diese Kinder sind meine Kinder. Sie gehören zu unserer Familie."
Ein etwa achtjähriger Knabe steht unter der Türe und schaut scheu zu uns herüber.
Ich: „Gehört dieser Knabe dort unter der Türe auch dazu?"
Saikana: „Seine Mutter und meine Mutter haben das Wasser am gleichen Ort geholt."
Saikana verteilt ihre zärtlichen Gefühle auf alle Kinder und empfindet für sie wie eine kleine Mutter. Die Beziehung zum Kind steht wie die zum Manne im Dienst der Einordnung in die Gruppe der Frauen. Die Heimkehr der drei Dogen blieb nicht ohne Wirkung auf Saikanas Beziehung zu mir. Die Aussichten, daß ihr Mann auch heimkehren würde, scheinen günstig zu sein. Sie zieht ihr Interesse von mir ab und verteilt es auf meine weißen und ihre schwarzen Kinder. In der Rolle einer Mutter ist sie für ihren Mann anziehender.

22. März

Heute suche ich Saikana vergeblich im Hause des Großvaters. Da kommt der alte Ambara, eine angesehene Persönlichkeit im Dorf und sagt, er habe Saikana heute morgen operiert, wenn der Guinea-Wurm im Fleisch sitze, müsse man die Haut aufschneiden. Es gehe Saikana schon viel besser. Sie sitze mit seiner Tochter im Hof seines Hauses. Ambara begleitet mich zu ihr.
Sie sitzt mit einem jungen Mädchen im Hof und knüpft farbige Wollfäden zu kleinen Maschen in die acht Löcher, die

337

dem Ohrmuschelrand entlang gebohrt wurden, als die Mädchen noch ganz klein waren. Ein drittes

Mädchen sitzt hinter Saikana – zuerst sah ich sie gar nicht – und zupft die kleinen Maschen in Saikanas Ohr zurecht. Wie Saikana mich erblickt, sagt sie lachend, es gehe ihr viel besser. Ambara habe sie heute morgen geschnitten. Ich frage, ob es ihr nicht große Schmerzen bereitet habe.

Saikana: „Doch, aber ich habe es nicht gezeigt."

Ambara: „Es gibt Mädchen, die schreien und weinen, nicht aber Saikana. (Nach einer Pause fährt er fort:) Gestern mußte ich Saikanas Großvater beruhigen. Er glaubt, daß Sie sie heiraten und in Ihr Land mitnehmen werden, und war so traurig darüber, daß er mir sagte, er würde auf das Dach seines Hauses steigen und sich hinunterstürzen, um zu sterben. Der Alte versteht nichts. Ich habe ihm erklärt, daß Sie Saikana niemals mitnehmen würden, weil Sie schon verheiratet sind. Der Weiße verheiratet sich nie mit zwei Frauen. Dem Großvater habe ich gesagt, was notwendig war. Jetzt ist alles in Ordnung."

Ambara schickt seine zwei Töchter weg und unterbricht die Tätigkeit der sich schmückenden Mädchen. Er setzt uns in die hinterste Ecke des Hofes und befiehlt Saikana mit strengen Worten, mit mir zu arbeiten und alles zu sagen, was ich verlange. Dann geht er fort. Begreiflicherweise kommt heute ein Gespräch nur mühsam in Gang. Einige Frauen setzen sich in einem Halbkreis um uns und kichern.

Saikana: „Sie machen sich lustig."

Ich: „Sie lachen uns aus."

Saikana: „Nein, sie machen sich über mich lustig, nicht über Sie."

Ich: „Weshalb?"

Saikana: „Weil sie hören, daß ich eine Sprache spreche, die sie nicht kennen."

Ich: „Sie glauben wieder, wir sprechen unanständige Dinge."

Saikana: „Nein, jetzt nicht mehr. Jedermann kennt Sie hier und man weiß, daß Sie Geld geben. So sind alle zufrieden. Wenn Sie mich fragen, antworte ich Ihnen."

Der gute Kontakt, den Saikana zu mir ausgebildet hatte, ist gestört. Der alte Ambara schob sich wie ein Keil zwischen uns. Sein Messer war wirksam und schmerzhaft, und ebenso

wirksam war die Bekanntgabe seines Gesprächs mit dem Großvater, welches die Deutung der sinnlichen Wünsche Saikanas enthält. Unsere Beziehung verblaßte. Ich bin nur mehr ein Fremder, den jedermann kennt, weil er Geld gibt. Saikanas Widerstand gegen die Fortsetzung der Gespräche zeigt sich daran, daß sie ihre Beteiligung zu verleugnen sucht. Sie möchte, daß ich ihr Fragen stelle, die sie dann beantworten kann.

Ich: „Heute morgen habe ich Ambire und seine zwei Kameraden im Dorf gesehen. Ich habe sie an

ihren europäischen Kleidern erkannt."
Saikana: „Ambire war nicht in Bamako. Er arbeitete mit Bujukanu und Dyongose in Abidjan. So konnte er nicht wissen, wie es meinem Vater geht."
Ich: „Gestern sagten Sie mir, Bamako bedeute für Sie einfach die Fremde. Bamako ist aber auch eine große Stadt, die Hauptstadt von Mali. Da habe ich mich gefragt, wo sich Amadomo befindet. Lebt er in der Stadt Bamako, oder wissen Sie gar nicht, wo er ist?"
Saikana (lacht): „In Bamako natürlich. Wenn die nächsten heimkommen, wird er dabei sein."
Es bleibt unklar, wo sich Amadomo aufhält. Alles was außerhalb von Sanga liegt, ist fremd. Die Fremde ist Saikana unbekannt.

24. März
Wir sitzen heute wieder unter der Türe, denn hier ist es am kühlsten. Fünf kleine Kinder kriechen um uns herum, zum Teil klettern sie auf Saikana und mich. Sie sind wirklich sehr störend.
Ich: „So können wir nicht miteinander reden. Wir sollten mehr Ruhe haben."
Saikana: „Sie können beruhigt sein. Der Großvater denkt nicht mehr an das, wovon Ihnen Ambara gestern gesprochen hat. Ich selbst habe es ihm gestern und auch heute morgen nochmals erklärt."
Saikana hat sich mit dem alten Ambara identifiziert und verhält sich jetzt mir gegenüber so, als wäre ich der verzweifelte Großvater. Die Kinder, die mich stören, stehen für die störenden Gedanken der Heirat, die den Alten verfolgt hatten. Der Widerstand, den Saikana gegen die Analyse

ausbildet, richtet sich offenbar gegen die neue Bedeutung, die ich im Zuge der Wandlung ihrer Gefühle erhalten habe. Es sind nicht mehr die Züge eines Geliebten, eines Mannes, der für sie als Partner in Frage kommt, sondern es sind väterliche Züge, die ich annehme und vor welchen sie zurückweicht.
Eine großgewachsene Frau mittleren Alters stellt sich herausfordernd vor uns hin. Sie trägt ein schon großes, fast vierjähriges Kind auf dem Rücken und kaut an einem Holzstengel. Jetzt spuckt sie aus, putzt sich mit dem zerkauten, geschmeidig gewordenen Stengelende die Zähne, spuckt dann wieder und kaut weiter. So geht es eine Weile. Dann beginnt die Frau uns auszulachen. Leider verstehe ich nicht, was sie im einzelnen sagt. Ich kann aber erraten, daß sie von unanständigen Dingen spricht. Sie beugt sich jetzt nach vorne vor Lachen – ein lautes, gurgelndes Lachen – wobei sich das Kind angstvoll nach hinten stemmt, um nicht vornüber zu fallen. Sie richtet sich wieder auf und macht mit dem Körper eine ruckartige Bewegung nach oben, so wie es die Soldaten mit einem schweren Tornister tun, der sie nach langem Tragen zu drücken beginnt.

So rückt die Frau ihr Kind zurecht, lockert das Lendentuch, um es dann straffer umzubinden.

Saikana: „Sie ist verheiratet und wohnt dort drüben. Ihr Mann sitzt hinter uns."

Saikana zeigt in das Haus des Großvaters. Ich drehe mich um, und sehe im Halbdunkel des Raumes einen etwa vierzig Jahre alten Dogon regungslos sitzen. Er schaut von hinten zu, was sich am Eingang des Hauses abspielt.

Saikana: „Früher war sie in Ogolna mit einem anderen Mann verheiratet. Sie fühlte sich aber schlecht und ist davongelaufen. Jetzt ist sie zufrieden und bleibt bei Ihrem Mann. Schauen Sie wie sie lacht: Sie ist ganz glücklich."

Ich (in scherzendem Ton): „Sagen Sie ihr, ich nehme sie zur zweiten Frau."

Saikana übersetzt meine scherzhafte Anspielung. Die Frau streckt mir die Hand entgegen und sagt etwas wie „einverstanden."

Saikana: „Sie hat vier Kinder."

Jetzt schaut Saikana nach allen Seiten, um mir die Kinder der Frau zu zeigen. Zwei kleine Knaben werden von anderen Frauen zu uns geführt. Der eine gleicht auffallend der Mutter.

Ich: „Er hat die Augen seiner Mutter. Er gleicht ihr."

Saikana: „Ja, er wird einmal sehr klug werden."

Die Frau beginnt nun wieder zu sprechen, aber ihre Stimme hat sich verändert. Das Lachen und Scherzen ist ausgelöscht, nur der herausfordernde Tonfall ist geblieben.

Saikana: „Sie sagt, du sollst den Kleinen mitnehmen, damit er etwas lerne, und so auch etwas aus ihm wird."

Ich: „Die Frau wird bald ein fünftes Kind bekommen, sie ist schwanger."

Saikana: „Das Kind wird drei Jahre in ihrem Bauch bleiben, wie Danguteme."

Ich: „Woher wissen Sie das?"

Saikana: „Ich weiß nicht mehr, was Sie gefragt haben. Ich habe Sie nicht verstanden."

Ich: „Alles war doch nur ein Scherz."

Zwei Frauen mit Kindern auf dem Rücken mischen sich ein.

Saikana: „Sie fragen, wo Sie Ihre Kinder gelassen haben, als Sie hierhergekommen sind?"

Ich: „Sie sind bei meinen Eltern in meinem Land."

Saikana (nachdem sie übersetzt hat): „Sehen Sie, alle sind erstaunt, daß Sie noch Eltern haben, die am Leben sind. Ist es denn der richtige Vater, ist es die richtige Mutter?"

Ich: „Ja, es sind die richtigen Eltern. Sie leben noch."

Saikana: „Sie haben Glück. In Ihrem Land lebt man länger als bei uns. Sehen Sie das kleine Mädchen dort drüben: Sie ist die Tochter des gestorbenen Ampigu. Nach dem Tode ihres Vaters

ist sie schwer krank geworden und kann nicht mehr richtig gehen. Ein Auge ist auch verloren. Sehen Sie, wie sich die Mutter um das Kleine kümmert und wie sie es auf den Rücken nimmt. Es wird nichts helfen, denn das Kind ist verloren und wird bald sterben."

25. März

Am folgenden Tag geht das Gespräch weiter. Die Frau, mit der ich gescherzt habe, ist auch dabei.

Saikana: „Die Frauen sagen, Sie haben weiße Haare."

Ich: „Es ist das Alter."

Saikana: „Das ist ja zum Lachen. Sie sind doch kein Greis. Sie sind nur ein wenig alt geworden. Die Weißen haben immer weiße Haare."

Damit meint Saikana, ich könne noch nicht zur Gruppe der Alten gehören, die die Geschicke der Familie des Dorfes leiten, weil meine Eltern noch am Leben sind.

Ich: „Für mich stimmt das nicht. Bis vor zwei Jahren hatte ich dunkle Haare."

Saikana: „Also doch schon ein wenig alt geworden. Wie alt ist denn Ihre Frau?"

Ich: „Sie ist viel jünger."

Wir sind umringt von neugierigen Frauen, für die Saikana alles übersetzt, was ich sage.

Saikana: „Alle wundern sich, daß Sie eine so junge Frau haben."

Jetzt drängt sich die Besucherin vor, mit der ich gestern gescherzt habe, fuchtelt mit den Händen vor meinem Gesicht und redet auf mich ein. Saikana will zuerst nicht übersetzen, was sie sagt, aber die anwesenden Frauen berühren sie von allen Seiten; sie fordern sie damit auf, mir zu sagen, was ich nicht verstanden habe.

Saikana: „Du sollst schauen, daß dir die Frau nicht davonläuft."

Ich: „Sie hat zwei Kinder."

Saikana: „Zwei Knaben?"

Ich: „Ja, zwei Knaben."

Saikana: „Das ist nicht gut so."

Ich: „Weshalb nicht?"

Saikana: „Ein Mädchen fehlt noch, dann wäre alles in Ordnung."

Die Frauen beginnen miteinander zu sprechen und kommen dann einzeln zu mir, um das was Saikana soeben sagte, mit Kopfnicken und Handbewegungen zu bekräftigen.

Es ist erstaunlich, wie mühelos die Störung überwunden wurde, die der alte Ambara in unsere Beziehung gebracht hatte. Die väterlichen Eigenschaften, die auf mich übertragen werden, und im Seelenleben eine negative Regung erzeugen, verlieren durch meine scherzhafte Werbung die

bedrohlichen Aspekte und lassen erneut eine zielgehemmte positive Übertragung entstehen. Von da an ist Saikanas Beteiligung an unseren Gesprächen wieder gewonnen und alle Frauen machen die gefühlsbetonte Wendung mit. Die scherzhaft umworbene Frau bietet mir sogleich ihren erstgeborenen Sohn an, womit sie zum Ausdruck bringt, daß

342

ich nicht als Ehemann, sondern als Vater in Frage komme.

Wie es im Verlauf einer Analyse gewöhnlich der Fall ist, führt auch hier die Entspannung in der Übertragung zu den entscheidenden Einfällen, die die wirklichen Inhalte der frühkindlichen Konflikte aufzeigen. An der Person des Analytikers und an der aktuellen Bedeutung der Beziehung zu ihm wird ersichtlich, wie die bisher verborgenen Gefühle zum Vater gelagert sind. Saikana ist eifersüchtig auf ihre neue Rivalin und vergleicht sie mit ihrer eigenen Mutter, indem sie der scherzhaft umworbenen Frau eine drei Jahre dauernde Schwangerschaft prophezeit, die im Vorstellungsleben Saikanas den Tod der Mutter zur Folge hat. So rächt sie sich für die erlittene Zurücksetzung und drückt gleichzeitig aus, daß es sich um eine Zurücksetzung durch den Vater gehandelt hat. Sie zeigt damit, daß die negativen Gefühle mit einer früh erlittenen Enttäuschung am Vater zusammenhängen. Sie macht ihre Mutter dafür verantwortlich und hegt Todeswünsche gegen sie.

Die Gruppe der Frauen äußert nun ein ungehemmtes und angstfreies Interesse am intimen Familienleben des Weißen, wodurch Saikanas zärtliche Gefühle zu einem einst bewunderten und begehrten Vater wiederbelebt werden. Die depressive Grundstimmung, die ihre seelische Verfassung auszeichnet, widerspiegelt sich in diesem Zusammenhang besonders eindrücklich an ihren Gedanken über das geschädigte Kind der Witwe, die zum Ausdruck bringen, was einem kleinen Mädchen widerfährt, wenn es den Vater verliert. Dann taucht die Warnung auf, die den Vätern vorführt, wie leicht die Frauen sie verlassen können, wenn sie nicht rechtzeitig für ein Mädchen in der Nachkommenschaft sorgen. Dieser Zusammenhang ist überraschend und merkwürdig genug, um darin einen verborgenen Sinn zu vermuten, denn weder entsprechen die geschilderten Verhältnisse den wirklich vorkommenden Gegebenheiten im Leben dieser Frauen, noch sind die Familienverhältnisse, in denen Saikana aufgewachsen ist, geeignet, eine solche Ansicht der Frauen zu bekräftigen, trennten sich doch Saikanas Eltern, obschon sie eine Tochter hatten.

Der Widerspruch wird noch deutlicher, wenn man sich erinnert, daß sich Saikana selbst die Schuld an der Trennung der Eltern zuschreibt. Diese Vorstellungen lassen vermuten,

343

daß Saikana an ihrer Weiblichkeit zweifelt. Sie fühlt sich zurückgesetzt und geschädigt. Der depressive Zug in ihrem Wesen geht wahrscheinlich auf diese Minderwertigkeitsgefühle zurück, die mit der frühen Abweisung ihrer Liebeswünsche durch den Vater zusammenhängen könnten. Eine frühe Zurückweisung der Inzestwünsche führt im allgemeinen zur Identifizierung mit dem männlichen Geschlecht, wodurch der Wunsch, ein Knabe zu sein, in den Vordergrund tritt. Das Fehlen des männlichen Gliedes wird dann gefühlsmäßig dafür verantwortlich gemacht, daß sich die Mädchen von den Vätern nicht so geliebt fühlen, wie sie glauben, daß es die Knaben sind, um die sich die Väter im allgemeinen mehr kümmern. Im Gegensatz zu den sozialen Gegebenheiten in Europa wird im Seelenleben der Dogonfrauen der Wunsch, ein Knabe zu sein, durch die starke Anziehung, die von der Gruppe der Frauen ausgeht, entwertet. Der phallisch-narzißtische Zug, den dieser Wunsch in der Haltung der jungen Mädchen zurückläßt, drückt diese Entwertung aus. Sie wird in der stolzen, oft wegwerfenden Gestik sichtbar, welche die Unabhängigkeit dokumentiert, die von der ganzen Gruppe unterstützt wird.

Eine junge Frau mit einem Kind, die ich noch nie gesehen habe, kommt herein.

Saikana: „Sie spricht gut Französisch. Wir sind vier Jahre zusammen zur Schule gegangen."

Ich: „Bonsoir Madame."

Die neuangekommene Frau schaut beschämt zu Boden und lacht ein wenig, aber sie antwortet nicht.

Saikana: „Sie schämt sich."

Ich: „Warum?"

Saikana: „Sie versteht alles was wir sprechen."

Ich: „Sie sprechen und verstehen doch auch alles und schämen sich nicht."

Saikana: „Nein, ich nicht."

Ich: „Welcher Unterschied besteht zwischen Ihnen und ihr?"

Saikana: „Sie will nicht, daß man weiß, daß sie Französisch spricht."

Ich: „Jedermann weiß es doch."

Saikana: „Ja, hier weiß es jedermann. Sie schämt sich, weil Sie es wissen."

344

Mit der Kenntnis der französischen Sprache erweitert sich der Kreis von Möglichkeiten, neue Beziehungen einzugehen. Da bei den Mädchen und jungen Frauen die Libido jederzeit frei verfügbar ist, wird eine neue Beziehung hemmungslos erotisiert. Die Abwehr kann sich nicht an der Libidobesetzung ausbilden, weil keine Libidoverdrängung vorliegt. So richtet sich die Abwehr gegen die Objektbeziehung selbst, das heißt, die Ablehnung trifft die Kontaktnahme und alle Äußerungen und Wahrnehmungen, die die Begegnung ausmachen, und erzeugt Scham, Scheu und

Angst. Wenn ich weiß, daß diese junge Frau Französisch spricht und alles versteht, was sich zwischen mir und Saikana abspielt, erhält diese Tatsache die Bedeutung, daß ich bereit bin, in sexuelle Beziehungen mit ihr zu treten. Ich habe diese Zusammenhänge zuerst nicht erkannt, und versuche jetzt, darüber Klarheit zu gewinnen:

Ich: „Ich verstehe da etwas nicht. Sie sagten doch, die Frau fühle sich nur deshalb beschämt, weil ich jetzt weiß, daß sie Französisch spricht."

Saikana: „Ja, so ist es."

Ich: „Folglich wären die Voraussetzungen gegeben, daß ich mit ihr sprechen könnte, doch darf es offenbar nicht geschehen."

Saikana übersetzt. Was sie sagt, ruft unter den Frauen ein großes Gelächter hervor. Dann wendet sie sich lächelnd zu mir und sagt, ein wenig sei es schon, wie ich denke, doch spiele noch etwas anderes eine Rolle.

Ich: „Also was noch?"

Es ist ein eigenartiges Gefühl, das einen überkommt, wenn man mitten unter halbnackten Dogonfrauen sitzt und spürt, wie man in die Rolle des Naiven gedrängt wird, der nicht versteht, worüber andere lachen.

Saikana: „Ich kann das nicht erklären. Ich kann es nicht auf Französisch sagen."

Jetzt lachen wieder alle. Das fröhliche Treiben vor dem Hause des Großvaters hat eine Menge Leute angezogen. Es ist wie im Theater. Wenn Saikana sagt, sie könne es nicht erklären und könne es nicht auf Französisch sagen, dann heißt das, sie müßte es zeigen. Was ich da nicht verstehe, könne man nicht aussprechen, das könne man nur vormachen, denn das sei der Geschlechtsverkehr.

Ich: „Wie heißt denn die Frau?"

Saikana: „Ihr Name ist Yana; fragen Sie sie doch selbst!"

Yana schaut jetzt wieder scheu zu Boden und gibt keine Antwort.

Ich: „Ich denke, es ist besser, wenn ich nicht zu ihr spreche."

Yana schaut nun auf und lacht vor sich hin.

Saikana: „Sie versteht alles was Sie sagen."

Ich: „Aber wenn doch Yana ..."

Schallendes Gelächter unterbricht mich.

Saikana: „Das klingt so komisch, wenn Sie Yana aussprechen."

Ich: „Wenn die junge Frau beschämt ist, weil ich weiß, daß sie Französisch spricht und versteht, will ich nicht mehr zu ihr sprechen."

Saikana: „Doch, doch. Reden Sie mit ihr, sie wird zu Ihnen sprechen."

Ich: „Das Schamgefühl, das die jungen Mädchen einmal haben und dann wieder nicht haben, kann ich nicht recht verstehen. Erklären Sie es mir."

Saikana: „Sie hat gar kein Schamgefühl."

Ich: „Ich denke doch. Das sieht man ihr an."

Die Frauen beginnen, sich miteinander zu unterhalten, und Yana beteiligt sich. Ihre Haltung ist jetzt unbeschwert und frei geworden.

Ich: „Worüber wird jetzt gesprochen?"

Saikana: „Alle sagen ihr, sie solle doch französisch sprechen. Die meisten bedauern, daß sie nicht Französisch können, weil auch sie damit Geld verdienen möchten."

Jetzt kommt die Frau, mit der ich gescherzt habe, zu mir und verlangt etwas.

Saikana: „Sie will fünf Franken."

Ich: „Wozu?"

Saikana: „Nur so; sie lacht dich aus."

Vor allem hat Saikana Schwierigkeiten, ihre Stellung in der Gruppe der Frauen zu festigen. Nur wenn sie richtig verheiratet ist, kann sie ihre Funktion als Frau ganz erfüllen und auch ihren inneren Konflikt überwinden. Von mir wendet sie sich traurig ab, wie von einem Vater, von dem man nichts mehr zu erwarten hat. Sie will einem anderen Französisch sprechenden Mädchen ihre Stelle abtreten und sich von mir zurückziehen, ganz gleich wie sich ihre Mutter einst von ihrem Mann zurückgezogen hatte. In Wirklichkeit geht sie

aber nicht fort, sondern beteiligt sich scherzend an der allgemeinen Belustigung, die entstanden ist, als ich mit der fremden jungen Frau in Kontakt trat. Da ich in den Augen der Mädchen dabei versage, verliere ich für Saikana die geheime Bedeutung eines Vaters. Die anwesenden Frauen und besonders Saikana fühlen sich erleichtert und in ihrer weiblichen Rolle bestärkt.

Eine ältere Frau kommt auf den kleinen Platz und setzt dem fröhlichen Treiben ein plötzliches Ende. Sie stellt eine große Kürbisschale voll Hirse hin und verteilt die Rationen.

Saikana: „Wir müssen jetzt Hirse stampfen. Der Schwiegersohn des gestorbenen Ampigu ist angekommen und hat die Hirse mitgebracht. Morgen werden alle nochmals für den toten Jäger weinen."

Yana steht neben mir.

Ich: „Kommen Sie doch morgen zu Saikana. Wir werden miteinander sprechen."

Yana spricht nun ganz natürlich Französisch. Lächelnd sagt sie zu und freut sich, Geld verdienen zu können.

Die Schamhaltung Yanas ist verschwunden, weil sich die ganze Frauengruppe „ihrer Beziehung zu mir“ angenommen hat. Es ist nicht so sehr die Einzelperson Yana, die jetzt ganz frei zu mir spricht, als das Mitglied der Gruppe, das man Yana nennt und von der man weiß, daß sie Französisch spricht.

26. März

Heute erwartet mich Saikana und kündigt an, daß auch Yana kommen werde. Wir setzen uns zusammen auf die Bank vor dem Hause des Großvaters, wie ich es tun wollte, als ich zum ersten Mal hierherkam. Bald erscheint Yana. Sie begrüßt uns auf Französisch und lädt uns ein, in das Haus ihrer Familie zu kommen. Saikana geht voraus, Yana hinter mir her, so ziehen wir im Gänsemarsch durch die schmalen Gassen von Ogolei, bis wir in einem geräumigen Hof ankommen, wo Yanas Mutter Hirse stampft. Ein Knabe begrüßt uns auf Französisch.

Yana: „Er ist mein kleiner Bruder. Er schläft dort drüben beim Ziegenstall.“

Wir setzen uns auf kleine geschnitzte Holzschemel, die Yanas Mutter hingestellt hat. Ein halbwüchsiger Bursche kommt aus dem Haus, stellt sich vor uns hin und betrachtet uns eine Weile.

Yana: „Auch er ist einer meiner kleinen Brüder.“

Der Jüngling: „Ich wohne nicht hier. Wenn es dunkel wird, gehe ich ins Haus wo alle andern schlafen.“

Er setzt sich nun in eine Ecke des Hofes und verfolgt uns von dort mit prüfendem Blick.

Ich: „Und wo schlafen Sie, Yana?“

Saikana: „Sie schläft nicht hier.“

Yana trägt einen Säugling auf dem Rücken. Ein dreijähriger Knabe kommt jetzt aus dem Innern des Hauses zu ihr, hält sich an ihrem Lendentuch fest und schaut angstvoll auf den Weißen. Dann geht er wieder weg und sucht Schutz bei der Großmutter. Yana hat offenbar schon zwei Kinder.

Yana: „Ich schlafe bei der Alten.“

Ich: „Wer ist die Alte?“

Yana: „Es ist die Witwe des Quartiers.“

Ich: „Die Witwe des Quartiers?“

Saikana: „Sie hat keine Kinder und ist allein.“

Ich: „Yana geht also zu ihr schlafen.“

Saikana: „Wir alle schlafen dort.“

Ich: „Seit wann?“

Beide Mädchen schauen sich an und lachen scheu.

Der Knabe: „Aber ich schlafe bei meinen Eltern."

Saikana: „Wenn er etwas größer ist, wird er bei den andern Knaben schlafen."

Ich: „Nach der Beschneidung?"

Saikana: „Ja, wenn das vorbei ist."

Ich: „Und bei den Mädchen ist es genauso."

Beide Mädchen stimmen zu.

Ich: „Yana hat aber schon zwei Kinder."

Saikana: „Erst wenn sie drei Kinder hat, wohnt sie bei ihrem Mann. Solange schläft sie im Haus der alten Frau, und wenn der Mann mit ihr schlafen will, kommt er dorthin und ruft sie."

Yana: „Ja, ich schlafe mit dem Kind bei der Alten. Jeden Morgen komme ich hier ins Haus meines Vaters, wo auch das größere Kind wohnt."

Ich: „Wer ist ihr Mann?"

Yana lacht ein wenig, schaut beschämt zu Saikana und schweigt.

Ich: „Ich hätte diese Frage nicht stellen dürfen. Das gehört sich nicht."

348

Saikana: „Wenn man verheiratet ist, können alle den Mann mit der Frau sehen. Dann ist es eindeutig. Solange man aber nicht verheiratet ist, spricht man nicht davon."

Ich: „Kennt Yana den Namen ihres zukünftigen Mannes nicht?"

Saikana unterhält sich jetzt mit Yana. Aus ihrem Gespräch höre ich den Namen Amadomo.

Ich: „Was haben Sie zu ihr gesagt?"

Saikana: „Ich habe ihr erzählt, daß Sie mich gefragt haben, wie mein Mann heiße, und daß ich Ihnen aufgeschrieben habe, es sei Amadomo. So kennt auch Yana jetzt seinen Namen."

Ich: „Wußte sie es vorher nicht?"

Die Mädchen wollen nichts dazu sagen.

Ich: „Man spricht nicht darüber, doch alle wissen, wer der Mann der anderen ist."

Saikana: „So ist es. Endlich haben Sie es verstanden."

Ich: „Können wir zum Haus der Alten gehen?"

Die Mädchen kommen gerne mit und überhören meine Frage, ob es nicht ungehörig sei, dorthin zu gehen.

Das Haus der Alten ist zweistöckig. Der obere Teil dient als Speicher. Zu ebener Erde befinden sich zwei Räume, in welchen sechs Frauen, zum Teil mit ihren Säuglingen, die Nacht verbringen. Die Alte ist eine fröhliche Greisin, die sich darüber freut, ihr Haus zu zeigen. Sie schläft im Freien, am Boden vor der Türe. Jetzt bringt sie mir Nüsse zum Geschenk. Viele Kinder spielen im

Hof.

Saikana: „Diese Kinder gehören nicht dazu."

Ich: „Wie meinen Sie das?"

Saikana: „Diese Kinder schlafen nicht hier. Es sind andere, die abends kommen und die Nacht bei der Alten verbringen."

Ich: „Was sind das für Kinder, die hier schlafen?"

Saikana: „Knaben und Mädchen."

Yana: „Wenn mein Mann mich ruft, bleibt er dort drüben bei der Hofmauer stehen. Er kommt nicht näher, sondern schickt ein Kind ins Haus, um mich zu wecken, wenn ich ihn nicht höre."

Saikana: „Und dann geht sie mit ihm."

349

Saikana

31. März

Saikana stampft Hirse. Da sie mit ihrer Arbeit noch nicht fertig ist, setze ich mich auf eine kleine Mauer und schaue ihr zu.

Ich: „Wir fahren morgen fort und kehren in unser Land zurück."

Saikana: „Die Frau, die dort drüben mit ihren Kindern

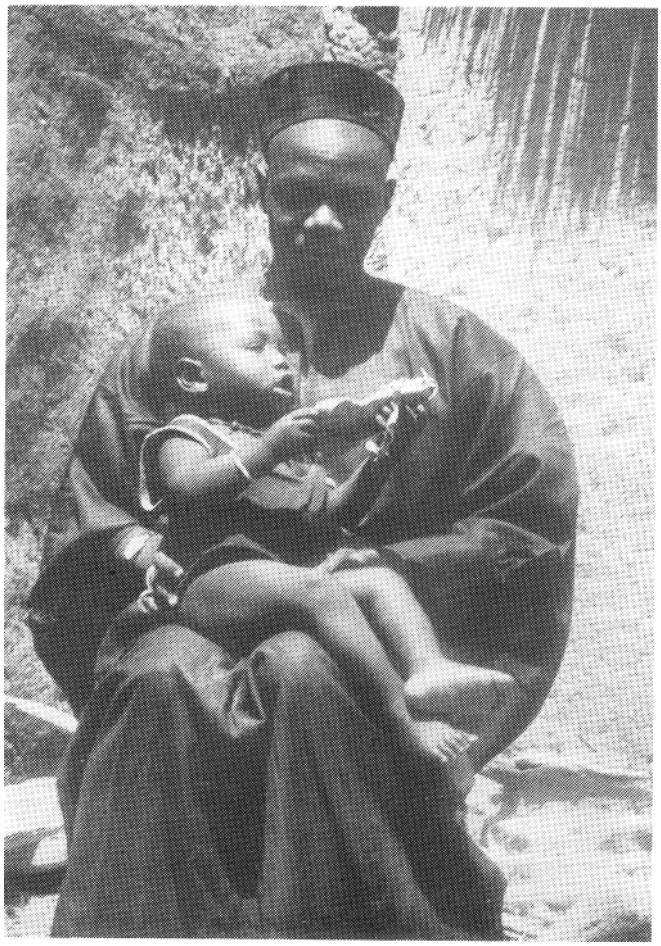
350

sitzt, möchte, daß Sie ihr etwas geben, wenn Sie jetzt wegfahren."
Ich: „Ich kann nicht allen etwas geben. Wer mit mir gearbeitet hat, erhält ein Geschenk."
Saikana: „Die Frau sagt, sie will mit Ihnen arbeiten."
Ich: „Sie spricht nicht Französisch, das geht nicht."
Saikana: „Die Frau sagt, sie will mit Ihnen gehen und in Ihrem Dorf leben. Sie bereitet heute Bier, welches morgen am Totenfest getrunken wird."
Saikana hat jetzt ihre Arbeit beendet. Sie zeigt mir das Mehl im Mörser und erklärt die verschiedenen Zutaten, die sie beimischt.
Ich: „Zum Abschied machen Ihnen unsere Frauen ein Geschenk."
Ich gebe Saikana eine kleine Flasche Parfum und einfarbiges Seidentuch. Sie staunt über die europäischen Dinge und zeigt eine große Freude. Asegrema, der gebildetste Mann in Sanga, der die Bibel in die Dogonsprache übersetzt hat, kommt auf seinem morgendlichen Spaziergang, wie zufällig, an uns vorbei. Er bleibt stehen und schaut die Dinge an, die Saikana in der Hand hält. Dann sagt er: „Sie wird das Parfum auf ihre Haare träufeln, wenn sie zu ihrem Mann geht. Die Blumen hier rund um das Fläschchen sind die Blumen, die man nach dem Tode im Paradies haben wird."

Apurali

Apurali ist 46 Jahre alt, sieht aber viel jünger aus. Er ist werktags gekleidet wie ein Dogon, am Markttag wie ein Muselmane. Seine Gestalt ist kräftig, sein Gesicht breit, mit einem offenen und ernsten Ausdruck. Er lächelt nie, bricht aber leicht in ein kräftiges Lachen aus. Sein Auftreten ist ruhig und bescheiden.
Mit Apurali hatte ich im Laufe eines Monats zwanzig einstündige Gespräche, alle im Hof oder in der Eingangshalle seines Hauses in Ogolei. Seine Frau und einige seiner sechs Kinder waren oft anwesend. Besucher kamen selten. Im Hof wimmelte es von Tieren, die versuchten, einander ihr Futter abzujagen. Ein Esel, ein kastriertes Sudanschaf, das Apurali eigenhändig mit Hirsekleie mästete, vier schwarzweiße

351



Apurali

Dogonschafe, etliche magere Hühner und zwei kleine gelbe Hunde belebten unsere Stunden. Apurali hat nie in einer Stadt gelebt. Drei Jahre lang besuchte er die Schule von Sanga. Die französische Sprache hat er von Professor Griaule erlernt, für den er während vieler Jahre als Koch gearbeitet hat. Mit dem Hinweis

352

darauf hat Ogobara ihn mir – und mich an ihn – empfohlen.
Apurali stellt sich so zu mir ein, wie zu seinem früheren Arbeitgeber. Er überträgt Gefühle, die er dem Professor entgegengebracht hatte, auf mich. Zu Ende der zweiten Stunde zeigt er mir eine vergilbte Photographie des Professors, die er an einen Stützbalken seines Hauses genagelt hat. Von da an steht er mir zumeist unbefangen gegenüber. Ein deutliches Identitätsgefühl als tüchtiger, vernünftiger Pflanzer aus Ogolei, gibt ihm die Möglichkeit, sehr offen mit mir zu reden, wenn er für mich „arbeitet“. Von seinem früheren Arbeitgeber spricht er mit Achtung und mit Kritik:

„Einmal war ich in Yugoduguru. Es liegt auf einem Felsen und überall sind tiefe Abgründe. Ich fürchtete sogar, abzustürzen. Das ist ein Dorf, in dem zwischen den Häusern kein ebener Platz ist. Der Professor mußte auf der Dachterrasse eines Hauses schlafen. Die Schafe muß man auf dem Kopf in das Dorf tragen, so steil sind die Wege. Dann bleiben die Tiere ihr Leben lang im Hof, und man muß ihnen das Stroh und das Wasser hinbringen. Ich habe gedacht: Es ist das letzte Mal, daß ich dorthin gehe. Eines Tages hat der Professor gesagt: Wir gehen wieder hin. Ich sage: Ich will nicht; ich komme nicht mehr zurück. So hat der Professor einen anderen Begleiter mitgenommen. Es sollte vierzehn Tage dauern. Nach einigen Tagen kam ein Bote her, der mir ausrichten sollte: Der andere könne nicht kochen. Am nächsten Tag war der Professor wieder zurück."

Er lacht zufrieden. Griaule mußte einsehen, daß man von Apurali nicht alles haben kann.

Drei Züge seiner Persönlichkeit sind für die Sicherheit und Unabhängigkeit, die er mir gegenüber hat, wesentlich: Er ist ein ungewöhnlich zärtlicher Vater für seine Kinder; er ist sehr auf seine Einordnung in den Kreis seiner Freunde und Brüder bedacht; er kann durch Fleiß und durch den Besitz von Geld innere Angst und Unruhe zum Schweigen bringen.

Apuralis Haltung als Vater geht darauf zurück, daß er sich weitgehend mit seinem besonders fürsorglichen Vater identifiziert hat:

„Mein Vater hat mich immer auf dem Rücken getragen. Wenn die Mutter in den Busch ging, hat sie mich getragen. Wenn sie aber bei der Arbeit war oder wenn ich geweint

habe, dann hat der Vater mich auf den Rücken gebunden. Mein Vater konnte mich tragen so gut wie es eine Frau kann. Man hat sich nie über ihn lustig gemacht, sondern man hat gesagt: Das ist ein Mann, der die Kinder gerne hat."

Die Mutter habe ihn einmal ihrer kinderlosen, jüngeren Schwester „ausleihen" wollen. Sein Vater habe das nicht gestattet.

Apurali nimmt seinen achtjährigen Sohn, der Streit mit einem Nachbarn bekommen hat, in Schutz, obzwar er größten Wert darauf legt, mit den Nachbarn in Frieden zu leben. Er möchte allen sechs Kindern den Besuch der Schule ermöglichen, würde aber nie einem Kind seinen Willen aufzwingen.

Wenn er sich unsicher fühlt und die Einfälle zu versiegen drohen, wendet sich Apurali seinen Kindern zu. Er füttert die kleineren, ermutigt die Gehversuche des Jüngsten, der etwa ein Jahr und drei Monate alt ist, oder er bindet der Zweieinhalbjährigen, die manchmal trotzig weint, eine Frucht auf den Rücken und singt ihr ein Wiegenlied, damit sie „ein Kindchen trage", was sie tröstet. Gestärkt in seiner Identität als Vater kann er sich sogleich wieder mir zuwenden. Dafür

muß er mich nie zum Essen einladen und redet auch seltener vom Essen, als etwa Abinu.
Die gelungene Einverleibung dieses Vaters macht in der Übertragung die Wiederholung einer konkreten oder symbolischen Einverleibung unnötig. Wohl wegen der Sublimierung seiner „oralen“ Neigungen war er ein guter Koch. Er ist stolz darauf, daß seine Frau soviel Milch hat, „daß es noch herausfließt, wenn das Kind schon gestillt ist“, und er weist darauf hin, daß er den Gebrauch von Trockenmilch für die Ernährung von Säuglingen im Dorf propagiert und dadurch einigen Kindern das Leben gerettet hat.
Mütterlich ist er weder in seiner Einstellung zu mir noch in seinem Bewußtsein. Er betont, daß er selber ein Kind nicht so lange tragen kann wie eine Frau, und daß er noch nie ein einheimisches Gericht gekocht hat. Wo er uns am mütterlichsten erscheint, in der Fürsorge für seine Kinder und für jüngere Freunde, erlebt er eine Sicherung und Bestätigung seiner Männlichkeit.
Der Freundeskreis ist der zweite Bereich seines Lebens, der ihm viel Befriedigung und innere Sicherheit gibt. Gerade

nachdem er mir erzählt hat, wie er – mit Hilfe seiner Alterskameraden – seine jetzige Frau gefreit hat, sagt er:
„Im Haus ist es am schönsten, wenn viele Kameraden zusammen wohnen. Man kann immer mit ihnen plaudern, und oft plaudert man die ganze Nacht. Einer hilft dem anderen. Man bespricht alles, was man denkt, und man teilt alles, was man hat. Man tut für sie, was man kann. Und sie sind gut zu einem. Heute, wo man alt ist, ist es nicht mehr wie damals. Damals war man immer zusammen. Heute hat jeder seine Familie. Von den Kameraden braucht man auch nicht zu fürchten, daß sie einem die Frau wegholen. Wenn man sich so gut kennt, wäre das ganz unmöglich. Unter Kameraden kommt nichts Böses vor.“
Nach der Geburt seines zweiten Kindes ist Apurali Muselmane geworden. Die intensive Berührung mit der Welt der Fremden und Erfordernisse des Handelsgeschäftes, das er neben der Landwirtschaft betreibt, waren der bewußte Anlaß dafür. Die große Brüdergemeinde des Islams reicht über den Kreis hinaus, den ihm die Maskengesellschaft geboten hat. Ein jüngerer, muselmanischer Bambara ist seit Jahren Teilhaber seines Geschäftes. Den verbalen Austausch mit Männern der heidnischen Welt pflegt er intensiv weiter. Das Grußzeremoniell beherrscht er wie kein anderer. Er besucht zahlreiche Totenfeiern, um seinen ungewöhnlichen Schatz an Gesängen und Devisen zu vergrößern.
Sein Selbstgefühl mir gegenüber ist gestärkt, sobald er sich auch nur an seine Freunde erinnert; er muß sie nicht persönlich hereinziehen. Ein einziges Mal stellt er es so an, daß ein Besucher unsere Stunde stört, und da ist es die gewichtige Persönlichkeit des Chefs der Masken von Ogolna.

Apurali ist in seiner Familie „jüngerer Bruder“. Oft betont er, wieviel besser das sei, wieviel Mühe es mache, „älterer Bruder“ zu sein. Mir gegenüber ist er aber unabhängiger, als es einem „petit frère“ sonst möglich ist. Ich habe den Eindruck, daß er im Islam eine bessere Möglichkeit gefunden hat, seine Identität als Vater mit der eines Bruders zu vereinigen, als es einem jüngeren Bruder in der Dogongesellschaft zukommt. Der tiefere Grund liegt aber wohl in seiner Beziehung zum Vater in der Kindheit. Seine positiven Gefühle waren stärker allein auf den Vater gerichtet, als es bei anderen unserer Gesprächspartner der Fall ist. Später ergab es

sich, daß die Erinnerung an seinen Vater von unheimlichen furchterregenden Eindrücken durchsetzt war. Um diese ängstlichen Gefühle vom Bewußtsein fernzuhalten, wurde das Bild des gütigen Vaters verinnerlicht, mit unveränderten und dauerhaften Identifikationen festgehalten. Die Brüder und Freunde braucht er als Gegengewicht. Für die Werbung bei Frauen und Mädchen, bei der seine sexuellen Ängste und Begierden gleich stark angesprochen worden waren, ist ihm die Hilfe von Kameraden, an die er sich identifikatorisch und libidinös gebunden fühlte, unentbehrlich gewesen.

„Die Kameraden ziehen gegen Abend in die Nähe eines Dorfes, um für einen der Freunde eine Frau zu holen. Man versteckt sich, man schickt Kinder mit Botschaften in das Dorf. Die Frau schleicht heraus und versteckt sich hinter einem Busch. Ein Kamerad huscht hin und sieht nach, ob sie da ist. Ein anderer schaut, ob der Gatte ihr nicht nachfolgt. Alle reden leise miteinander. Sie lachen dabei, und alle denken zusammen nach, wie man es am besten macht. Wenn ein Freund, den alle gernhaben, sein Mädchen bekommen hat, dann sind alle sehr zufrieden.

Es gibt bei uns Frauen, die immer Geschlechtsverkehr haben wollen. Wenn eine Frau so ist, und ihr Mann will das nicht, dann sagt sie sich: Das ist kein Mann für mich. Ein Freund von mir hatte eine Frau, die wollte ständig mit ihm schlafen. Weil er nicht dazu bereit war, hat sie sich bei mir beklagt. Da habe ich ihn gefragt, wie das ist. Er hat gesagt, daß er nicht so oft mit ihr schlafen kann. Man hat darüber diskutiert, und er ist dabei geblieben, daß er nicht kann. Darauf ist sie weggegangen. So ist es am besten. Es gibt Männer, die nicht mit den Freunden darüber reden. Die reden dann selber mit ihrer Frau in der Nacht. Das ist aber nicht gut. Davon gibt es nur Streit.“

Arbeit und Geld sind ihm überaus wichtig: „Meine frühere Frau ist zu einem anderen gegangen, sogar zu einem, der hier im Dorf wohnt. Ich sagte mir: Verdammt; es ist mir gleich.“

Ich: „Warum ist sie fort?“

Apurali: „Sie hat gesagt: Du arbeitest zuviel; und ich: Ich will es zu etwas bringen. Darüber haben wir gestritten, als wir allein im Busch waren. Und wir haben uns geprügelt. Am nächsten Morgen war sie fort.“

356

Seine zweite Frau hat er einem anderen weggeholt (Yakedu); sie hat ihm sechs Kinder geschenkt, sie arbeitet gerne wie er selber, und sie denkt nicht daran, ihn zu verlassen.

Die Arbeit und der Besitz von Geld dienen Apurali zur Kompensation von Ängsten. Mit beiden erwirbt man Essen; neben dieser beruhigenden Vorstellung bleibt eine gewisse Besorgnis bestehen:

„Ich habe viele Gedanken wegen Leuten aus dem Dorf. Sie sind verloren, ich sehe sie nicht. Sie haben etwas gekauft und nicht bezahlt. Wenn ich sie sehen könnte, verstecken sie sich. Wenn man etwas herleiht, gibt es Leute, die wollen nichts zurückzahlen, und andere können nicht, weil sie nichts haben. Frauen machen Schulden und Männer auch."

„In anderen Dörfern sagt man, daß man in Sanga zuviel arbeitet. Die wollen nicht, daß die Leute in Sanga reicher werden als sie selber. Zu mir hat man das in Bamba gesagt. Ich habe geantwortet: Kann man gut leben, wenn man nicht arbeitet? Nein! Die Leute, die nach der Goldküste gehen, die müssen dort auch arbeiten. So haben wir diskutiert und schließlich haben die anderen gesagt: Ja, so ist es. Und ich sage Ihnen, Herr Doktor: Jeder kann hier Geld machen. Die Tochter, der Sohn und die Frauen des Sohnes und alle. Dann hat jeder sein eigenes Geld, und niemand muß etwas von einem anderen verlangen.

Wenn ein Mädchen aus Ireli nach Sanga heiraten will, sagen die jungen Leute zu ihr: Du gehst in das Land der Arbeiter. Früher sagte man: In Sanga gibt es nichts außer Zwiebeln und noch etwas Pfeffer. Dann aber haben die Leute gesehen, daß die Zwiebeln nicht so ohne sind. Und sie selber haben mit Pfeffer und mit Zwiebeln angefangen. Denen sagen wir jetzt: Warum bleibt denn ihr nicht bei der Hirse stehen? Früher hat es viele Dogon gegeben, die überhaupt nicht wußten, was Zwiebeln sind. Was aber früher die Arbeit von zwei Personen war, das muß heute einer tun."

Es ist bezeichnend für Apurali, daß er den Besitz von Gold mehr schätzt, als den von Hirse, und auch in seiner Einstellung zur Arbeit ist er einem Europäer ähnlicher als andere Dogon.

Wenn ich ihm die Stunde bezahle, läßt er sich den Ausfall an Arbeitszeit gerne ersetzen. Wenn eine Stunde abends, in der

357

Mußezeit, stattfindet, stört ihn die Bezahlung. Geld darf man nur annehmen, wenn man etwas dafür geleistet hat. Im Gespräch zwischen Kameraden tauscht man Worte aus.

In der achtzehnten Stunde ist unser Gespräch besonders offen und freundschaftlich. Er will die fünfzig Franken erst nicht nehmen, nimmt das Geld dann doch und sagt unvermittelt: „Geben Sie mir eine Flasche Wein."

Ich antworte ausweichend. Er bittet dringlich, im Auto nach Bandiagara mitgenommen zu werden. Es ist das einzige Mal, daß er etwas auf diese Art von mir verlangt.
Die Störung des Gleichgewichts zwischen Bekommen und Hergeben hat in dieser Situation wie eine Verführung gewirkt. Seine gierigen Wünsche werden unbeherrschbar, weil er sie nicht durch ein Zurückgeben beruhigen kann. Es tritt Triebangst auf. Er muß seine Gleichstellung vorübergehend aufgeben, um das Geld annehmen zu können.

Am Tag vor unserer sechsten Stunde hat Apuralis älteste Tochter, die noch in seinem Hause lebt, eine schwere Geburt; das Kind stirbt. Apurali teilt mir das mit und redet nicht mehr davon.
In der Folge ist es ihm nicht anzumerken, ob er enttäuscht oder sogar böse ist, daß ich seiner Tochter nicht geholfen habe. Er steht weiterhin gut zu mir und erinnert Angenehmes: Daß er die Felder von seinem Vater erhalten hat, daß er im Haus seines Vaters wohnt und ihn ersetzt, und daß er überall Freunde hat:
„Früher sind Kinder aus allen Dörfern in die Schule nach Sanga gekommen. Daher habe ich auch viele Bekannte in Dörfern, in denen ich noch gar nie war. Letztes Jahr habe ich in Djankabu einen Peul gefunden, der mit mir in der Schule war. Eigentlich zuerst nur seine Frau. Ich habe der Frau Nachricht gelassen, damit sie ihm sagt, daß ich da bin. Wir haben den ganzen Tag zusammen verbracht und geplaudert. Er ist noch mit mir gekommen, um mir den Weg zu zeigen. Einmal bin ich mit zwei Begleitern in ein Dorf weit weg von hier gekommen. Dort lebt ein Freund von mir. Der war aber nicht zu Hause, und es war schon sieben Uhr abends. Die Tochter meines Bekannten wollte sogleich für mich kochen. Ich habe gesagt, es ist zu spät. Dann bin ich herumgegangen, um alle zu begrüßen. Als wir

zum Haus meines Freundes zurückkamen, hatte man neun verschiedene Gerichte gebracht. Von dem, was wir für die Reise mithatten, haben wir gar nichts gebraucht. Meine Begleiter haben gestaunt: Was ist das? Und ich habe gesagt: So ist es, wenn man Freunde hat.“
Vorübergehend ist er zornig auf einen Ziegenhirten, der die Mauer um das neue Zwiebelfeld zerstört hat:
„In der Regenzeit war es ebenso. Die Hirten haben nicht aufgepaßt, und die Ziegen haben ein Feld abgefressen. Die Buben haben es geleugnet. Ich habe ihren Vater gerufen, damit er sieht, wieviel Schaden entstanden ist. Er kam erst nach drei Wochen. Die Hirse war schon wieder nachgewachsen. Es war die Schuld seiner Kinder. Aber es ist auch seine Schuld, daß sie so sind. Er sagt ihnen nichts. Mit ihm ist seither Krach. Man grüßt sich und man plaudert miteinander, aber man hat noch eine Wut im Bauch. Ich rede davon, weil ich noch böse bin wegen der Mauer.“

Sieben Tage später hat Apurali während der Stunde einen Anfall von Magenschmerzen. Schon früher hatte er mir erzählt, daß er manchmal Magenschmerzen habe, besonders nach einem Ärger; ein Medizinmann habe ihn deshalb behandelt:

„Ich habe einen Doktor in meiner Verwandtschaft. Der ist Pflanzer, wie alle anderen, und daneben ist er noch Arzt. Die Medikamente muß man weit suchen gehen. Andere Medikamente, die nicht so wirksam sind, kann man überall im Busch finden. Aber dieser Mann macht es sich nicht so leicht. Darum wirken seine Medikamente auch besser. Natürlich sagt er niemandem, was er verwendet. Sonst könnte ja jeder kommen und Medizinmann sein. Einige Kranke sind undankbar. Wenn er merkt, daß ein Mensch so eingestellt ist, sagt er: Ich möchte ihn lieber nicht behandeln. Er wird doch nicht gesund werden, wenn er nicht weiß, was er mir schuldig ist.

Mir hilft seine Behandlung jedesmal. Erst vor einem Monat habe ich Magenschmerzen gehabt. Sein Medikament hat geholfen, wie es immer geholfen hat. Der Medizinmann hat sein Wissen vom Vater und dieser hatte es wieder von seinem Vater. Ich nenne ihn manchmal Onkel und manchmal Bruder. Das Vertrauen ist größer, weil er aus der Familie ist. Wenn die Behandlung fertig ist, bringt man ihm etwas Hirse, dann eine Ziege oder ein Schaf, und wenn es nicht

recht weitergeht mit der Behandlung, oder am Ende, noch einige Hühner. Zum Abschluß der Behandlung gibt es auf jeden Fall ein gemeinsames Mahl. Der Kranke, derjenige, der den Arzt vermittelt hat, und der Arzt nehmen daran teil. Wenn man geheilt ist, bringt man dem Arzt jedes Jahr ein Huhn, damit er es opfern kann, und damit die Heilung andauert.“

Das gemeinsame Mahl beschließt die Behandlung, die selbst wahrscheinlich als probeweise Inkorporation erlebt wird: Der Arzt wird in Form seiner Medikamente aufgenommen; er nimmt die materielle Gegenleistung zu sich. Eine Vorbeugung ist nur möglich, wenn die gegenseitige inkorporative Beziehung einmal hergestellt ist.

Trotz heftiger Schmerzen[53] will Apurali kein Medikament von mir annehmen. Ich vermute, daß die Erkrankung mit seiner unterdrückten Trauer um den Enkel, mit seiner Enttäuschung an mir und dem Zorn, den er auf mich hatte, in Zusammenhang steht. Es stellt sich heraus, daß Apurali durch einige Ereignisse in eine hilflose Position geraten ist. Der Widerstand gegen mich wurde erst sieben Tage nach dem Erleben der Enttäuschung manifest, nachdem sein Abwehrsystem weiteren Belastungen ausgesetzt worden war.

Auf einiges Drängen sagt er: „Es ist, weil ich fast nicht geschlafen habe. Es war so ein Lärm im Dorf wegen der Totenfeier für den Jäger. Es gibt Tote, die noch reicher sind. Da gibt es noch mehr Lärm die ganze Nacht. Die Familie des Verstorbenen muß nicht viel ausgeben. Im Gegenteil. Wenn einer reich war, hat er in seinem Leben mehr gegeben als ein anderer, und die Leute geben

es zurück."

Ich: „Die Schmerzen kommen nicht vom Lärm."

Apurali: „Meine Frau geht fort zu einer Totenfeier. Sie weiß, ich mag das nicht. Sie geht trotzdem. Ich habe nichts dazu gesagt.

Ihre Familie würde sagen: Anscheinend gehörst du deinem Mann. Sie lassen sie nicht in Ruhe. Sie geht mit, aber sie weiß, daß es nicht gut ist, weil ich nicht mitmache."

„Der Mann der Schwester meiner Frau war krank. Er hatte Schmerzen im Geschlechtsteil. Er ist von Nakombo, wo er gewohnt hat, nach Yenima gegangen, um sich behandeln zu lassen. Heute hat seine Frau erfahren, daß er gestorben ist. Ich habe ihn gut gekannt. Er war jünger als ich.

360

Ich werde nichts dagegen sagen, daß meine Frau fortgeht. Das ist unmöglich. Nur wenn es sehr weit weg wäre, könnte ich etwas dagegen vorbringen. Als ihr leiblicher Vater starb, war sie sechs Tage lang fort."

Die Erinnerung an den Tod des Enkels war durch den Tod des Schwagers „erneuert" worden. In der Trauer setzt er sich diesem jüngeren Bruder seiner Frau gleich. Durch den Tod und die Art der Erkrankung wird Apuralis Kastrationsangst belebt. Da er seine Frau nicht zurückhalten kann, fühlt er sich noch stärker bedroht und beraubt.

Schon am Morgen dieses Tages war er krampfhaft bemüht gewesen, sich an die Gemeinschaft anzuklammern. Ohne Aussicht auf Bezahlung hatte er eine dringliche Arbeit für die Verwaltung übernommen, die er viel zu hastig ausführte. Dadurch war er gezwungen, das Fasten des Ramadan für heute zu unterbrechen. Das gleiche hatte er ohne schlimme Folgen bisher an jedem zweiten Tag getan, um seine eigenen Arbeiten zu besorgen. Jetzt belastet ihn der Bruch der islamischen Vorschrift. Er fühlt sich als „Abtrünniger" und von seinen Kameraden getrennt.

Derart bedroht und machtlos muß er meine Hilfe doch zurückweisen. Ich bin für einen wichtigen Teil seines Verlustes verantwortlich. Das Gefühl der Hilflosigkeit und der Trauer verunmöglicht es ihm, über seine Vorwürfe mit der bisherigen kameradschaftlichen Haltung hinwegzukommen oder sie nach außen – wie kürzlich auf die Hirten – zu richten. Ein Konflikt mit mir ist durch Verdrängung der Aggression und hysterische Konversion in Magenschmerzen abgewehrt worden.

Nach der Erzählung dieser Ereignisse und dem Geständnis, daß er Schmerzen hat, muß er einige Male Luft aufstoßen und seine Schmerzen hören auf.

Am nächsten Tag erwähnt Apurali zuerst, daß die Schmerzen nicht wiedergekommen sind. Näher will er auf sein Leiden nicht eingehen, und er versucht überraschenderweise sogar zu leugnen, daß er überhaupt Schmerzen gehabt habe.

Ich: „Der Magen hat Ihnen weh getan, weil Sie Grund gehabt haben, verstimmt zu sein."

Apurali: „Der Bursche, der gestorben ist, war immer gut zu mir. Ich war traurig, daß er tot ist. Darum habe ich Schmerzen gehabt."

361

Ich: „Es war nicht nur, weil er gestorben ist. Es war auch wegen des Enkels und wegen mir, weil ich nicht geholfen habe, und Sie konnten es mir nicht sagen. Ihre Frau wollte zur Feier für den Bruder nach Nakombo gehen, wie schon früher zum Fest ihres Vaters. Sie kann immer wieder weggehen, und Sie können nichts dagegen tun."
Apurali: „Das ist wahr, was Sie sagen. Ich habe Fastenzeit und soll auch nichts arbeiten und nicht mit den anderen essen, sondern nur am Abend. Wenn ich mit Ihnen rede oder mit den Kameraden, dann hören die Magenschmerzen auf. Der Frau kann ich nichts sagen. Sie wüßte nicht, was sie mir antworten soll. Auf der einen Seite redet ihre Familie, auf der anderen Seite redet der eigene Mann. Darum kann ich nichts tun, damit sie nicht wieder fortgeht."
Apurali wirkt unmittelbar erleichtert. Er wendet sich seinen Kindern zu:
„Ich habe es gerne, daß so viele Kinder da sind. Wenn der Hof voll Kinder ist, dann fühle ich mich wohl. Ich selbst habe zwei Väter gehabt (den Vater und dessen älteren Bruder), aber ich war als Kind allein mit nur einer Schwester."

In den folgenden beiden Stunden schweigt er viel. Dann wieder spricht er von den Masken, die er uninteressant und veraltet findet, und vom Islam, „der besser für einen Weißen paßt". Um mich in sein Dorf einzugliedern, kennt er die Distanz, die uns trennt, wohl zu genau. Er erwähnt das Mißtrauen und die Verfolgungen, denen die Dogon von seiten der Franzosen ausgesetzt waren. Ich spüre einen Widerstand.
Schließlich dringen seine Schafe wieder einmal in den Hof ein, um die Hirse wegzufressen, die für das Abendessen bereitet ist. Das erweckt eine Erinnerung, die es möglich macht, ihn zu verstehen:
„Als mein Vater noch lebte, waren wir eines Tages alle zusammen drinnen im Haus. Da sind die Schafe in den Hof gekommen und haben zwei große Töpfe mit Hirse zerbrochen. Der Vater hat sie eingesperrt. Dann sind sie wiederum ausgebrochen. Da hat der Vater sie geschlagen. Eines hat dabei ein Auge verloren. Die Mutter wurde sehr wütend. Es war ihre Hirse, die sie gefressen haben. Da die Schafe schon

362

soviel davon gefressen hatten, wollte die Mutter ihnen noch Wasser zu trinken geben, damit sie platzen sollten. Der Vater hat die Schafe bei der Mutter entschuldigt. So ist es auch heute. Wenn

die Schafe die Hirse meiner Frau wegfressen, muß ich mich dafür entschuldigen. Denn die Schafe gehören mir.“

Er kommt auf die Jagd zu sprechen. Sein Vater hat das Wild nachts mit Hunden gestellt und es dann mit einem Stock erschlagen. Apurali weiß, daß auch ich auf die Jagd gehe.

Am Tag nach dem Schmerzanfall hatte sich Apurali scheinbar damit abgefunden, seine Frau gelegentlich ihrer Familie zu überlassen. Auch um den Schwager und das Enkelkind schien er nicht mehr zu trauern.

Bald war zu merken, daß er noch Angst hatte, sich frei zu äußern. Daß er von der Bösartigkeit der „Fremden“, die er sonst so gut leiden mochte, sprach, ließ vermuten, daß er mir noch etwas nachtrug.

Welche Erinnerungen aus der Kindheit es sind, die sich während einer solchen Spannung zwischen Analytiker und Analysand einstellen, ist nicht gleichgültig. Die Einfälle illustrieren das gegenwärtige Erleben, das sich nach dem Muster früher Erfahrungen abspielt.

Das Bild, das er von mir hat, finde ich im Vater, der als Jäger nachts die Tiere totschlägt, und der einem Schaf, das die Hirsetöpfe der Mutter zerbrochen hat, ein Auge ausschlägt. Ein innerer Konflikt mit mir hat nach dem Tod des Schwagers und des Enkels Ängste mobilisiert, die der kleine Knabe empfindet, wenn er die Mutter für sich beansprucht, den Vater als Rivalen fortwünscht, und die Vergeltung des Vaters dafür fürchtet. Die Symbolik der Blendung und des Totschlagens kleiner Tiere, welche die Psychoanalyse auf die Kastrationsangst bezieht, war am Tod des geschlechtskranken jungen Schwagers und am Tod des Enkels (für den er mir zum Teil die Schuld gab) in Form der Todesfurcht erneuert worden.

Das Bild seiner Frau, deren harmlose Besuche bei ihrer Familie ihn in jenen Zustand hilfloser Verzweiflung bringen, der rational nicht zu begründen ist, trägt noch unheimlichere Züge; die einer Frau, der die Haustiere des Vaters (die Kinder) Nahrung wegstehlen, die sie ihnen nicht gönnt, und die mit

dem Wasser (dem Symbol der Ehe) oder der Milch (dem Symbol der nährenden Mutter) tötet, statt stillt.

Ein Vater, der die Tiere (den Sohn) vor der Mutter entschuldigt und ihn damit rettet, ist der „gütige“ Vater, der in der Persönlichkeitsbildung Apuralis die entscheidende Rolle gespielt hat, mit dem er sich identifiziert.

Genau nach diesen Überlegungen deute ich unsere gegenwärtige Beziehung: Ich sage zu Apurali, daß er noch immer böse auf mich sei und mich für den Tod seines Enkelkindes verantwortlich mache; daß er deshalb meine, ich würde ihn schädigen, ja er müsse so sterben wie sein Schwager.

Darauf wird Apurali still und sagt nur zweideutig: „Die Weißen haben sehr starke Medikamente“ – ob zum Heilen oder zum Töten, sagt er nicht.

Ich füge hinzu, daß er sich seiner Frau gegenüber erbittert und hilflos fühle, wenn sie einmal nicht für ihn sorgt, und daß er befürchte, sie würde ihn ganz verlassen. Er meine, sie sei besonders böse auf ihn, weil er zuviel mit mir arbeite. Auch die erste Frau habe ihn wegen der Arbeit verlassen.

Er verstummt. Ich übernehme die Rolle des Vaters, der „die Schafe entschuldigt“; ich sage, daß ich sicher bin, daß sie nicht daran denke, ihn zu verlassen, und bitte ihn, ihr zu übersetzen, daß ich es sehr schön von ihr finde, daß sie so gerne für ihn arbeitet.

Diese Deutung bringt eine gründliche und anhaltende Entspannung unserer Beziehung. Er spricht wieder frei zu mir, wie zu einem guten Kameraden. Seine Stimmung ist heiter. Das was er sagt, ist nicht neu; er spricht davon, daß die Dogon immer Angst haben, von ihrer Frau verlassen zu werden; daß der Vater es ist, der die fortgelaufene Frau für den Sohn zurückholt; er spricht von den Brüdern und den Kindern. Doch jetzt verknüpft er die Gegenwart mit der Erinnerung, die eigene Erfahrung mit der seines Volkes. Dinge, die er nicht zu denken gewagt hat, spricht er aus. Der Prozeß, den die Psychoanalyse „Durcharbeiten“ nennt, ist in Gang gekommen. Wie beiläufig erwähnt er den Tod des Enkelkindes. Anfangs habe er gedacht, ich hätte ihm helfen sollen; dann wäre das Kind nicht gestorben. Heute denke er, Gott habe es so gewollt. Seine Tochter werde ein anderes Kind kriegen.

Meine Frau nimmt Apurali nach Bandiagara mit, wo er seine Einkäufe besorgt. Unterwegs bleibt er ein hilfreicher,

respektvoller Freund, der nicht daran denkt, gierig nach mehr zu verlangen.

In der Stunde darauf, der vorletzten, erzählt er mit Gelächter grausame Geschichten von Jagden und von Hunden, die er selbst erlebt hat. In diesen Erlebnissen ist er derjenige, der prügelt und totschlägt. Von seiner Mutter sagt er: „Sie war eine stille Frau. Sie stammte aus diesem Quartier hier. Ihr Vater war nach Bamba ausgewandert. Dort ist sie aufgewachsen. Sie galt als ein Mädchen von Bamba und konnte die Sprache von Sanga zuerst nicht reden. Ihre jüngeren Brüder sind noch dort ...“

Plötzlich unterbricht er sich und sagt begeistert: „Madame war sehr gut zu mir. Ich habe alle Waren heimbringen können. Es war für meinen Freund. Der wird bald heiraten. Ich habe ihm das Geld dafür gegeben. Er ist wie ein kleiner Bruder. Darum habe ich ihm helfen müssen. Vielleicht werden wir weiter zusammen arbeiten. Er ist jünger als ich. Vielleicht will er sich selbständig machen.“

Apurali ist mir nicht mehr böse; darum hat er keine Angst mehr vor mir, wie vor einem

rächenden, grausamen Vater. Er kann zu seinen eigenen aggressiven Regungen stehen. Jenes Bild seines Vaters, der ein Jäger und ein energischer Mann war, der umsichtig für die Kinder gesorgt hat, trägt er nun wieder ganz in sich. Für den „ kleinen Bruder“ sorgt er wie der Vater für den Sohn, dem er eine Frau gibt, damit er selbständig und ein Mann wird.
Ich habe seine Frau direkt angesprochen, und er hat die meine kennengelernt; diese Erfahrung hat symbolisch die Harmlosigkeit des Kontaktes mit der Frau, sogar mit der des Vaters, nochmals bestätigt. Das Bild der Frau ist von den Zügen der Hexe befreit, die den kleinen Sohn wegen seiner triebhaften Wünsche verlassen oder töten kann. An die Mutter, die den Sohn verläßt, gerade wenn er sie am dringendsten als Objekt seiner Liebe und seines triebhaften Hungers begehrt, ist er fixiert. Gibt er diese auf, ist das Bild seiner wirklichen Mutter nicht mehr böse. Es ist aber blaß geworden. Sie ist eine stille Frau aus der Fremde, kaum zu unterscheiden von anderen Müttern und ihren Brüdern.
Ein Bruder bin auch ich wieder geworden. Apurali rühmt sich, wie freundschaftlich er schon immer mit den Weißen zu verkehren wußte.

365
Wir müssen abreisen. Zur rechten Zeit ist vieles, was durch die Gespräche in Unordnung geraten war, wieder an den rechten Ort gerückt. Bei unserem letzten Treffen ruft er seine Frau herbei und übersetzt ihr, was wir sprechen, „damit sie auch etwas lernt“. Sie ist nicht mehr fremd und bedrohlich. Er ist ihr Mann, der weiß, was er ihr zu sagen hat. Er wird dafür sorgen, daß sie bei ihm bleibt.

Sana
„Wenn man von der Mutter träumt, sie sei tot, wird die Mutter noch lange leben,
aber jemand aus der Familie wird sterben.“

Es ist der 15. März, morgens zehn Uhr. Soeben hat das weithin hörbare Weinen und Klagen der Frauen von Ogolei begonnen. Jetzt fallen einige Schüsse.
Lolje Yakulje ist gestorben.
Nun stellt sich heraus, was bisher wie ein Geheimnis gehütet wurde.
Djanguno, einer der älteren Brüder von Sana, beginnt überraschend mit mir zu sprechen.
Djanguno ist Jäger. Wenn er abends ins Gästehaus kommt, beschäftigt er sich gewöhnlich mit dem erlegten Wild. Noch nie hat er länger mit mir gesprochen.
Djanguno: „Es ist schlimm.“
Ich: „Was meinen Sie?“

Djanguno: „Er hat Sie wegen seiner Mutter um Rat gefragt."

Ich: „Sprechen Sie von Lolje Yakuljes Krankheit?"

Djanguno: „Er hätte sich an seine großen Brüder wenden müssen. Wir waren alle da: Ogobara, Ana und ich. Wäre es notwendig gewesen, hätten wir Sie fragen können."

Ich: „Seit fast einem Monat spreche ich fast täglich mit Sana. Sie waren alle damit einverstanden."

Djanguno: „Das schon, aber Sana hätte sich an seine großen Brüder wenden müssen, wenn seine Mutter im Sterben liegt."

Ich: „Ihr Bruder Ana ist dabeigestanden, als Sana mir

berichtet hat, seine Mutter sei bewußtlos geworden. Ana hat kein Wort dazu gesagt."

Djanguno: „Ana konnte nichts sagen. Sana hat nicht mit ihm gesprochen."

Ich: „Ana hätte sehr gut etwas sagen können."

Djanguno: „Nein. Sana ist eben so. Da kann man nichts machen. Schon als Kind ist er eigensinnig, aufbrausend und trotzig gewesen, wenn ihm die großen Brüder Ratschläge gegeben haben. Sana ist nicht normal."

Pause.

„Einer unserer älteren Brüder war ähnlich wie Sana. Er pflegte von Dingen zu sprechen, die niemand verstand. Er ist aus der Familie herausgefallen. Lange ist er im Dorf geblieben. Dann hat man ihn zu einem Zauberer gebracht, weit weg von hier. Dort ist er einfach gestorben. Das war vor über zwanzig Jahren. Man hat ihm nicht helfen können. Sana wird noch enden wie sein Bruder."

Ana, unser Gastwirt, kommt zur Küche heraus. Er sieht, daß wir miteinander sprechen. Djanguno schweigt. Dann geht er fort.

Ana (kopfschüttelnd): „Das ist nicht gut ausgegangen. Ich kann Ihnen sagen: Das ist eine schlimme Sache gewesen."

Ich: „Sana ist sehr traurig."

Ana: „Sana ist verheiratet und hat ein Kind. Die Mutter kann sterben. Es ist Zeit."

Ich: „Für Sana ist es nicht gut ausgegangen."

Ana: „Sana hat nur auf seine Mutter gehört. Sie hat immer recht behalten. Lolje hat gegen die großen Brüder gesprochen und Sana ist widerspenstig geworden. Nie sitzt er mit uns zusammen. Er hört nicht auf seine älteren Brüder. An allem ist die Mutter schuld."

Pause.

„Seit einem Jahr haben alle aus unserer Familie gewußt, daß jemand sterben würde. Schon vor

vielen Monaten hatte meine Schwester geträumt, daß der tote Vater nackt ins Haus gekommen war. Das ist ein sicheres Zeichen. Ich habe es auch gewußt, weil nachts die Salamander im Hause geschnalzt haben. Niemand hat voraussagen können, wer das Opfer sein würde. Glücklicherweise ist jetzt alles vorbei. Man kann ruhig sein. Der Tod dieser Frau ist nichts Ungewöhnliches. Sie war alt. – Sana muß in Zukunft mit

uns zusammenarbeiten. Wäre er gesund, würde er es auch tun. Man weiß nie, wie er denkt. Mit Sana ist etwas nicht in Ordnung. Das ist eine schlimme Sache gewesen. Die Mutter ist an allem schuld."

Im Laufe des Nachmittags erscheint Ogobara ganz fröhlich im Gästehaus. Er setzt sich zu mir.

Ogobara: „Sana kann nicht mehr mit Ihnen arbeiten. Er hat mit den Vorbereitungen für das Totenfest viel zu tun."

Ich: „Sana hängt sehr an seiner Mutter. Er hat eine besonders schwere Zeit vor sich."

Ogobara: „Sana ist immer das verwöhnte Kind seiner Mutter gewesen. So etwas geht doch nicht! Hätte er auf uns gehört, wäre alles besser gewesen. Er bemüht sich nicht. Gestern und vorgestern ist er andauernd bei seiner Mutter gesessen. Er ist nicht zur Arbeit gegangen wie alle andern. Das war wieder typisch für Sana. Er hat alle seine Brüder am großen Haus der Gina arbeiten lassen und sich um nichts gekümmert. Man kann sich nicht mehr darüber wundern, daß alle gegen ihn sind."

Nach der Ansicht der Familienmitglieder ist Sana ein sonderlicher, vielleicht abnormaler Mensch. Bis zum Tode seiner Mutter hat sich niemand darüber geäußert. Die großen Brüder haben mir empfohlen, mit Sana zu sprechen. Vielleicht hatten sie sich von unseren Gesprächen eine heilende Wirkung erhofft. Sie wußten, daß ich Arzt bin und mich mit den seelischen Erkrankungen der Menschen beschäftige. In ihren Augen ist Sana seelisch krank. Er ist nicht wie andere. Die großen Brüder denken, Sanas Mutter trage die Schuld an seinem sonderlichen Wesen. Sie war die zweite Frau seines Vaters. Man sagt, sie habe darunter gelitten und sich am Sohne gerächt. Sana sei ihr zum Opfer gefallen, ihrem Einfluß erlegen.

Sana ist in der Großfamilie aufgewachsen und hat die Zuwendung vieler Väter und Mütter genossen. Mit großem Eifer hat er als Knabe die Schule besucht und die französische Sprache so gut erlernt, wie kaum einer seiner Kameraden. Er kann lesen, schreiben und rechnen. Als er erwachsen war, ging er in die Fremde. In der Hauptstadt der Elfenbeinküste hat er eine Stelle im Haushalt einer französischen Familie angenommen. Sana ist dort nicht glücklich gewesen und ist nach zwei Jahren nach Sanga zurückgekehrt. In seiner Jugend

368

war er Kuhhirte. Später arbeitete er als Bauer. Wie die meisten Dogon in Sanga pflanzt er in der weiteren Umgebung des Dorfes, beim Fluß, Hirse und Zwiebeln an. Er arbeitet von früh bis spät mit großem Eifer. Sana ist Heide. Er achtet die Alten und was sie sagen. Die Vorwürfe seiner großen Brüder treffen das Falsche. Er fügt sich beinahe ergeben den Anweisungen, die sie ihm erteilen. Trotzdem steht er in einem fühlbaren Gegensatz zu ihnen. Er meidet das Gästehaus mit den Fremden. Er treibt keinen Handel.
Sana ist ein vorsichtiger Mensch. Er paßt sich erstaunlich gut an. Einerseits zeigt er charakteristische Züge, die auf seine Berührung mit der europäischen Zivilisation zurückgehen. Anderseits gliedert er sich ganz in die Gesellschaft ein, in der er lebt.

In der Nacht vom 18. zum 19. März findet das Totenfest für Lolje Yakulje statt. Auf dem Dorfplatz von Ogollei hat sich eine große Menge versammelt. Ein flackerndes Licht beleuchtet die Trommler und einen Teil der tanzenden Gruppen. Ich sitze auf einem Felsen und beobachte Sana, der sich inmitten der festlichen Gesellschaft befindet. Sana steht im Dunkeln. Er trägt ein weißes Leibchen wie ein Turner. Ein Mann zieht ihn ins Licht und tanzt ein paar Schritte mit ihm. Sanas Bewegungen sind ungeschickt und eckig. Starr blickt er ins Leere. Er hat eingefallene Gesichtszüge. Jetzt zieht er sich wieder zurück. Junge Leute gehen ihm nach und holen ihn zum Tanz. Die Trommeln tönen lauter und eindringlicher. Der wehmütige Gesang der Frauen ist von unwiderstehlicher Anziehungskraft. Sana tanzt. Er beginnt mit den andern zu singen. Das Fest wird die ganze Nacht dauern. Sana ist erschöpft. Der Tanz geht weiter. Es ist eine mondlose Nacht.

Vor einem Monat haben wir uns zum erstenmal getroffen. Seitdem Sana regelmäßig mit mir spricht, ist er in Konflikte geraten. Er scheint eine heimliche Angst zu verspüren, die er leicht auf alles überträgt, was ihm begegnet. Sana schirmt sich gegen mich ab und drückt oft seine Gedanken in Fabeln aus. Die Fabeln sind überliefertes Gut des Volkes der Dogon. Die Auswahl, die er trifft, ist von den Gefühlen bestimmt, die er mir gegenüber empfindet. Nach Sonnenuntergang steigt gewöhnlich eine leichte Brise auf. Sana geht zum Fluß. Er

369

wäscht sich. Dann ist er bereit, mit mir zu sprechen. Er schaut in den Himmel und sagt:
„Die Teufel, die im Busch sitzen, machen den Wind. Der Mond kommt heute nicht. Es wird ganz dunkel sein. Die Vorfahren bestimmen unser Leben.“
Sana erzählt Geschichten über das Leben der Dogon. Das führt ihn zu Bräuchen und Mythen.

Schließlich spricht er wie ein ethnologischer Berichterstatter. An einer Stelle unterbreche ich ihn und setze die Beschreibung fort, die er mir über die Altäre der Dogon gegeben hat. Sana ist betroffen.

Sana: „Stellen Sie Fragen. Ich werde Ihnen antworten."

Ich: „Wenn ich Fragen stelle, werden wir über meine Ideen sprechen. Ich möchte lieber Ihren Gedanken folgen und hören, was Sie mir aus Ihrem Leben erzählen."

Sana: „Sie sind hierhergekommen. Die Leute haben gedacht, es sind Touristen. Sie haben nicht die Schluchten anschauen wollen wie die anderen Weißen. Die Leute haben gesagt, die Weißen sind gekommen, um zu photographieren. Sie wollten nicht photographieren. – Die Leute haben gesagt, Sie wünschen die Masken zu sehen. Sie wollten nicht bezahlen, damit die Masken für Sie tanzen. Die Leute haben gesagt, diese Weißen sind gekommen, um Holzfiguren zu kaufen. Sie sagten, Sie kaufen keine. – Die Leute haben gesagt, Sie sind gekommen, um die Dogon kennenzulernen. Ich habe mir gedacht, ich werde dem Weißen vom Altar des Priesters erzählen. Sie aber sagen, Sie kennen die Geschichte des Binu. Was wollen Sie? Stellen Sie Fragen. Ich werde Ihnen sagen, welche Antwort die Alten geben können. Wenn ich es nicht weiß, werde ich die Alten fragen."

Ich: „Ich will keine Fragen stellen. Sagen Sie einfach, was Ihnen in den Sinn kommt."

Sana (zieht ein Stück Papier aus der Tasche): „Schreiben Sie Ihren Namen auf dieses Papier. Ich werde es niemandem geben. Ich will es zu Hause aufbewahren."

Nachdem ich seine Bitte erfüllt habe, schaut Sana zum Fluß, der vor uns liegt.

Sana: „Sehen Sie die Schatten der beiden Frauen im Wasser? Wenn Amma die Schatten wegnimmt, leben die Menschen nicht mehr lange. Die alten weisen Männer können dem Ginu sagen: ‚Betrete mein Feld nicht, sonst verlierst du den

Schatten.' Ginu ist mächtig. Er hat feurige Augen wie die untergehende Sonne. Er fliegt durch die Luft wie die Flugzeuge. Manchmal sitzt er auf Bäumen. Niemand kann ihn sehen.

Einst kehrte ein Mann nicht nach Hause zurück. Die Frau schickte den Sohn, seinen Vater zu suchen. Er fand ihn im Busch. Er stand unter einem Baum, auf dem der Ginu saß. Der Sohn sah nur Spuren auf dem Feld und sagte: ‚Nimm Deine Füße aus dem Feld.' Der Teufel kam vom Baum und trug seine Spuren mit den Händen aus dem Feld. (Sana lacht laut auf.) Das geht doch nicht. Wenn er die Spuren hinausträgt, macht er mit seinen Füßen immer wieder neue. Ginu verzweifelte und flog davon – wie die Flugzeuge. Der Vater war gerettet. Die Teufel leben im Busch. Sie wollen in die Dörfer kommen. Wenn sie sichtbar sind, schreien die Kinder, und die Frauen laufen weg. Warum? – Weil sie die Teufel noch nie gesehen haben."

Ich: „Wenn ich in ein Dorf komme, wo die Leute noch nie einen Weißen gesehen haben, schreien die Kinder, und die Frauen laufen davon."

Sana: „Kinder und Frauen haben Angst."

Ich: „Sie sagen, der Ginu fliegt wie ein Flugzeug."

Sana: „Ja, das habe ich gesagt."

Ich: „Wer ist im Flugzeug?"

Sana: „Die Weißen."

Ich: „Im Ginu sitzt ein wenig der Weiße. In gewissem Sinne bin ich das selbst."

Sana (lacht wieder): „Ja, Sie haben vielleicht recht." (Jetzt ganz ernst.) „Sie sollen die Leute nicht so im Auto mitfahren lassen, wenn wir nach Sanga zurückkehren. Die Leute können zu Fuß gehen. Man soll sie nicht mitnehmen. Wenn einer herunterfällt, wird man Ihnen die Schuld geben. Ich sage Ihnen: Nehmen Sie sie nicht mit."

Ich: „So schlimm ist es nicht. Wenn im Wagen Platz ist, können einige mitfahren. Alle haben den ganzen Tag gearbeitet wie Sie und sind müde."

Sana: „Gut. Machen Sie was Sie wollen. Ich gehe zu Fuß nach Hause. – Wenn Sie mich aber mitnehmen wollen, ist es recht, aber lassen Sie die Leute."

Sana überträgt seine Ängste auf mich und wehrt sie mit

Allmachtsvorstellungen ab. Indem er mich bittet, meinen Namen aufzuschreiben, und das Papier einsteckt, beherrscht er unsere Beziehung. In der Fabel vom Ginu erringt er den Sieg über einen mächtigen Teufel. Schließlich erzwingt er, daß ich keine anderen Mitfahrer neben ihm dulde. Seine Abwehr wirkt sich so aus, daß er zum Feind der Gesellschaft wird, ohne es zu wollen.

Mehrere Tage sind inzwischen vergangen. Jeden Abend habe ich eine Stunde mit Sana gesprochen. Er hat mir Sagen und Märchen erzählt. Heute spricht er von der Bedeutung der Masken.

Ich: „Sie erzählen mir von den Masken, damit Sie nicht von sich sprechen müssen."

Sana (lacht): „Nein. Sie haben mich nicht verstanden. Wenn ich Ihnen von den Masken berichte, spreche ich von mir. Alle Dogon beteiligen sich an den Maskentänzen, wenn jemand gestorben ist."

Ich: „Nicht jeder Dogon, den ich kennengelernt habe, weiß so vieles über die Bedeutung der Masken wie Sie. Woher haben Sie die Kenntnisse?"

Sana: „Von den Alten im Dorf. Als ich ein kleiner Knabe war, hat mir mein Großvater vieles erzählt."

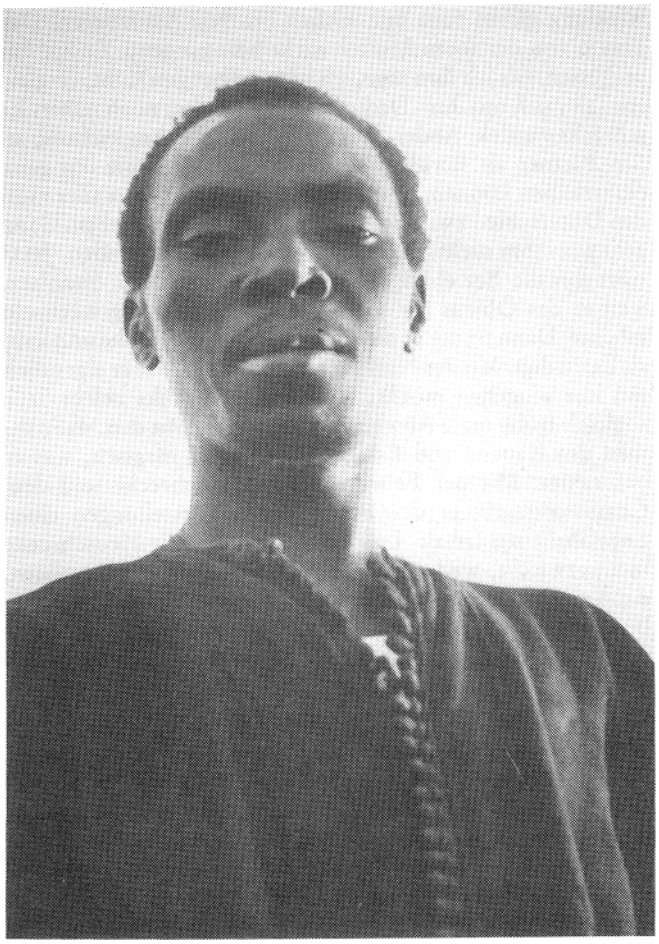
Ich: „Sprechen Sie auch jetzt noch gelegentlich mit den Alten über die Bedeutung der Dinge?“
Sana: „Was ich Ihnen erzähle, ist in meinem Kopf, seitdem ich ganz klein war. Sie wissen nicht wie das ist. In jedem Augenblick des Lebens kann sich das, was im Kopfe ist, in Worte verwandeln, wie gerade heute abend mit Ihnen. Während wir hier miteinander sitzen, kommt es mir einfach in den Sinn. Ganz gleich ist es mit den Träumen. Alles was man jemals gesehen oder erlebt hat, geht in den Kopf und bleibt dort während des ganzen Lebens. Man weiß nichts darüber. Plötzlich kann es auftauchen und sich in Worte verwandeln. Wenn man aber nachdenkt, weiß man es nicht.“
Pause.
„Es war einmal ein Hirte und ein Krieger. Sie begegneten einem Schakal und einem Schaf. Es war Nacht. Dort wo sie sich trafen, war ein gespaltener Stein.“
Ich: „Was bedeutet diese Geschichte?“

372

Sana: „Die Alten erzählen diese Geschichte. Wenn ein Starker und ein Schwacher sich treffen, ist es gut, wenn der Stein schon gespalten ist. Das ist alles.“
Sana schaut besinnlich vor sich hin.
Ich: „Worüber denken Sie nach?“
Sana: „Ich habe gestern geträumt, aber ich habe alles vergessen.“
Ich: „Alles setzt sich im Kopf fest. Plötzlich kann es sich in Worte verwandeln.“
Sana: „Ja, aber jetzt geht es nicht.“
Ich: „Ich habe auch geträumt, letzte Nacht.“
Sana: „Ich habe von meiner Mutter geträumt. Sie lag am Boden und war tot.“
Ich: „Jetzt haben Sie sich erinnert.“
Sana: „Ich bin erwacht und habe mich gefragt, ob die Mutter tot sei. Dann habe ich den Traum meiner Frau erzählt. Meine Frau hat gelacht. Am Morgen habe ich der Mutter alles erzählt. Sie hat mir geantwortet, es mache nichts. Jemand in der Familie würde sterben. Ja, gewiß, Monsieur, wenn man von der Mutter träumt, sie sei tot, wird die Mutter noch lange leben, aber jemand aus der Familie wird sterben. So ist es bei uns. Es gibt Unterschiede zwischen den Weißen und uns. Die Haut, die Haare, die Gedanken, die Gefühle. (Ganz aufgeregt.) Es gibt viele Unterschiede zwischen Ihnen und uns. Der Kopf ist nicht derselbe.“
Sana steht auf und will, daß wir uns einen anderen Platz suchen, um dort zu sitzen. Keine Stelle scheint ihm zu behagen. Dreimal stehen wir auf und setzen uns wieder. Schließlich zieht er eine Kolanuß aus der Tasche und beginnt sie zu kauen.
Sana: „Das ist nichts für Sie. Sie essen andere Dinge. – Es war einmal ein Chamäleon. Es setzte

sich auf einen Felsen wie hier –, und es war dunkel wie jetzt. Eine Heuschrecke setzte sich neben das Chamäleon. Die Heuschrecke blieb bis zum Morgen sitzen. Das Chamäleon hatte sie nicht gesehen. Als die Sonne aufging, sprang die Heuschrecke davon. Das Chamäleon sagte: ‚Ich habe Hunger und habe die Heuschrecke nicht gesehen. Nie werde ich die Dunkelheit kaufen, nicht einmal für eine zerbrochene Kaurimuschel.'"

373



Sana

Sanas Beziehung zu mir hat sich günstig entwickelt. Sie bietet ihm vieles. Er findet wirksamen Schutz gegen seine inneren Ängste. Auch gewinnt er im Dorf an Ansehen und verdient im Umgang mit mir etwas Geld. Er genießt es, daß er ähnliches tut wie seine älteren Brüder, die im Kontakt mit den Fremden im Gästehaus ihre Geschäfte machen. Im Zuge dieser Ent-

374

wicklung gleitet Sana unmerklich ins freie Assoziieren. Der Traum von der toten Mutter wirkt beängstigend. Er hat ihn vergessen. Als ich ihm sage, ich hätte selber geträumt, vergleiche ich

mich mit ihm. Dadurch rücke ich ihm noch näher. Er schreckt zurück. Andere Dogon erleben die Angleichung an den Partner als Beruhigung der Angst. Wenn sie ihn ganz einverleiben können, hört jede Spannung auf. Sana aber muß den Unterschied zwischen uns besonders hervorheben. Ganz gelingt es ihm nicht, die frühere Ruhe wiederzufinden. Jetzt stört ihn die Beziehung zu mir. Er wechselt den Sitzplatz, weil er das Objekt für seine Auseinandersetzung wechseln möchte. Dann findet er die Kolanuß in seiner Tasche und kaut sie befriedigt. Mit der Nuß kann er umgehen, wie er eigentlich mit mir umgehen möchte. In diesem Konflikt belebt Sana sogleich frühe orale Abwehrmechanismen. Mit den Maßnahmen des Kauens und Essens bewältigt er magisch, was er befürchtet. Mit der Fabel von der Heuschrecke und dem Chamäleon gibt er den bedrohlichen Vorstellungen einen ungefährlichen Inhalt. Das Chamäleon hat die Heuschrecke nicht erwischt, weil es dunkel war. Wir sitzen im Dunklen, denn es ist schon spät geworden. Es ist unentschieden geblieben, wer von uns beiden – der Heuschrecke vergleichbar dem anderen entkommen ist. Wir sind beide entkommen. Ich wurde in den Phantasien Sanas noch nicht kannibalisch vertilgt, und Sana ist von der bedrohlichen Angst, die er plötzlich empfinden könnte, verschont geblieben. Sana kann seine oralen aggressiven Wünsche nicht zulassen. Sie machen ihm Angst. Ermuß sie abwehren.

Als wir wieder beieinandersitzen und reden, sieht Sana einen kleinen Salamander auf einem Felsen sitzen. Er nimmt einen Stein, läßt ihn dann aber liegen und sagt: „Ich will ihn nicht erschlagen, weil ich jetzt mit Ihnen spreche."
Ich: „Im Dogonland gibt es viele dieser Tiere. Sie fressen die Fliegen. Warum wollen Sie sie töten?"
Sana: „Amma schickte das Chamäleon zu den Ahnen, um ihnen zu sagen, sie sollten wieder auf die Erde zurückkehren. Weil das Chamäleon langsam ging, kam der Salamander zuerst ans Ziel. Er hat die Vorfahren angelogen. Amma ließe ihnen ausrichten, sie sollten nie mehr zurückkehren. Als das Chamäleon später eintraf, sagten die Ahnen, sie

wüßten bereits, was sie zu tun hätten. Das ist der Grund, weshalb die Ahnen nicht mehr zurückkehren. Amma hat sich darüber geärgert. Er ist froh – sehr zufrieden ist er, wenn wir einen Salamander töten."
Pause.
„Es gibt Riesensalamander in den Felshöhlen der Friedhöfe. Sie fressen die Augen der Toten."
Ich: „Sie leben mit dem Salamander in Streit."
Sana: „Es kann auch unter den Menschen Streit geben."

Ich: „In den Geschichten, die Sie mir erzählen, sind die Menschen durch Tiere dargestellt."
Sana: „Ein Mann will in den Busch arbeiten gehen, aber er hat keine Haue. Er kommt zu Leuten, die gerade beim Essen sind. ‚Komm setz dich zu uns und iß', sagen alle. Der Mann setzt sich und ißt mit den andern. Dann kommt ein zweiter Mann. Er wird auch zum Essen eingeladen. ‚Nein, danke', sagt dieser Mann, ‚ich bin gekommen, weil ich keine Haue habe. Gebt mir eine Haue.' Darauf gibt man ihm, was er wünscht. Nun sagt der erste Mann: ‚Ich bin gekommen, weil ich eine Haue brauche.' Alle lachen ihn aus. Einer sagt: ‚Du hast mit uns gegessen. Du hast nichts von der Haue gesagt.' – Verstehen Sie die Geschichte?"
Ich: „ Ja, ich verstehe."
Sana: „Die Alten sagen: ‚So ist es im Leben. Wenn man nicht sagt, was man will, und sich zum Mitessen verführen läßt, erhält man nicht was man braucht.'"
Ich: „Es ist besser, wenn man sagt, was man will. Die Alten haben recht."
Sana erzählt eine Fabel, in der eine kleine Katze und eine kleine Maus ahnungslos miteinander spielen. Die Katze weiß noch nicht, daß sie ihrer Natur nach die Maus fressen sollte. Die Maus weiß noch nicht, daß sie von der Katze gefressen werden könnte. Dann werden die jungen Tiere von ihren Müttern aufgeklärt. Von da an wissen sie, daß sie Feinde sind.
Sana: „Die Alten haben uns erklärt, daß wir immervorsichtig sein müssen: Wenn dir jemand folgt, weißt du nie, ob er dich nicht töten will. – Von Ihnen wissen wir, daß Sie unser Freund sind und nichts von uns haben wollen."
Ich: „Ich weiß schon, daß ich von Ihnen nichts haben will. Aber vielleicht wollen Sie etwas von mir verlangen."

376

Sana (lachend): „Haben Sie eine Zigarette für mich?"
Nachdem er zu rauchen begonnen hat, schaut er in den Himmel und sagt: „Der Mond steigt vielleicht wieder auf. Kann der Blinde im Wagen mitfahren, der mir heute bei der Zubereitung der Zwiebelkugeln geholfen hat?"
Ich: „Der Blinde kann mitfahren."
Sana: „Sie müssen allen anderen verbieten, den Wagen zu besteigen. Wenn ich es sage, werden die Leute meinen Namen schlechtmachen. Sie müssen sprechen."
Auf dem Weg zurück zum Wagen, berichtet Sana von zwei Männern, die am Vortag mit mir bis zum Gästehaus gefahren sind.
Sana: „Als sie nach Hause gegangen sind, wurden sie beinahe von einer großen Schlange gebissen. Die Männer haben die Schlange getötet und noch am gleichen Abend verspeist. Wissen Sie, daß die Schlangen sehr gefährlich sind?"

Als wir beim Wagen ankommen, ist Sana fröhlich gestimmt. Eine Schar junger Leute dringt lärmend ins Innere des Wagens. Sana steigt mit dem Blinden vorne ein. Die vielen Mitfahrer stören ihn nicht mehr.

Immer wieder ist vom Essen, Gefressenwerden und Verspeisen die Rede. Sana befürchtet, zum passiven Objekt einer oralen Aggression zu werden. Nachdem er es unterlassen hat, den Salamander zu erschlagen, muß er hinzufügen, der Salamander fresse die Augen der Toten. Er will lieber selber verlangen, als am gemeinsamen Mahle teilnehmen, und muß sich als Maus versichern, wer seine Feinde sind. Wenn die Männer die bedrohliche Schlange verspeisen, ist die Gefahr beseitigt. Er hat keine Angst mehr vor mir und muß auch gegen die andern nicht mehr böse sein.

Während einer Reihe von Stunden ändert sich nichts an seiner Einstellung zu mir.

Dann werde ich krank und kann Sana während einiger Tage nicht treffen.

Sana hört von meiner Krankheit und bringt ein lebendes Huhn als Geschenk. Da ich wieder gesund bin, komme ich wie gewohnt zu unserem Sitzplatz. Sana dreht mir den Rücken zu und späht zur Straße hinüber. Lange sagt er nichts.

Sana: „Der Sperber frißt das Chamäleon nicht. Wissen Sie weshalb?“

Sana steht auf. Er hält die Arme seitwärts und ahmt die Flügel des Raubvogels nach.

Sana: „Mit dem Flügel schlägt er jedes Tier tot, das er sieht, sehen Sie so.“ (Er zeigt mit einer Bewegung des Armes, was er meint. Dann setzt er sich hin und lacht.) „Die Frau des Sperbers traf die Frau des Chamäleons. Die Sperberfrau sagte: ‚Jetzt müssen Sie schauen. Mein Mann wird Ihren Herrn Gemahl töten. Sie werden den Leichnam sogleich sehen.’ Die Frau des Chamäleons erwiderte: ‚Sie sprechen voreilig. Ich weiß nicht, was geschehen wird. Man wird sehen, wer der Stärkere ist.’ Der Sperber nahm das Chamäleon in seine Krallen und flog in die Höhe. Die Sperberfrau: ‚Sehen Sie, Ihr Mann wird bald tot herunterfallen.’ Die Frau des Chamäleons: ‚Man muß zuwarten und sehen, was geschieht. Dann kann man erst reden.’ Das Chamäleon steckte den Schwanz in die Nasenlöcher des Sperbers und legte sich um seinen Hals – ganz ähnlich wie Sie das Tuch um den Hals geschlungen hatten, als Sie krank im Bett lagen. – Der Sperber erstickte und fiel tot auf die Erde. Die Frau des Chamäleons: ‚Sehen Sie, Madame, jetzt kann man reden. Sie sagen nichts mehr. Sie haben verstanden, wer unter uns stark ist.’

Mit der Eule war es anders. Sie saß und wartete, bis ein Tier an ihr vorbeiging. Dann schlug sie es tot und fraß es. Der Sperber ging überall herum und konnte nicht warten. Dann war er tot. Die Eule hatte ihn gesehen. Sie ging hin und fraß ihn.“

Sana lacht jetzt ganz zufrieden. Sana: „So ist die Welt. Es kommt nur darauf an, in welcher

Umgebung man sich befindet."

Ich: „Wie meinen Sie das?"

Sana: „Heide, Christ oder Muselmane ist alles ein und dasselbe."

Ich: „Es gibt Unterschiede im Glauben."

Sana: „Das Chamäleon ist wie der Mensch. Es versteht die Farbe zu wechseln wie die Menschen den Glauben."

Ich: „Es gibt Unterschiede zwischen den Menschen."

Sana: „Mit der Hautfarbe der Dogon ist es das Gleiche. Es gibt hellere und dunklere Typen in derselben Familie. Ich bin ganz schwarz wie meine Mutter. Einige meiner Brüder sind heller. Wir gehören alle zusammen. Noch mehr. Das

Dogonkind kommt hell zur Welt wie die Weißen. Amma verändert in der ersten Woche des Lebens die Farbe der Haut. Das Dogonkind wird schwarz. Wie das Chamäleon gleicht es sich seiner Umgebung an."

Ich: „Kürzlich haben Sie selbst von den Unterschieden der Menschen gesprochen."

Sana: „Unsere Väter und Großväter waren viel stärker als wir. Sie lebten viel länger. Wenn Sie mich besuchen kommen, zeige ich Ihnen die Felsblöcke, die unsere Ahnen in die Häuser getragen hatten. Nie könnten wir heute solche Riesensteine vom Boden aufheben."

Sana denkt nach. Lange sitzt er wortlos neben mir und schaut in die Ferne.

Sana phantasiert, daß er, oder vielmehr seine aggressiven Regungen mich geschädigt, krank gemacht haben. Er opfert ein Huhn, um das Böse wieder gutzumachen. Als Sperber wiederholt er symbolisch die Gesten seiner Feindseligkeit und läßt das Chamäleon siegen. Die aggressiven Regungen stören die Beziehung zu mir nicht mehr. Das Chamäleon erhält eine neue Bedeutung. Sana ist wie das Chamäleon, das sich anpaßt. Er hat auf seine Aktivität verzichten müssen und unterwirft sich passiv der Stärke der Alten. So angepaßt kann er sich besser in seine Welt einordnen.

Das nächste Mal erscheint Sana nicht zur vereinbarten Zeit. Nach längerem Warten schickt sein großer Bruder Ana, der Gastwirt, einen Knaben aus, Sana zu rufen.

Sana: „Ich komme heute zu spät. Ich mußte am großen Haus der Gina arbeiten. Ich habe nicht früher weggehen können. Meine großen Brüder wären unzufrieden gewesen."

Ich: „Ihre großen Brüder sind immer einverstanden gewesen, daß wir miteinander arbeiten."

Sana: „Oui, Monsieur."

Ich: „Sie antworten wie in der Schule."

Sana: „Non, Monsieur."

Ich: „Seitdem ich krank gewesen bin, haben Sie Angst vor mir. Sie hatten gedacht, ich würde sterben. Als ich gesund geworden bin, sind Sie erschrocken. Wie die Frau des Sperbers hatten Sie voreilig den Tod vorausgesehen."

Sana: „Die Hyäne kam einmal zu Amma und beklagte sich,

379

der Tod verfolge sie. Amma sagte: ‚Nein, der Tod verfolgt dich nicht einfach so. Nur weil du selbst Jäger bist und andere tötest, kann es vorkommen, daß du in ein Loch fällst oder daß dich ein Ast aufspießt. Dann stirbst du.'"

Es entsteht eine lange Pause. Sana: „Als ich noch sehr klein war, bin ich mit meiner Mutter zum Fluß gegangen. Sie hat meinen kleinen Bruder auf dem Rücken getragen. Meine Mutter hat Wäsche gewaschen. Mein kleiner Bruder und ich sind hinter ihr gesessen und haben gespielt. Plötzlich ist der Kleine ins Wasser gefallen. Meine Mutter hat es nicht gesehen. Ich bin aufgesprungen und habe ihn gerade noch am Arm erwischt. Sonst wäre er ertrunken. Das Wasser an dieser Stelle war sehr tief. Meine Mutter hat vor Angst am ganzen Leib gezittert. ‚Das hast du gut gemacht', hat sie gesagt. Ich bin sehr stolz gewesen. Ich kann mich gut erinnern. Lang ist es her."

Ich: „Ihr kleiner Bruder war vom Tode verfolgt. Sie haben ihn gerettet."

Sana: „Amma bat die Hyäne, ihm das Schönste der Welt zu bringen. Die Hyäne ging und brachte die Frau. ‚Gut', sagte Amma, ‚bringe mir jetzt das Abscheulichste der Welt.' Die Hyäne brachte nochmals die Frau, und Amma sprach: ‚Wie kommt es, daß du schon wieder die Frau zu mir schleppst.' Darauf sagte die Hyäne: ‚Die Frau macht alles Schlechte in der Welt, aber sie bringt auch alles in Ordnung.'"

Sana beginnt jetzt von seiner Frau zu sprechen. Er berichtet von der Angst, die er empfunden hatte, als er zum ersten Mal bei ihr schlief. Seine Brüder und Freunde hatten ihm Mut zugesprochen. Sana zeigt keine Scham und keine Hemmung. Er spricht über die intimen Gefühle der Liebe und von seinem Wunsch nach einer zweiten Frau. Die Mitteilung realer Vorkommnisse bereitet Sana aber merkwürdig große Schwierigkeiten. Es scheint so, als ob er ein Geheimnis bewahren müßte. Es kostet ihn eine große Überwindung, mir zu sagen, daß er vor Jahren seinen kleinen Sohn durch Krankheit verloren hat. Sana möchte, daß ich ihn in seinem Haus besuche. Er will mir Materielles zeigen, mich die Mauern seines Hauses angreifen lassen, er will, daß ich das Gewand photographiere, das er getragen hat, als er noch Kuhhirte war.

Sana: „Der Hase fand, er sei zu wenig klug. Er ging zu Amma und beschwerte sich. Amma sagte zum Hasen, er

380

solle ihm eine große lebende Schlange bringen. Dann würde er sehen, was er für ihn tun könne. Der Hase überlegte. Er suchte nach einer Schlangenhaut. Schließlich fand er eine und wartete, bis eine große Schlange vorbeiging. Der Hase sagte zur Schlange: ‚Kannst du in diese Schlangenhaut kriechen? Ich glaube, du kannst es nicht.' Die Schlange lachte laut und erwiderte, sie könne alles; am liebsten fresse sie Hasen. Sie war eingebildet und kroch in die Haut. Schnell schnürte der Hase die Haut zu und brachte sein Paket zu Amma. Amma ließ die Schlange wieder frei. Zum Hasen sagte er: ‚Du bist klug genug. Du kannst gehen.' Der Hase war zuerst unzufrieden. Dann fügte er sich in sein Hasenschicksal."

Ich: „Warum erzählen Sie diese Geschichte?"

Sana: „Meine Schwester hat mir gestern einen guten Rat gegeben."

Ich: „Haben Sie eine Schwester?"

Sana: „Sie lebt weit weg von hier und ist seit vielen Jahren nicht mehr zu Hause gewesen."

Ich: „Wann ist sie gekommen?"

Sana: „Bald ist es eine Woche, daß sie bei uns ist. Gestern abend noch sprachen wir alle von Ihnen: Meine Mutter, meine Schwester und ich."

Ich: „Wie kamen Sie auf mich zu sprechen?"

Sana: „Ich werde Sie etwas fragen. Wir werden sehen, ob Sie klug sind. Wissen Sie, weshalb die Hühner und der Hahn die Knie hinten haben?"

Ich: „Damit sie im Gehen die Körner picken können."

Sana (lacht): „Nein. Sie haben es nicht erraten. Die Hühner und der Hahn sind unerzogen und schmutzig. Das ist der Grund."

Ich: „Weshalb?"

Sana: „Weil sie unerzogen und schmutzig sind, nahm Amma den Hühnern die Knie vorne weg und setzte sie nach hinten. Die Hühner klagten. Der Gerichtshof tagte. Man legte eine saubere Matte hin. Die Hühner sollten Platz nehmen. Ein Huhn machte einen Dreck auf die Matte. Amma schloß die Verhandlung. Die Hühner hatten gezeigt, daß sie unerzogen und schmutzig waren. Haben Sie verstanden?"

Ich: „Statt von sich zu sprechen, erzählen Sie immer eine

381

Geschichte. Sie verstecken Ihre eigenen Gefühle hinter den Fabeln."

Sana: „Ich habe meiner Schwester erzählt, daß die Ziegen den Salat in meinem Garten fressen. ‚Weißt du nicht, wie man den Salat vor den Ziegen schützt?' fragt meine Schwester und gibt mir

einen guten Rat. Man schüttet Erde auf die Blätter. Wenn die Ziegen den Salat fressen wollen, haben sie immer Erde im Maul und gehen weg. Ich bin über die Klugheit meiner Schwester begeistert gewesen. Sie weiß vieles. Sie hat mich klüger gemacht."

Pause.

„Ich erinnere mich noch gut, wie ich auf dem Rücken der Schwester saß und weinte. Sie tröstete mich und spielte mit mir. Ich aber weinte weiter. Dann hat mich die Schwester zur Mutter gebracht, und ich trank an ihrer Brust."

Die Form der Abwehr hat sich verändert. Die oralen Inhalte haben jetzt in den Fabeln eine untergeordnete Bedeutung. Die analen Inhalte stehen im Vordergrund. In der letzten Fabel wird der Kot direkt genannt. Vorne und hinten werden vertauscht. Wichtiger als die analen Inhalte ist ihre Verwendung zur Beherrschung der Angst in der Übertragung. Die magische Wiedergutmachung geht weiter. Er erinnert sich an die Rettung des kleinen Bruders. Er spricht von der Mutter. Die Auseinandersetzung mit der Frau beginnt. Sana drängt mich in eine rivalisierende Rolle zur Schwester. Sie erweist sich als klüger und wird im Umgang mit dem Materiellen, mit der Erde, höher bewertet als ich. Die gierigen Ziegen werden verjagt. Die analen Bewältigungsvorstellungen unterdrücken die oralen. In der Fabel vom Hasen wird die phallische Schlange in ein Paket verpackt. Auf diese Weise übernimmt er das Hasenschicksal und belebt die Zeit der Hilflosigkeit des kleinen Kindes.

Das Totenfest für Lolje Yakulje hat die ganze Nacht gedauert. Sana hat mit seinen Freunden bis zum Morgengrauen getanzt und gesungen. Völlig erschöpft ist er für einige Stunden eingeschlafen. Gegen Mittag beginnen die Trommeln wieder zu rufen. Die wehklagenden Gesänge der Frauen ziehen immer mehr Leute an. Sana tanzt mit den andern. Die gemeinsame Verarbeitung der Trauer geht weiter bis zum folgenden Morgen. Keiner soll allein bleiben. Die Lebens-

kraft der Toten wird verteilt und damit ausgeglichen. Ohne diese Verteilung wäre sie gefährlich und würde im Seelenleben des einzelnen ein Unheil anrichten. Bei Sana wäre es Angst.

Am 20. März, fünf Tage nach dem Tode seiner Mutter, hat sich Sana einverstanden erklärt, die Gespräche mit mir wieder aufzunehmen. Er ist wie früher, ruhig, zuvorkommend und vorsichtig. Sana wünscht, daß wir an einer anderen Stelle sitzen als früher. Wir befinden uns jetzt in der Nähe eines vielbegangenen Weges.

Sana sitzt mit angezogenen Knien und verschränkten Armen fast regungslos neben mir und starrt in die Ferne. Er spricht monoton und unpersönlich von Amma, der alles lenkt, wie er denkt. Er

spricht vom Tod und der Welt, die so ist und nicht anders. Leute kommen vorbei. Sana begrüßt sie besonders ausführlich und laut. Er lockert sich auf und wird mit jedem Satz, den er ausspricht, fröhlicher. Er kann mit dem Grüßen kein Ende finden. Schließlich gehen die Leute weiter. Sana sinkt wieder in seine Teilnahmslosigkeit zurück.

Im Gespräch mit mir fühlt er sich gehemmt. Er braucht die Gruppe, um kontaktfähig zu sein. Wieder kommen Leute vorbei. Das Begrüßungszeremoniell nimmt erneut fast kein Ende. Jetzt sind wir wieder allein. Sana späht in die Ferne. Eine Gruppe von Leuten mit zwei Eseln und einigen Kindern nähert sich langsam. Sana wird jetzt auch mir gegenüber freier. Sana: „Es ist schon sehr lange her. Ich war noch ein Knabe. Damals ist unser Bruder Amagona[54] gestorben. Er war der älteste Sohn meiner Mutter. Die Leute sagen, er sei verrückt geworden. Er sprach von Dingen, die niemand verstand. Ich habe als Kind geträumt, daß Amagona Gras im Friedhof mähe; Gras für die Pferde seines Vaters. Dann sind die Vorfahren aus den Gräbern getreten, haben Amagona verfolgt und mit Stöcken geschlagen. Ich habe den Traum meinem Vater erzählt. Weil ich auf der rechten Seite gelegen bin, als ich träumte, ist der Vater zum Wahrsager gegangen und hat ihn gefragt, ob der Traum der Wahrheit entspreche. Der Wahrsager hat erkannt, daß es so sei. Kurze Zeit später ist Amagona gestorben.“

Die Gruppe mit den Eseln und Kindern ist inzwischen bei uns angekommen. Sana tritt mit den Leuten in einen lebhaften Kontakt. Die Begrüßung dauert bis zum Ende unserer Stunde.

383

Am folgenden Morgen kommt Sana schon um sieben Uhr früh ins Gästehaus.

Sana: „Ich komme, um Sie zu begrüßen.“

Gegen Mittag erscheint der Dorfchef Ogobara, Sanas großer Bruder, und fragt, ob Sana heute bei mir gewesen sei. Er habe ihn zu mir geschickt. Ich sage ja.

Ogobara: „Dann ist alles in Ordnung mit Sana.“

Nachmittags sitzen Sana und ich wieder an der gleichen Stelle wie am Vortag. Die Begrüßungen gehen weiter. Im Laufe unseres Gesprächs kommt Sana auf seine Brüder zu sprechen. Er lobt ihre Hilfe beim Totenfest.

Ich: „Ogobara ist heute mittag zu mir gekommen. Er hatte sie früh morgens geschickt, mich zu begrüßen.“

Sana (erregt und erbittert): „Was sagen Sie da? Hat Ogobara so zu Ihnen gesprochen? Das ist nicht richtig. Ich bin von mir aus gekommen.“

Pause.

„Warten Sie. Ich muß überlegen. Heute morgen bin ich zuerst zu Ihnen gekommen. Dann bin ich zu Ogobara gegangen. Er hat mich sogleich gefragt, ob ich wieder mit Ihnen arbeite. Ich habe ihm

gesagt, wie es ist. Dann ist er zufrieden gewesen.“ (Plötzlich beginnt er laut zu lachen.) „Wie ist das möglich, daß er Ihnen sagen konnte, er hätte mich zu Ihnen geschickt. Er will Sie glauben machen, ich sei heute morgen unter seinem Befehl zu Ihnen gekommen. Erwollte sich bei Ihnen einen Namen machen und hat so gesprochen. Er ist ja wie ein Schuster. Die sind so. Das ist alles.“
Wieder unterbricht eine lange Begrüßung unser Gespräch.
Sana: „Ogobara ist komisch. Er ist wie ein Schuster. Sie dürfen ihm nichts davon sagen. Das gäbe eine große Geschichte.“
Ich: „Es wäre unnötig, darüber ein Wort zu verlieren.“
Sana: „Ich werde es niemandem sagen. Fragt mich Ogobara, worüber wir heute geredet haben, so sage ich ihm, ich hätte von der Mutter und von der Totenfeier erzählt.“
Sana ist verändert. Er lacht und wirkt fröhlich. Mit lauter Stimme begrüßt er Leute, die in der Ferne auftauchen.
Sana: „Zum ersten Mal seit dem Tode meiner Mutter fühle ich mich glücklich und zufrieden.“
Ich: „Sie haben viele Freunde. Alle, die hier stehenbleiben und mit Ihnen sprechen, sind mit Ihnen verbunden.“

384

Unser Geheimnis bildet den Schutz, unter welchem Sana von seinen Problemen mit den großen Brüdern sprechen kann. Er ist voller Neid auf seine reichen Brüder. Er möchte Handel treiben wie sie und leidet darunter, daß er der kleine Bruder in der Familie ist.
Sana: „Sie arbeiten nichts. Sie treiben Handel und verdienen viel Geld mit den Fremden.“
Ich: „Ist es schlecht, was sie tun?“
Sana: „Niemals. Jeder macht, was er denkt. Sie reden immer mit den Leuten im Gästehaus. Dort sind die Fremden. Die Fremden haben Geld. Bei uns sagt man: ‚Den Weißen geht das Geld nie aus. Sie machen sich das Geld selber.’“
Ich: „Sie lieben ihre Brüder nicht.“
Sana: „Brüder gehören zur Familie. Sie sind nicht zum Lieben da.“
Seitdem wir unsere Gespräche wieder aufgenommen haben, fühlt sich Sana weniger bedroht. Sanas Bereitschaft, seinen Gefühlen zu folgen, ist größer geworden. Die Kontaktnahme mit den Menschen aus seiner Umgebung führt zur Entspannung. Er versucht, mich einzuordnen. Da es ihm gelingt, wird er auch mir gegenüber offener. Angstfrei erzählt er die Geschichte von seinem geistesgestörten älteren Bruder. Darauf kann er ohne Hemmungen über die Beziehung zu seinem großen Bruder sprechen. Dadurch entsteht ein Geheimnis. Wir vereinbaren, es gemeinsam zu hüten. Früher mußte die Angst geheimgehalten werden. Jetzt werden objektgerichtete Aggressionen versteckt. Sie sind harmlos. Nur in Sanas Phantasie erscheinen sie noch bedrohlich.

Während einer der folgenden Stunden erzählt mir Sana wieder eine Fabel. Sana: „Die Katze fand nichts mehr zu essen. Es gab keine Mäuse. Sie legte sich zu Boden und stellte sich tot. Die Mäuse sahen sie liegen und sagten: ‚Die Katze ist tot. Das ist gut. Wir werden sie begraben.' Die Mäuse zogen an den Pfoten der Katze. Sie wollten sie in den Friedhof schleppen. Plötzlich sprang die Katze auf und tötete viele Mäuse. Dann setzte sie sich hin und fraß sie alle auf. Danach mußte die Katze wasserlösen und einen Dreck machen. Sie dachte, wenn die Mäuse das finden, werden sie mich vergiften. Die

Katze deckte alles, was sie gemacht hatte, sorgfältig zu. So verhinderte sie, vergiftet zu werden."
Ich: „Was ist der Sinn dieser Geschichte?"
Sana: „Der Sinn ist eben das, was ich gesagt habe."
Ich: „Gewiß, aber es hat einen Sinn, daß Sie gerade jetzt diese Geschichte erzählen."
Sana: „Ich verstehe Sie nicht. Warten Sie einen Augenblick. Ich muß pissen gehen."
Sana versteckt sich hinter den Felsen. Als er wiederkommt, sagt er in spöttischem Ton: „Alle Leute hier denken, diese Weißen sind merkwürdige Leute. Sie verteilen ihr Geld, nur um mit einem Dogon sprechen zu können."
Es folgen Begrüßungen. Viele Leute gehen heute vorbei. Es ist Markttag in Sanga.
Sana: „Sehen Sie, alle Leute, die hier vorbeikommen, sind meine Freunde."
Pause.
„Als ich klein war, bin ich einmal mit einem Knaben auf die Salamanderjagd gegangen. Wir haben mit Steinen auf sie gezielt. Mein Freund hat mich am Kopf getroffen. Das Blut ist geflossen. Ich habe geweint. Mein Freund ist davongelaufen. Weinend bin ich nach Hause gegangen. Mein Vater ist böse geworden und hat gesagt: ‚Geh hin und werfe einen Stein gegen den Kopf deines Freundes. Dann ist alles in Ordnung. Man weint doch nicht einfach so vor sich hin.' Ich bin hinausgelaufen und habe den Freund gesucht, um ihm einen Stein an den Kopf zu werfen. Plötzlich bin ich stehengeblieben. Ich habe Angst gehabt. Es gibt Knaben, die haben immer Angst, und es gibt Knaben, die nie Angst haben. Ich war ein Knabe, der immer Angst hatte. So ist es. Mein Freund war kleiner als ich, aber ich habe nichts machen können. Ich habe geweint."
Ich: „Weshalb waren Sie ein ängstlicher Knabe?"
Sana: „Ich weiß es nicht. Meine Mutter und meine Schwester waren doch immer sehr gut zu mir."
Ich: „Sie haben soeben von Ihrem Vater gesprochen. Von ihm haben Sie bisher wenig erzählt."
Sana: „Ich hatte doch keine Angst vor meinem Vater. Ich liebte ihn."

Es ist der 29. März. Die Fastenzeit der Muselmanen ist

386

beendet. Ogobara, der Muselmane in Sanga, veranstaltet ein Fest. Seine Frauen und Kinder sind neu eingekleidet und festlich geschmückt. Drei Schafe werden geschlachtet. Alle Mitglieder der Großfamilie sind zum Festmahl geladen.

Gegen Mittag erscheint Sana.

Sana: „Ich komme, um Sie zum Neuen Jahr zu beglückwünschen."

Ich: „Sie sind ja ganz festlich gekleidet."

Sana: „Heute ist das größte Fest des Jahres."

Ich: „Es ist das Fest der Muselmanen."

Sana: „Ogobara, mein großer Bruder, ist Muselmane. Ich bin sein kleiner Bruder und mache für heute das Zeug mit. Ich werde auch beten wie er."

Sana setzt sich. „Ich bin nicht Muselmane. Nur heute mache ich alles mit. Vielleicht wird mir einmal zugesprochen, Muselmane zu sein, wie mein Bruder. Dann werde ich beten. Bis jetzt ist damit noch nichts."

Ich: „Werden wir heute nachmittag noch miteinander reden?"

Sana: „Ich weiß nicht, ob ich kommen kann. Ich will Ihnen eine Geschichte erzählen:

Es war einmal eine Frau. Sie ging so weit in den Busch, bis sie vor Erschöpfung umfiel und einschlief. Sie lag im Schatten eines Baumes, auf dem das Chamäleon saß. Es betrachtete die Frau. Dann kam es herunter, zog ihr den Rock aus und machte mit der Frau die Liebe. Erst als das Chamäleon sich wieder entfernt hatte, erwachte die Frau. Sie wurde schwanger und gebar einen Knaben. Als der Knabe das Alter der Beschneidung erreicht hatte, wollte ihn kein Mädchen heiraten. Alle sagten, er habe keinen Vater. Der junge Mann ging zum Schmied und verlangte Messer und Lanze. Damit bedrohte er seine Mutter und zwang sie, ihn zum Vater zu führen. Die Mutter zeigte ihrem Sohn den Baum, unter welchem sie einst geschlafen hatte. Sie wies auf die Wurzeln hin und sagte: ‚Hier ist dein Dorf, das Dorf deines Vaters. Rufe ihn.' Der junge Mann rief seinen Vater. Das Chamäleon antwortete: ‚Hier bin ich.'. ‚Gut', sagte der Mann und fügte hinzu, er könne ohne die Hilfe des Vaters nicht heiraten. Das Chamäleon nahm einen kleinen Ast und gab ihn seinem Sohn. ‚Nimm diesen

387

Ast', sagte das Tier, ‚und suche dir eine Frau.'" (Sana hält einen Strohhalm vor mich hin, als wollte er ihn mir geben.) „‚Wenn du eine schwarze Frau mit dem Ast berührst, wird sie rot, wenn du eine Rote berührst, wird sie schwarz. Niemand wird die Frau wiedererkennen. Sie gehört dir,

und du kannst in Ruhe mit ihr leben. Siehst du ein Rind, das dir gefällt, kannst du es mit dem Ast berühren. Es wird seine Farbe ändern und dir gehören.'
Der junge Mann nahm den Ast. Er fand eine Frau und hatte bald eine Herde. Im Dorf begann man zu reden: ‚Der Mann hat viele Rinder. Woher hat er das Vieh. Im Dorf verschwinden in letzter Zeit viele Tiere.' So sprach der Schuster zum Dorfchef. Der Dorfchef verstand nichts von der Sache. Der Schuster dachte, er werde bald sein Pferd verlieren. So nahm er ein Zauberamulett und band es dem Pferd unter den Schwanz. Dann kam der junge Mann mit dem Ast und berührte das Pferd. Da es schwarz war, wurde es rot und gehörte dem Mann. Der Schuster begann zu reden und machte viel Lärm. ‚Ich werde beweisen', rief er aus, ‚daß das verwandelte Pferd mein Pferd ist.'
Der junge Mann berührte den Schuster mit dem Ast. Der Schuster verwandelte sich in einen Esel. Der Esel fuhr fort mit seiner Beschwerde. Niemand verstand, was er sagte, weil aus seinem Mund nur die Laute des Esels kamen. Der junge Mann behielt das Pferd und den Esel in seinem Besitz. Das ist alles."

Wegen der Heftigkeit seiner Bindung an die Mutter ist es Sana nicht gelungen, sein Bedürfnis nach Abhängigkeit, das mit gierigen und grausamen Wünschen verknüpft ist, auf die Gruppe zu verteilen.
Zu mir stellt er sich geradeso ein, wie zu seiner Mutter. Als er die Gefühle, die ihr galten, auf mich überträgt, treten die Schwierigkeiten hervor, die er mit seiner Mutter hat. Wenn ich ihm zu nahe komme, muß er die passiven Strebungen mit oral-aggressiven Maßnahmen abwehren. Will er sich mir jedoch aktiv zuwenden, überschreiten seine positiven Gefühle schnell das erträgliche Maß. Sadistische Regungen treten auf und lassen Sana im Kontakt mit der Gruppe asozial erscheinen. Gefühle der Ablehnung, die er gegen mich empfindet, drohen in Aggressionen auszumünden. In der Abwehr dagegen zeigt er unterwürfige Züge. In Sanas Charakter sind

Tendenzen aus der oralen und der analen Phase der Triebentwicklung vereinigt. Tritt er aktiv handelnd auf, steht die anale Komponente im Vordergrund. Das ist ein auffallender Unterschied zu den anderen Dogon, mit denen wir gesprochen haben. Nicht zuletzt wegen dieses Charakterzuges war er mir vor dem Tode seiner Mutter als Einzelgänger erschienen.
Nach dem Tode der Mutter ist ihre Lebenskraft den Bräuchen gemäß auf alle verteilt worden. Bei diesem Ereignis ist Sana von seinen Brüdern und von der ganzen Umgebung gezwungen worden, seine Distanz aufzugeben. Er war jetzt vielleicht besser imstande als früher, ihrem Appell zu folgen, da er gerade einen Teil der Gefühle, die seiner Mutter galten, auf mich übertragen hatte. Wäre das nicht der Fall gewesen, hätte er zwar die Trauerfeier mitgemacht, seine innere

aggressive Abwehr aber kaum so leicht aufgegeben. Durch die gemeinsame Verarbeitung der Trauer ist ein Ausgleich in seinen Gefühlen entstanden. Sana hat die oral-aggressiven Strebungen auf die Gruppe verteilt und kann nun sein wie die andern. In seiner Beziehung zu mir reagiert er jetzt so, wie andere Dogon sich von Anfang an einzustellen pflegen. Er kann mich vom Standpunkt der Gruppe aus sehen. Sana empfindet mich als störend. Im Umgang mit anderen Dorfbewohnern ist er jetzt weniger auffällig als früher. Er äußert Zuneigung oder Ablehnung, ohne asozial zu erscheinen. Er wendet sich auch viel freier an mich und erträgt sogar die Rivalität mit seinen älteren Brüdern. Die unangepaßten oral-aggressiven und sado-analen Regungen sind trotzdem noch sichtbar. In der Fabel von der heimtückischen Katze wird gezeigt, wohin die Unangepaßtheit führt. Die passiven Wünsche können nicht befriedigt werden, da die Angst auftritt, auf heimtückische Art vernichtet zu werden. Die aktiven Tendenzen sind ebenso bedrohlich und werden durch Projektionen abgewehrt. Die in der Fabel von der Katze enthaltenen Vergiftungsideen sind der wahnhafte Ausdruck der Angst. Der Umstand allein, daß Sana diese Fabel erzählt, ist kein Beweis dafür, daß er schlecht angepaßt ist. Jeder Dogon könnte sie erzählt haben. Bei Sana ist es anders. Mit der Erzählung will er mir sagen, wie er zu mir steht. Er überträgt noch immer Gefühle auf mich, die seiner Mutter gegolten haben. Die mangelhafte Anpassung zeigt sich nach dem Tode der Mutter in neuer Form. Sana geht mit mir ein Geheimnis

ein. Er macht mich zum Komplizen seines Hasses gegen die Brüder. Das würde ein anderer Dogon kaum tun. Sein geheimes Einverständnis mit der Mutter war von den Brüdern verurteilt worden. Das Geheimnis, das jetzt Sana mit mir teilt, hat die frühere, „orale“ Mutterübertragung abgelöst. Seine „geheime“ Beziehung zu mir bekommt dadurch die Bedeutung einer „ödipalen“ Mutterübertragung, er überträgt seine Inzestwünsche auf mich. Mit den Brüdern meint Sana den Vater. Der heimliche Haß ist die Wurzel der Angst. Unmittelbar vor unserer Trennung erinnert sich Sana an ein Erlebnis mit seinem Vater. Es ist das erste Mal, daß er seine Angst zugibt. Die Furcht vor dem Vater hat er früher nie erwähnt. Sie ist ihm auch jetzt nicht bewußt.

Nach dem Tode der Mutter ist Sana stark an mich gebunden. Vielleicht hätte er jetzt weinen mögen, wie früher als Knabe, ohne zu wissen warum. Er erinnert die letzte Fabel. Sie beschreibt den Inzest und zeigt, wie die Phantasie die damit verbundene Kastrationsangst bewältigt.

Sana erlebt die Inzestwünsche an der Übertragung. Die Mutter hatte allzu heftige Gefühle in ihm erweckt. Den anderen Dogon, die wir kennenlernten, ist der Verzicht auf die Befriedigung inzestuöser Wünsche weit besser gelungen als Sana. In der Gesellschaft der Dogon wird nicht an der Mutter festgehalten; die Gefühle, die ihr galten, werden verteilt. Durch die Heftigkeit seiner Bindung an die Mutter hat Sana störend gewirkt. Seine Umgebung hatte ihn zutreffend beurteilt.

Die großen Brüder hatten recht.

Amegere

Der dreizehnjährige Amegere, ein Sohn Ogobaras[14], meldet sich sofort, als er hört, daß wir auch mit Dogonbuben, die genug Französisch können, „plaudern" wollen. Er geht in die fünfte Klasse und ist einer der besten. Ungeduldig erwartet er mich, begleitet von einem zehnjährigen „Bruder" und seinem Freund, der ein Jahr älter, aber sehr zum Unterschied von Amegere schüchtern und schweigsam ist.

Sofort legt er los, als ob es selbstverständlich wäre, alle seine Einfälle herauszuplaudern:

„Mein kleinster Bruder ist erst drei Jahre alt, aber furchtbar

schlimm. Immer schreit er nach etwas; einmal will er Fleisch, dann Papaya, dann Brei, dann die Brust. Die Mutter hat die Brust mit roten Pfefferschoten eingerieben. Da hat er noch mehr geschrien. Die Brust will er trotzdem. Er kann schon gut reden und spielt sich auf. Er ist der Herr im Haus. Alle geben ihm, was er will, und er will immer mehr. Von seiner Mutter, die ihn geboren hat, will er nichts mehr wissen, seit sie ihm die Brust nicht mehr gibt; sie mag ihn auch nicht mehr. Er ist immer bei der jüngsten Mutter.

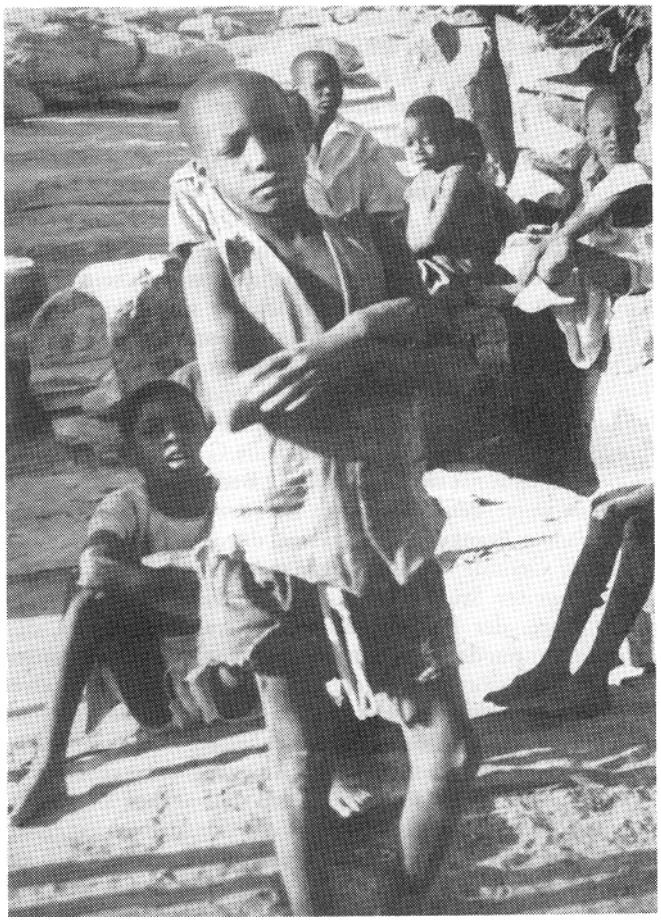
Der zweite Bruder ist fünf Jahre alt. Der läßt sich gar nichts sagen. Wenn etwas nicht nach seinem Willen geht, schlägt er einfach drauflos. Man gibt ihm gute Worte und böse Worte. Der Vater schlägt ihn, der große Bruder prügelt ihn und ich auch. Er sagt nur: ‚Du kannst die Erde schlagen' (so wenig spüre ich). Nichts hilft; er ändert sich nicht."

Die Rivalität mit dem gierigen und dem trotzigen Bruder hat grausame Phantasien angesprochen. Amegere erzählt von einem Lehrer, der den Buben glühende Kohlen auf den Penis gelegt hat, bis sie tot waren. Ein anderer hat einen Schüler in den Schrank gesperrt und dann vergessen. Nach drei Tagen war er tot. Der Lehrer, der früher in Sanga war, hat die Schüler mit einer Rute auf den Kopf und in die Augen geschlagen bis sie blind waren. Jeden Morgen ist er zu seinem Peitschenbaum gegangen und hat sich eine neue Rute geschnitten.

Die Geschichten amüsieren Amegere sehr. Er erfindet immer raffiniertere Quälereien und lacht, wenn er beschreibt, was den Opfern der Lehrer alles passiert ist. Der Großvater habe erzählt, wie böse die Lehrer früher gewesen sind. Einige Grausamkeiten schreibt er einem seiner eigenen Lehrer zu. Es ist ihm nicht wichtig, ob ich ihm Glauben schenke. Aber es gibt eine Rache: Einer der Dorfältesten hat den Auftrag bekommen, auf den Lehrer aufzupassen; wenn er noch eine Peitsche schneidet, wird der alte Mann ihn erschießen. Der Großvater eines Knaben hat einen Lehrer bis zum Staudamm gejagt, wo dieser tot umfiel. Der Aufpasser ist schon bestimmt. Der

Lehrer wird sicherlich umgebracht, wenn er noch das geringste unternimmt
In den Phantasien geht Amegere mit seiner Aggression, die gegen die kleinen Rivalen gerichtet ist, so um, daß er sie in den Lehrer projiziert. Sich selbst sieht er – als Schüler – bestraft.

391



Amegere

Die beiden Brüder meinen auch seine eigene Gier und seine trotzige Aggression. Wie die Puppen in einem Kasperletheater sind die anderen Buben seine eigenen schlimmen Triebe. Vor allem triumphiert er, weil es den anderen Kindern schlecht ergeht, und der böse Lehrer vom guten Alten getötet wird.
Amegere ist ehrgeizig. Er zeigt gern, was er kann, und ist einer der beiden Anführer der Horde größerer Schuljungen in

392

Sanga. Er ist nicht grausamer als andere, gar nicht masochistisch und geht gerne in die Schule. Von den beiden Lehrern in Sanga, bei denen er Unterricht hat, schlägt der eine die Schüler gelegentlich. Der andere ist immer lieb und kameradschaftlich und spielt mit ihnen Fußball.

Amegere mag den zweiten etwas besser, aber auch den ersten mag er gern. Er findet, daß es manchmal nötig ist, daß ein fauler Schüler Prügel bekommt.

Nachdem die grausamen Geschichten fertig sind, sagt Amegere, daß er Arzt werden möchte, was auch sein Onkel Laya, der frühere Sekretär Ogobaras, werden will; der Gesundheitsminister, der aus Ogol stammt, und ich sind Ärzte, die ihm ebenfalls sehr imponieren. Am Abend beim Fest für den Besuch des Ministers setzt er sich, entgegen seiner Gewohnheit, mit den anderen Buben herumzutollen, brav neben mich und übersetzt mir die Gesänge und Rezitationen. Auch sonst sehe ich, daß sein Bedürfnis, durch unsere Stunden unter den Kameraden hervorzustechen und fünfundzwanzig Franken zu verdienen, durch eine Übertragung positiver Gefühle auf mich ergänzt worden ist.

Zur zweiten Stunde erscheint die ganze Horde und versucht, unter der Führung des Hauptrivalen Amegeres, des blassen Amuju, den man den Papagei nennt, mit Erfolg unser Gespräch zu stören. Amegere gibt es sofort auf, die anderen Buben wegzuschicken, während ein „vernünftiger“ Kamerad noch versucht, die Störenfriede abzuhalten. Der Zusammenhalt der Gruppe ist viel stärker als Amegeres Wunsch, mit mir allein zu reden. Die Knaben spielen und necken sich. Alle, und besonders Amegere erwarten von mir, daß ich eingreife und alle bis auf ihn wegjage. Ich habe den Eindruck, daß sie sofort gehorchen würden. Die Führerstellung Amegeres in der Horde gibt ihm keine Möglichkeit, sein individuelles Ziel zu verfolgen, wenn es dem Ziel der Gruppe widerspricht. Hingegen kann sich die „horizontale“ Brudergemeinde der „vertikalen“ Altershierarchie fügen, ohne daß der Zusammenhalt der Jungen beeinträchtigt wird, sobald ein Erwachsener eingreift.

Zur dritten Stunde erscheint wiederum die ganze Bande. Amegere ist als einziger nicht bereit, zu plaudern: Er macht Purzelbäume, anstatt mich zu begrüßen, und fordert dann frech mehr Geld, um sich Schuhe zu kaufen. Ich merke, daß er

enttäuscht ist, weil ich meine Autorität nicht zugunsten unserer Gespräche geltend gemacht habe. – Die Bande organisiert sich selbst: Sie verteilen Erdnüßchen, die ein Knabe mitgebracht hat, unter alle und auch an mich; kurze Balgereien zwischen je zwei Buben, bei denen die anderen interessiert zusehen, ergänzen kinetisch das kameradschaftliche Verteilen des Leckerbissens. Bald haben sie sich so weit beruhigt, daß sie abwechselnd vom Erntefest erzählen, auf das sie sich freuen. Sie erzählen vom Essen und Trinken, von lustigen Raubzügen, welche die Buben während des Festes machen dürfen, von scherzhaften Kämpfen und vom Tanz. All das wird nicht nur erzählt, sondern auch mimisch dargestellt. Amegere beteiligt sich allmählich ein wenig an diesem dramatisch illustrierten Gespräch. Als ich mit ein paar Worten dämpfend eingreife, setzen sich

alle in einen Kreis und erzählen Rätselverse, die sie mir übersetzen. Ich darf mitraten. Das gibt viel zu lachen.

Bis zum nächsten Tag haben sich die Knaben geeinigt, Amegere in Ruhe mit mir reden zu lassen. Dadurch, daß ich „mitgespielt" habe, kommt ihre Organisation meinen Wünschen entgegen. Amegere erscheint mit dem kleinen Bruder allein. Er beginnt sofort mit einer grausamen Phantasie: Diesmal soll eine Schülerin vom Lehrer geschlagen werden. Die Bewältigung seiner Aggression in der Phantasie scheint heute noch besser gelungen zu sein. Den Lehrer ersetzt er dann durch die Masken. Sie wollen die kleinen Buben schlagen. Man muß vor ihnen davonlaufen. Vom überlieferten phallisch-männlichen Prinzip scheint noch weniger reale Drohung auszugehen als von den Lehrern. Dafür sind die Objekte doch wieder Buben. Daß die phantasierte Grausamkeit gegen phallisch-aggressive Wünsche gerichtet ist, kann man daraus erraten, daß er sofort auf die eigene Beschneidung zu sprechen kommt. Mit diesem zweiten Inhaltswechsel ist die Verarbeitung gelungen. Amegere erzählt mir von schönen Brettspielen, die er während der Initiation gelernt hat, und die er sehr gerne mit den Kameraden seiner Tumo spielt. Es handelt sich dabei immer um die Verteilung der Steinchen (Hirse, Kinder) in die „großen Häuser".

Ich deute jetzt seine Enttäuschung an mir daß ich nicht eingegriffen und seine Freunde weggejagt habe. Er bestätigt: „So war es." Er hätte gemeint, ich wolle nichts mehr von ihm

wissen. Das hätten auch die anderen Buben geglaubt, weil sie dableiben durften. Sie hätten ihn damit gehänselt. Der Doktor sei gar nicht sein „Patron". Daß er deshalb von mir mehr Geld verlangt habe, gibt er nicht zu; er verlangt vielmehr gleich noch einmal mehr, als ich ihm versprochen hatte. Er ist nun abhängig, aber nicht mehr enttäuscht.

Zu Beginn der fünften Stunde macht er beinahe wieder Purzelbäume vor Enttäuschung, daß die anderen mitkommen. Diesmal schicke ich sie fort. Darauf beginnt er sogleich, brav zu assoziieren, während der kleine Bruder stumm neben ihm hockt. Diese materielle Sicherung einer positiven Bruderidentifikation kann Amegere nicht entbehren. Auch Erwachsene versuchen immer wieder zumindest einen Freund zu unseren Stunden mitzubringen.

Die erste Geschichte handelt von der Heirat seiner älteren Schwester. Er betont, daß sie zuerst ihre Monatsregel gehabt hat. Das war der Auftakt für den Vollzug der Ehe. Die Frage, ob er damit zufrieden war, daß die Schwester geheiratet hat, bringt wiederum eine lange grausame Geschichte. Diesmal ist es die Schwester, die vom Vater gepeitscht worden ist. Sie war schlimm; „es hat bei ihr nichts geholfen" – genau wie beim fünfjährigen Bruder. Ogobara mußte sie immer wieder peitschen. Er betont, daß die Schwester jeden Monat ihre Blutungen hat und mit den anderen Frauen im Menstruationshaus verschwindet. Der Vater kann als Aggressor phantasiert werden, da

die Aggression auf die Rivalen – Bruder, Schwester – gerichtet ist, und die Kastration bei ihr schon vollzogen ist. Als Begründung für die Strafen sagt er: „Die Schwester wollte zur Mutter gehen." Das Ende der Geschichte ist, daß die Schwester geheiratet wird. Man kann die Phantasie, welche seinen Rivalitätskonflikt beruhigt, so deuten: Wenn ich zur Mutter will, werde ich kastriert, wie die Schwester es ist, und damit vom Vater vergewaltigt. Dabei identifiziert er sich mit dem Aggressor. Deshalb macht die Phantasie ihm keine Angst.

Die Abwehr der Angst vor den Folgen der eigenen phallischen Aggression gelingt – wiederum im Phantasieren – noch auf eine andere Weise. Er erzählt die Geschichte „Wenn einer groß und reich ist, wollen ihn alle töten.": Zu Beginn bin ich gemeint; dann werde ich durch Ogobara ersetzt; schließlich handelt die Geschichte vom Lehrer Ingre, der seinem Vater

feindlich gesinnt ist, für den er aber in der Erzählung alle Sympathien hat: Neidische Frauen wollen Ingre töten. Sie nehmen ihm nachts alle Kleider weg, um damit einen bösen Zauber zu machen. Alle Buben helfen Ingre, die Kleider zu suchen. Ingre ist ganz nackt. Er holt seinen Revolver und bedroht damit die Frauen. Sie müssen ihm die Kleider zurückgeben. Der Bau europäischer Häuser (sein Vater läßt sich gerade ein Haus bauen) und der muselmanische Glaube schützen vor Zauber. Zum Schluß finden sich Amegere, die andern Buben, Ogobara, dessen (wirklicher) Feind Ingre und der Doktor, gesichert vor dem bösen Zauber der Frauen, in einem großartig verdichteten Bild. Die Bedrohung durch den Vater-Rivalen ist auf die „bösen Frauen-Hexen" verschoben worden. Es gelingt ihm, sich mit mir und dem Vater zu vereinigen, den Vater vor seinem Feind und alle vor der Bedrohung durch die Frau zu schützen. Die phallische Aggression (der Revolver), die schlimme Konflikte gebracht hat, kann exhibitorisch nackt gegen „die Frau" gerichtet werden – nachdem man den Vater versöhnt, ihm geholfen, sich mit ihm gleichgesetzt hat.

Vor der sechsten Stunde hat meine Frau den Rorschachtest mit Amegere aufgenommen. Heute fährt sie die anderen Buben einschließlich Amuju im Auto spazieren. Er kommt allein zu mir und will keinen „kleinen Bruder" dabeihaben. Die direktere Auseinandersetzung mit mir trennt ihn von seiner Gruppe und beeinträchtigt seine Fähigkeit, den „ödipalen Konflikt" in den grausamen Phantasien zu verarbeiten. Er gerät in Konflikt mit seinen Kameraden und mit mir.

Er warnt mich. Alle Buben wollten mich bestehlen. Ein Lehrer ist von einem Knaben bestohlen worden. Der Lehrer hat ihn drei Tage angebunden. Der Knabe hat nicht gestanden. Dann hat man die gestohlenen Sachen, die er versteckt hatte, gefunden. Der Lehrer hat ihn gepeitscht. „Nichts hat geholfen." Der Schüler hat weiter gelogen. Sein Vater droht, ihn zu erschießen. Er nahm ihn mit aufs Feld und gab ihm einen Krug zu tragen. Der Sohn hat den Krug zerbrochen.

Amegere fährt fort: „Die Kinder, denen Sie gezeigt haben, wie man ein Auto lenkt, werden Ihnen das Auto stehlen.“ Er ist der einzige, dem ich das einmal gezeigt habe. Er steht unter der Herrschaft eines starken Strafbedürfnisses. Immer dringlicher verklagt er seine Freunde bei mir. Dabei ist er unge-

wohnt ängstlich und gedrückter Stimmung. Ich agiere absichtlich mit, um zu sehen, ob es wahr ist, daß er jetzt, zur Entlastung seines Gewissens, von mir geschlagen werden möchte; wie in den grausamen Geschichten die Kinder vom Lehrer. Ich sage, daß ich einen Buben, der mein Auto wirklich stiehlt, verprügeln würde. Amegere strahlt und sagt, daß er das sehr richtig findet. Dann wird er wieder bedrückt.

Einen Tag lang bleibt Amegere unsichtbar; am nächsten kommt er allein, in gedrückter Stimmung hergeschlichen. Ich sage ihm, daß er selber den Wunsch hat, etwas zu stehlen. Leise gibt er zur Antwort: „Sie haben recht damit. Mein Vater ist auch immer zu gut. Zuerst ist er böse, aber dann lacht er gleich wieder. Darum haben ihm böse Buben den Schlauch zerschnitten, den er für das Petrolfaß braucht. Wenn man so gut ist, haben die Feinde zu wenig Angst.“ Darin ist Amegeres Strafbedürfnis noch spürbar. Er hat mir anscheinend wirklich nichts gestohlen, sondern er hat nur seine aggressiven Wünsche, die gegen die Männlichkeit des Vaters gerichtet sind, auf mich übertragen.

Erleichtert und voll neuer Phantasien plaudert er weiter. Statt vor Buben warnt er mich vor Leuten, die einen bösen Zauber machen. Er nimmt den Vater in mir in Schutz. Als ich sage, daß ich mich nicht fürchte, lacht er hell auf: „Mein Vater hat auch keine Angst. Er sagt, daß der Zauber nur gegen ängstliche Menschen wirksam ist. Er ist jede Nacht allein vier Stunden nach Yenima gelaufen, um seine Braut zu holen, und war erst neunzehn Jahre alt.“ Die Geschichte der Verlobungszeit und der ersten Liebesabenteuer seines Vaters, die er genau kennt, will er nachmachen, wenn er nur ein wenig älter ist. Sein Vater hat ihm auf sexuellem Gebiet ein Vorbild gegeben, mit dem er sich bewußt identifiziert.

Zum Schluß warnt mich Amegere noch einmal, aber jetzt vor den Mädchen. Madame rede mit so einer. Die lüge wie gedruckt. Die Mädchen tun unschuldig und dabei gehen sie nachts in ein fremdes Dorf zu einem Mann. Man soll den Mädchen nichts glauben. Er werde mir erzählen, was hinter den Lügen der Mädchen steckt. Ein Bub lügt einen Mann nie an oder nur ganz wenig. Nur die Frauen lügen. Amegere plaudert von den Reisen, die er machen wird, wenn er einmal groß ist. Er hofft, daß ich bis zum Fest dableiben werde.

In die achte Stunde, die ich um einige Tage verschieben

397

muß, kommt Amegere wieder mit seinem Freund. Er beginnt mit Erinnerungen an seine Beschneidung. Es war nicht angenehm, aber man hatte keine Angst. Die großen Brüder hatten schon vorher erzählt, was zu erwarten war. Es ist alles richtig gemacht worden, keine halbe Sache wie in anderen Dörfern. Die Schule ist wichtiger als die Initiation, aber die Beschneidung ist für alle Buben da und für alle die gleiche.

Amegere wird nachdenklich: „Die großen Buben, die uns bewacht haben, die hatten lange biegsame Ruten ...“ Wieder mündet er in eine Erzählung, wie diesmal er selbst (nicht bloß andere) von den Brüdern (nicht vom Lehrer und nicht vom Vater) geschlagen worden ist.

Es liegt sehr nahe, anzunehmen, daß die vollzogene Beschneidung (als Ersatz für die Kastration) den Konflikt mit Brüdern, die den Vater ersetzen, von der Aufladung mit Kastrationsangst befreit. Darum kann er sich selber den Ruten der älteren Tumo darbieten und sich mit den Schlagenden identifizieren, nachdem er sich ihnen unterworfen und einen Teil seiner Männlichkeit zum Opfer gebracht hat. Diesmal frage ich genau, wer denn der große Junge war, der ihn geschlagen hat. Amegere denkt nach und sagt: „Es war nicht einer. Es war einmal der, einmal jener. Ich weiß nicht, ob man mich geschlagen hat. (Er malt noch einmal lustvoll aus, wie und wie stark.) Aber man ist nicht böse. Es tut einem nur gut, wenn es der eigene Bruder ist, der einen schlägt.“

Das spielerisch-lustvolle der Schlagephantasie (die homosexuelle Unterwerfung, Liebe und Identifikation) tritt hervor, die Aggression und das Strafbedürfnis bleiben ganz im Hintergrund. Unmittelbar darauf spricht Amegere von den Masken: „Die Masken töten Kinder. Die Kinder laufen fort. Darum töten sie Frauen statt der Kinder. Bald werde ich selber eine Maske tragen. Ich werde als Maske Frauen töten. Dann will ich meine Schwester töten. Das tun alle Masken. Ich werde das gerne tun.“ Er lacht.

Die Identifikation mit der Männergesellschaft, die im „Awa“, dem Maskenbund, zusammengefaßt ist, wird in der Phantasie vorweggenommen. In einem transparenten Bild sind zuerst die Knaben das Ziel der phallischen Aggression der Masken. Sie werden von geeigneteren Objekten abgelöst. Amegere wird nicht Knaben lieben, sondern, identifiziert mit

398

dem Aggressor, Frauen töten – auf die er seinen Phallus richtet. Das Ziel, im Einklang mit Brüdern und Vätern (identifiziert) nicht Knaben sondern Frauen phallisch zu lieben, ist nahe. Es wird erst nach einer Phase von Konflikt, Kastrationsangst, passiver Unterwerfung – nach Überwindung des sogenannten negativen Ausgangs des Ödipuskonflikts – erreicht. Die Schwester ersetzt die Mutter als Objekt der ödipalen Wünsche. Das Töten entspräche einer phallisch-aggressiven Form der Sexualität.

Solange ich seine Phantasien anhöre, redet Amegere ohne irgendeine Hemmung mit mir. Zweifle ich jetzt etwas davon an, verstärkt er das Phantasieren nicht wie zu Beginn, und er gerät auch nicht in ein drängendes Fordern. Hingegen gibt er mir „vernünftige“ Gründe, warum es so ist und nicht anders, oder warum er es bloß so erzählt, obzwar es doch anders ist. Wenn ihm eine naheliegende Erklärung einfällt, hat man das Gefühl einer sehr guten Realitätseinschätzung, neben aller Phantasterei; ist dies nicht der Fall, erfindet er Geschichten, die alles ins reine bringen sollen – Kombinationen der äußeren Wirklichkeit, kindlich magischer Allmacht und unbewußter Wünsche und Ängste. Schuldgefühle, daß er mich anlügt, treten nicht in Erscheinung.
Die letzte Phantasie, die er mir erzählt, ist dieser Art. Sie knüpft daran an, daß er die Frauen als Maske töten will. Aus Ireli holen sich seine älteren Brüder die Mädchen, mit denen sie schlafen: „Wenn man in der Nacht nach Ireli kommt, lauern sie einem auf. Sie wollen einen töten und dann auffressen. Ich habe ein Mittel, damit mir das nicht passiert, wenn ich hingehe. Ich nehme eine Füllfeder und ein Papier mit. Dann frage ich: Wie ist der Vorname Ihres Vaters, wie sein Nachname, wie ist der Name Ihrer Mutter. Jeder hält mich für einen Beamten. Man wird denken: Den darf man nicht fressen. Ihn schützen die Behörden.“
Das Rüstzeug des klugen Schülers und das bubenschlaue Nachäffen der Gendarmen soll ihm helfen, die Angst zu überwinden, die er vor den Frauen hat. Die tödlich-gierigen Regungen, die er ihnen zuschreibt, kommen von der eigenen Gier der frühen Kindheit, die er nicht ganz überwunden hat. Die Angst vor der Kastration, vor der Vergewaltigung und dem Getötetwerden ist vom Vater auf die Frau übertragen worden. Die Gier, dem alten Mann die Frau rauben zu

wollen, und die Angst, dafür kastriert zu werden, hat für Amegere, der im Alter der Vorpubertät steht, keine aktuelle Bedeutung. Die hochentwickelten Funktionen seines Ich, sein Wirklichkeitssinn, seine Schlauheit und vor allem seine Phantasie begleiten ihn bis zu jenem Problem, das viele Dogonmänner zeitlebens beunruhigt, zur Angst vor den kastrierenden und verschlingenden Seiten der Frau.
In dieser letzten Phantasie, die er mir erzählt, bewältigt er seine Angst nicht so wie es die Überlieferung will, er identifiziert sich nicht mit den Brüdern und der Maskengesellschaft. Ähnlich wie sein Vater verzichtet er auf den Schutz der Gruppe. Er identifiziert sich mit dem Vater, der als Beamter in die Dörfer geht. Kühn und allein wie sein Vater will Amegere die Brüder nicht mitnehmen, wenn er zu den Mädchen geht. Er ist klug wie der Weiße, der mit Füllfeder und Schreibblock die Gespräche mit Amegere aufgezeichnet hat. Er will ein Sohn der neuen Zeit werden, der die uralten Ängste der Kindheit und seines Volkes nach alter Art aber mit neuen Mitteln überwindet.

Duro

Auf dem entlegenen Markt von Kombo Digeli mischen sich jetzt immer mehr Leute in ein Gespräch, das zwei Männer miteinander führen. Der eine ist Duro, der Zwiebelhändler, ein kleingewachsener Mann von vierzig Jahren mit geschmeidigen Bewegungen und einem schlauen Blick. Er trägt ein weißes Hemd. Es ist mit glitzernden Pailletten bestickt. Der andere ist mein Begleiter. Ohne ihn hätte ich weder den Markt gefunden noch Duro getroffen. Alle Blicke richten sich plötzlich auf den einzigen Schattenplatz weit und breit. Dort sitzen die ehrwürdigen alten Männer mit dem Dorfchef. Sie trinken Bier.

Mein Begleiter: „Duro kann nicht mit Ihnen sprechen."

Ich: „Wir haben doch schon eine ganze Weile miteinander gesprochen."

Mein Begleiter: „Das war die Begrüßung."

Ich: „Was wollen die Leute?"

Mein Begleiter: „Man wird die Alten befragen, Kommen Sie jetzt."

Duro

Der Dorfchef ist aufgestanden. Wir gehen ihm entgegen. Duro blickt zu Boden, während mein Begleiter mich vorstellt. Der Dorfchef ist ein alter Mann mit blutunterlaufenen Augen, struppigem Haar und knorrigen Händen. Seine Gesichtszüge sind scharf gezeichnet aber ohne Spannung und wenig differenziert. Duro ist der reichste und gebildetste Mann der ganzen Gegend. Außer ihm spricht niemand

Französisch. Er ist der einzige, der lesen und schreiben kann. Duro ist ein einflußreicher Händler, der den Zwiebelexport in die großen Städte besorgt. Er scheint dem Dorfchef überlegen zu sein, doch er beugt sich dem Brauch und folgt dem Rat der Alten.

Nachdem der Dorfchef sein Einverständnis gegeben hat, ist Duro bereit, mit mir zu sprechen. Wir vereinbaren tägliche Besprechungen.

Kann ich dem reichen und angesehenen Mann den kleinen Geldbetrag anbieten, den ich bereit bin, für eine Stunde zu bezahlen? Gewiß, denn nicht der meßbare Wert, sondern die Geste des Geschenkes fällt ins Gewicht.

Im Kontakt mit den muselmanischen Händlern der Städte hatte sich Duro zum Islam bekehrt. In seinem Dorf betet er hinter verschlossenen Türen. Seine Frau und seine fünf Kinder sind Heiden und bringen auch für ihn die Opfergaben zu den Altären des Dorfes. Duros islamitisches Bekenntnis ist die Geste des Händlers. In seinem Wesen ist er Dogon geblieben.

Die ersten Besprechungen sind von Duros Sorge bestimmt, die neue Beziehung zu seinem Vorteil zu gestalten. Er leitet das Gespräch, als ginge es darum, mit mir einen Handel abzuschließen. Der Kontakt mit mir erhöht sein Ansehen im Dorf. Er will sich diese Stellung bewahren. Er ist mißtrauisch, weil er nicht weiß, was ich von ihm will. Duro ist höflich und zuvorkommend, aber er weicht aus, wenn er sich bedrängt fühlt. Auf meine Frage, ob er Muselmane sei, antwortet er lakonisch: „Alle, die hier leben, sind Heiden."

Wir sind von Zuschauern umringt. Die Leute, die vorbeigehen, bleiben bei uns stehen, hören eine Zeitlang zu und gehen dann weiter, denn niemand versteht Französisch.

Duro: „Ich bin sehr einsam hier."

Ich: „Sie haben eine große Familie und sind von vielen Freunden umgeben."

Duro: „Die Bauern sind auf mich angewiesen; wer würde ihnen die Zwiebeln abkaufen, wenn ich nicht hier wäre?"

Ich: „Andere Händler kämen in diese Gegend und würden das Geld verdienen, durch das Sie hier reich geworden sind!"

402

Duro: „Gestern kaufte ich für 2500 Franken Zwiebeln. Der Bauer wollte 2800 Franken dafür."

Ich: „Wieviele Zwiebelkugeln hat er angeboten?"

Duro: „Vierzehn Kugeln für fünf Franken, aber ich habe fünfzehn Kugeln verlangt."

Ich: „Das macht eine große Menge von Zwiebelkugeln aus, wenn Sie 2500 Franken bezahlt haben. Wenn fünfzehn Kugeln fünf Franken wert sind, mußten Sie für drei Kugeln einen Franken bezahlen. Das macht dann ..."

Duro: „Nein, Sie rechnen nicht richtig, denn fünf Franken sind immer vier."

Ich: „Was meinen Sie damit?"

Duro: „Für die Leute sind fünf Franken immer vier Franken. So ist es. Man handelt schließlich auch nicht mit sieben; das käme schlecht heraus. Sieben sind immer acht."

Duro ruft jetzt einem Mann, der vorbeigeht, und gibt diesem eine Anweisung. Dann fährt er fort: „Er arbeitet für mich auf meinen Feldern. Ich habe viele Sorgen mit dem Handel und kann die Arbeit auf den Feldern nicht allein besorgen. Meine Angestellten helfen mir und ich muß sie dafür bezahlen. Ich bin eben ganz allein hier."

Ich: „Weshalb sind fünf immer vier?"

Duro: „Die Leute denken so."

Ich: „In der Geschichte der Dogon stehen die vier Zwillingspaare der Nommo am Beginn der Schöpfung. Von ihnen stammen die Dogon ab. Alles was der Einzelne tut, entspricht der Ordnung in der Welt."

Duro ist begeistert über meine Erklärung und spricht zu den Leuten, die um uns versammelt sind.

Duro: „Sie wissen mehr über die Dogon als wir. Die Leute wollen jetzt von Ihnen hören, weshalb man nie sieben Ziegen verkauft, nie sieben Franken annimmt. Sagen Sie, warum müssen es acht sein?"

Niemand hatte eine Frage gestellt. Duro wartet auf meine Antwort. Die Leute schauen neugierig auf mich.

Ich: „Im Schlüsselbein liegen die acht Körner, die den acht Getreidesorten entsprechen, die im Dogonland wachsen. Sie enthalten die Lebenskraft. Man kann nie auf eines der Körner verzichten, sonst fehlt etwas. Alles was der Einzelne tut, entspricht der Ordnung in der Welt."

403

Ein junger Mann mit einer Schnittwunde am Schienbein ruft aus der Gruppe der Zuschauer: „Er kennt die Dogon."

Ich: „Der junge Mann spricht Französisch."

Duro: „Er ist mein kleiner Bruder und lernt bei mir Französisch."

Mit lauter Stimme schickt Duro unerwartet und energisch alle Leute fort. Nur ein Knabe von etwa sieben Jahren bleibt sitzen und beginnt mit kleinen Steinchen zu spielen.

Duro: „Vor vier Jahren war die Geschichte mit Anserain."

Ich: „Wer ist Anserain?"

Duro: „Sein Zwiebelfeld lag neben meinem Zwiebelfeld. Ein ganzes Jahr war ich wegen Anserain krank. Ich konnte nicht mehr schlafen und dachte immer nach. Wenn man in diesem Land Muselmane ist, darf man nur im geheimen beten. Es wäre nichts geschehen, wenn sich Anserain an die Vorschriften gehalten hätte."

Ich: „Was ist mit Anserain geschehen?"

Duro: „Wir haben oft miteinander gesprochen, und dann wollte Anserain auch Muselmane sein."

Ich: „Ich verstehe. Sie haben als Muselmane Anserain sehr beeindruckt."

Duro: „Sein Zwiebelfeld lag neben meinem Zwiebelfeld."

Ich: „Er war Ihr Nachbar."

Duro (mit gedämpfter Stimme): „Er begann auf dem Dorfplatz zu beten. Natürlich sind alle böse geworden. Der Binu hat mit Hilfe der Alten Zaubermittel gegen Anserain hergestellt. Dann ist er an einer Hirnhautentzündung erkrankt und gestorben."

Er schaut vor sich hin und läßt eine Handvoll sandiger Erde zwischen den Fingern auf den Boden gleiten. Jetzt richtet er sich auf, klatscht in die Hände und steckt den Bleistift, den er bisher hinter dem Ohr getragen hatte, in die Kräuselhaare über der Stirn. Er schaut mich an und sagt: „Ich bin sehr einsam hier, seitdem mein Bruder gestorben ist."

Ich: „War Anserain Ihr Bruder?"

Duro: „Nein, mein Bruder lebte als Muselmane in der Fremde. Als er vor fünfzehn Jahren in unser Dorf zurückkehrte, wurde er wieder Heide, wie die andern. Kurze Zeit nach seiner Rückkehr starb er an einer Hirnhautentzündung."

Ich: „Wie kam das?"

Duro: „Die Heilmittel der Heiden taugen nichts. Viele Leute sterben wie mein Bruder an Infektionskrankheiten. Da kann man nichts machen."

Er zeigt jetzt auf den Knaben, der vor uns sitzt und mit Steinen spielt:

„Er ist der Sohn von Anserains Bruder. Anserains Bruder hat jetzt die Messer für die Opfertiere und hilft dem Binu-Priester."

Ich: „Wer hat dem Priester früher geholfen?"

Duro: „Anserain hatte die Messer für die Opfertiere."

Die ausweichende Haltung Duros beantworte ich zuerst mit einer kritischen Stellungnahme. Ich

finde nicht, daß er so einsam ist, wie er sagt. Duro möchte widersprechen. Er weicht aus und erzählt, wie er mit einem Bauern nicht einverstanden war, der einen zu hohen Preis für seine Zwiebeln gefordert hatte. Dann kleidet er sein Mißtrauen in die Zahlensymbolik der Dogon. Meine Erklärungen über den Sinn der Zahlen vier und acht heben mein Ansehen und erwecken Vertrauen.

Nachdem gestern der Dorfchef seine Zustimmung gegeben hatte, war die ganze Gruppe damit einverstanden, daß ich mit Duro spreche. Dadurch wurde seine äußere Hemmung überbrückt. Der Zwischenruf des jungen Mannes aus der Schar der Zuhörer wiederholt das Einverständnis der Gruppe und löst jetzt seine innere Hemmung. Duro will allein mit mir sprechen. Eine dunkle Erinnerung steigt in ihm auf. Er erzählt Anserains Geschichte und ist beunruhigt, denn er fühlt sich mir gegenüber in Anserains Rolle. Duro läßt sich verführen und gibt sich preis. Das stimmt ihn bedenklich. Er zieht sich zurück und ist wieder einsam. Dabei besinnt er sich auf die Geschichte seines Bruders. Da war alles ganz anders. Duro löscht die magischen Befürchtungen aus. Jetzt fühlt er sich sicherer und will von anderen Dingen reden. Die Gedanken an Anserain verfolgen ihn weiter. Die beunruhigenden Vorstellungen kehren zurück und bringen zum Ausdruck, wie sehr ich ihn störe.

Unsere nächste Besprechung beginnt damit, daß Duro mich mit „Du“ anspricht und eine Zigarette verlangt. Unter den Leuten, die sich zu uns setzen, befindet sich ein alter Mann, von dem Duro sagt, er sei taub.

405

Duro: „Die Tauben hören nichts. Niemand versteht, worüber wir sprechen. Für ihre Ohren sind unsere Worte wie der Wind, das ist alles.“

Ich: „Nur der Alte ist taub, die anderen hören zu.“

Duro: „Ich habe keine Angst mehr vor diesen Leuten. Ich und mein Gott sind stärker als sie mit ihrem Gott. Ich habe fünf gesunde Kinder und meine Frau erwartet das sechste. Ich habe Erfolg im Geschäft und im Leben. Die Leute brauchen mich hier und haben nichts gegen mich. Daran erkennt man, daß Gott näher bei mir steht als bei ihnen. Ihr Binu ist falsch. Sie haben viele Götter, und dabei gibt es nur einen einzigen.“

Ich: „Amma?“

„Er hat es verstanden!“ tönt eine Stimme aus dem Hintergrund. Es war Duros kleiner Bruder mit der Schnittwunde am Schienbein.

Duro: „Ja Amma. – Amma ist der einzige Gott. Es gibt nur einen. Die Muselmanen sagen Allah, das ist dasselbe. Als Anserain starb, war alles noch anders. Da wußte niemand wer stärker sein

würde, der Gott der Dogon oder der muselmanische Gott."

Ich: „Sie sagten, es sei der gleiche."

Duro: „Die Menschen sind verschieden. Sie haben ihre Zauberer. Nach Anserains Tod schlief ich ein ganzes Jahr nicht ruhig. Die Gedanken kehrten nachts zurück und weckten mich. Immer wenn ich wach war, verschwanden die Gedanken. Eines Nachts kam der Zauberer der Alten bis zur Türe meines Hauses und legte dort Feuer. Voller Schrecken erwachte ich und trat vor mein Haus. Nichts war zu sehen."

Duro schweigt. Er späht angestrengt in die Ferne und beobachtet etwas, das ich nicht sehen kann. Es entsteht eine minutenlange Pause. Plötzlich spuckt ein Mann unter den Zuhörern geräuschvoll aus. Die entstandene Spannung läßt nach.

Duro: „Die Alten im Dorf haben keine Zaubermittel mehr, weil sie sie nicht mehr fertig zubereiten. Sie beginnen sie noch herzustellen. Dann lassen sie sie liegen, und alles bleibt ohne Wirkung. Die Alten haben verstanden, daß die Jungen nicht mehr ihren Gedanken folgen wollen. Sie können doch nicht ihre eigenen Kinder töten. Die liegen-

gelassenen halbfertigen Mittel werden von den Zauberern trotzdem verwendet, weil sie glauben, die Mittel seien noch wirksam. Dann erkennen sie den Betrug und gehen in die Städte, um bessere Zaubermittel zu suchen. Sie finden sie bei den Muselmanen."

Auf dem Weg zurück zu meinem Wagen bleibt Duro an einer Stelle stehen, wo das felsige Gelände mehrere Meter tief abfällt.

Duro: „Gestern Nacht ist hier ein alter Mann abgestürzt, weil er zuviel getrunken hatte. Es ist nicht gut, da unten zu liegen. Es gibt viele Schlangen."

Ich: „Was ist mit dem Mann geschehen?"

Duro: „Nichts. Ich habe ihn gefunden und in sein Haus getragen."

Ich: „Wer nachts in diesem Lande spazieren geht, muß sich auskennen."

Duro: „Der Zauberer heißt Baba."

Ich: „Welcher Zauberer?"

Duro: „Nach Anserains Tod kam Baba und wollte Feuer vor mein Haus legen. Er ist so alt wie ich und hat vier Kinder."

Ich: „Wenn er viele Kinder hat, ist Gott in seiner Nähe."

Duro: „Gewiß. Gott ist in seiner Nähe, aber er verbreitet Schlechtes, weil sein Vater und seine Mutter in ihm sind."

Mit meinem Erscheinen machen sich im Seelenleben Duros böse Gedanken bemerkbar. Sie beängstigen ihn. Er möchte sich von ihnen befreien. Weil er nicht weiß, was ihn plagt, meint er, es

liege an mir. Er möchte sich zur Wehr setzen, weicht aber aus und zeigt sich ergeben. Er möchte weder hören noch verstehen was ich sage und spricht vom tauben Mann und von den Worten, die sind wie der Wind. Er zieht sich zurück und rechtfertigt seine Isolierung mit seinem Glaubensbekenntnis. Dann stellt sich heraus, daß er seinen Konflikt mit den Menschen auf den Glauben verschoben hat. Er fühlt sich verfolgt und erinnert einen Traum. Er entgeht damit dem Gedanken, daß er mich zu einem Verfolger gemacht hat. Meine Anwesenheit führt zu einer allgemeinen Spannung. Einer der Leute spuckt aus. Das Spucken löst die Spannung. Duro beginnt wieder zu sprechen. Die halbfertigen, liegengelassenen Zaubermittel der Alten kommen ihm jetzt ungefährlich vor. Er will auf diese Weise das Böse entwerten, das er

in mir vermutet, während er es in seinen eigenen Gefühlen verdrängt. Die Angst klingt ab. Jetzt kann er etwas über die bösen Vorstellungen aussagen, die ihn plagen. Duro deutet den Traum. Er nennt den Namen des Zauberers und meint sich selbst. Das Böse in ihm hängt mit seinen heimlichen feindseligen Gefühlen zusammen. Der alte abgestürzte Mann ist wie ein Sinnbild seiner Beziehung zum Vater.

Am folgenden Tag treffe ich Duro auf dem Weg zu unserer Verabredung. Er trägt einen schweren Wintermantel und einen Turban. Er hat sein Halstuch um den Kopf gewickelt.
Duro: „Ich fühle mich krank.“
Ich: „Was ist Ihnen zugestoßen?“
Duro: „Ich habe gestern drei schwere Körbe mit Zwiebeln ins Dorf hinaufgetragen. Wenn ich schwere Lasten trage, werde ich krank.“
Wir gehen zusammen durch das Gartengebiet und grüßen die Bauern, an denen wir vorbeikommen.
Ich: „Sind Sie schon oft krank gewesen?“
Duro: „Niemals.“
Ich: „Tragen Sie nie schwere Lasten?“
Duro: „Ich bin ganz allein, hier. Das habe ich Ihnen oft gesagt. – Natürlich trage ich immer schwere Lasten.“
Ich: „Welche Last hat Sie denn krank gemacht?“
Duro: „Ich bin die ganze Nacht draußen gewesen und habe auf die Kühe achtgegeben. Das kann mein Sohn noch nicht. Er ist zu klein und soll nachts schlafen.“
Ich: „Wer achtet denn sonst auf die Kühe, wenn Sie zu Hause bleiben?“
Duro: „Ich bin jede Nacht draußen. Jemand muß doch meinem Sohn das Essen bringen.“

Ich: „Sie sind erregt heute. Was ist geschehen?“

Duro: „Ich fühle mich krank. Immer wenn ich schwere Lasten trage, werde ich krank.“

Ich: „Was ist mit Ihrem Sohn geschehen, heute morgen?“

Duro (bleibt stehen): „Ich habe ihn heftig angeschrien. Das ist es ja. Es ist zum Streit gekommen.“

Ich: „Weshalb?“

Duro: „Er wollte die Kühe nicht holen, die weggelaufen waren. Dann kam es zum Streit, und er hat zu weinen begonnen.“

408

Wir gehen weiter.

Ich: „Ist es schlimm gewesen?“

Duro: „Der Kleine hütet die Herde sehr gut. Ich will keinen Streit. Das ist noch gar nie vorgekommen.“

Plötzlich folgt uns ein Mann. Er schimpft mit lauter Stimme und zeigt mit der Hand auf mich.

Ich: „Was will der Mann?“

Duro: „Er schreit Sie an, weil Sie ihn nicht begrüßt haben.“ Nach der Begrüßung beruhigt sich der Mann und kehrt in seinen Garten zurück.

Ich: „Ich habe alle Leute begrüßt, denen wir begegnet sind.“

Duro: „Ja, gewiß, aber er hatte es nicht gehört. Er ist der Mann, der dafür sorgt, daß alles ausgeführt wird, was die Alten im Dorf beschließen.“

Duro ist wieder zufrieden. Von seiner Krankheit ist nicht mehr die Rede. Unsere Beziehung ist entspannt.

Duros Widerstand ist gewichen. Im Streit mit seinem Sohn führt er vor, was er selbst von seinem Vater erwartet hatte. Dann kommt ein Vertreter des Rates der Alten und schreit mich an, so als wollte er zeigen, daß Duros Streit mit seinem Sohn eigentlich mir gegolten hatte. In diesen Ereignissen spiegeln sich die Gefühle, die durch die Traumerzählung in Bewegung geraten sind.

Duro berichtet, wovon die Leute reden. Sie möchten, daß er Medikamente von mir verlangt. Sie fordern ihn auf, mit mir nach Europa zu reisen oder mich zu veranlassen, ein Kind mitzunehmen und es zur Schule zu schicken.

Duro: „Die Leute haben mir gesagt, was sie im Schlafe denken und was sie nachts sehen.“

Es hat sich wieder eine Schar von Zuhörern um uns versammelt. Der junge Mann mit der Schnittwunde am Schienbein ist auch dabei.

Duro: „Denken Sie nur nicht, jemand verstehe ein Wort von dem, was wir sprechen. Die Leute wissen nichts. Sie verstehen nichts vom Leben.“

Die Anwesenden beginnen jetzt miteinander zu reden und lenken Duro ab.

Ich: „Hier sind zuviele Leute. Wir können so nicht miteinander sprechen."
Duro (steht auf und hält beide Arme schützend über die um

409

uns sitzende Gesellschaft): „Die ganze Gegend spricht von Ihnen. Alle sagen, Sie sollen sich hier niederlassen, aber alle fürchten, daß Ihre Frau damit nicht einverstanden sein würde, weil die Sonne bei uns zu heiß ist."
Duro beginnt laut zu lachen und alle Leute lachen mit ihm. Duro: „Die Leute denken vieles, wenn sie schlafen. Einer ist in seinen Gedanken auf einen Baum gestiegen und heruntergefallen. Als er erwachte, war kein Baum da."
Es entsteht jetzt eine Aufregung unter den Zuhörern. Fast alle gehen weg. Die Ziegen, die sich selbst überlassen waren, haben sich den Gärten genähert. Wir sind wieder allein. Nur der junge Mann mit der Wunde sitzt immer noch da.
Duro: „Eine Kuh läuft dir nach und du läufst schnell davon. Die Kuh kommt immer näher. Jetzt schlägst du sie mit einem Stock. Dann erwachst du und bemerkst, daß nichts vorgefallen ist."
Ich: „Haben Sie das geträumt?"
Duro: „Vor etwa fünf Jahren, sagen wir vier, habe ich den Traum geträumt. Ich werde Ihnen sagen, was er bedeutet: Eine Frau hat sich in einen Mann verliebt und nicht gewagt, davon zu sprechen, weil sie sich fürchtet, ausgelacht zu werden. Der Mann geht schlafen und träumt von der Kuh, die ihm nachläuft. Wer im Schlaf denkt, die Kuh laufe ihm nach, weiß am Morgen, daß eine Frau ihn im geheimen liebt."
Der junge Mann klatscht plötzlich in die Hände, steht auf und hält sein verwundetes Bein vor mich hin. „Verbinde", sagt er fordernd, doch seine Aufmerksamkeit ist bereits wieder abgelenkt. Ein „Fremder" ist erschienen. Duro begrüßt ihn herzlich.
Duro: „Er ist ein Mossi aus der oberen Volta und lebt seit vielen Jahren bei uns. Lange schlief er unter den Bäumen. Als mein Bruder starb, wurde sein Haus frei. Ich gab es dem Mossi. Er ist Muselmane. Jeden Abend betet er öffentlich auf dem Dorfplatz. Niemand sagt etwas, denn er ist kein Dogon. Er macht was er will."
Es hat Duro wohlgetan, daß jemand gekommen ist und mich angeschrien hat. Die innere Erregung, in die er durch den Streit mit seinem Sohn geraten war, ist danach abgeklungen. Sein Ärger muß mir gegolten haben. Gegen mich konnte er nicht offen böse sein. Um seine Feindseligkeit zu überwin-

410

den, wünscht er, ich möge mich in seinem Dorfe niederlassen. Er möchte sich in meiner

Abhängigkeit fühlen. Dabei stört ihn eine neue Vorstellung: „Die Frau wird sich weigern, weil die Sonne zu heiß ist.“ Duro projiziert seine eigenen Gefühle nach außen, doch scheint es ihm bedrohlich, seine Wünsche nach Abhängigkeit auf eine Frau zu richten. Er denkt an den Traum, in dem ein Mann von einem Baum fällt. Dieses Bild läßt vermuten, daß er Schlimmes zu befürchten hätte, wenn er seinem heimlichen Begehren nach Schutz bei einer Frau nachgeben würde. Er bannt die Gefahr und löscht den Trauminhalt aus, indem er darauf hinweist, daß der Baum verschwunden war, als der Träumer erwachte. Die jetzt entstehende Aufregung unter den Zuhörern lenkt auch Duro ab. Dann wird der gleiche Wunsch in neuer Traumverkleidung und ohne Befürchtungen vorgeführt. Im Traum mit der Kuh, die ihm nachläuft, drückt er aus, wie sehr er wünscht, geliebt zu werden. Ich laufe ihm nach wie die Kuh, wenn ich täglich komme, um mit ihm zu sprechen. Die Vermutung, Duro habe auch mich gemeint, wenn er in seiner Deutung des Traumes von der heimlichen Liebe einer Frau spricht, wird durch das Verhalten des jungen Mannes mit der Verletzung am Schienbein bestätigt. Dieser verlangt plötzlich vermehrte Beachtung und Zuwendung. Es ist die eifersüchtige Antwort auf Duros Werbung.
Jetzt fallen auch die Verfolgungsvorstellungen weg. Stolz weist Duro auf seinen fremden muselmanischen Freund, der öffentlich betet und unbehelligt bleibt.

Am folgenden Tag treffe ich Duro in seinem Garten. Er bittet mich, neben ihm Platz zu nehmen und sagt:
„Wir können gut zusammen sprechen, während ich Zwiebeln sortiere. Das eine stört das andere nicht. Sehen Sie alle diese Zwiebeln? Wenn wir hier fertig sind, werde ich einen Korb voll nach Hause tragen.“
Pause.
Duro: „Der Weg ist weit, die Sonne ist heiß, und der Korb ist schwer. Was kann ich tun? Meine Angestellten sind nicht da. Ich habe sie auf einen Markt geschickt. Sie kommen erst morgen zurück.“
Ich: „Warten Sie bis morgen. Einer Ihrer Angestellten wird den schweren Korb ins Dorf tragen.“

Duro: „Die Ziegen werden nachts die Zwiebeln fressen, wenn ich sie hier liegen lasse.“
Ich: „Wenn die Ziegen nachts kommen, werden sie die Zwiebeln fressen, die Sie nicht mitgenommen haben. Mehr als einen Korb können Sie bis zum Abend nicht nach Hause tragen.“
Duro: „Ein Knabe wird die ganze Nacht die Zwiebeln bewachen, damit sie nicht gefressen werden.“
Ich: „Der Knabe wird auch den schweren Korb bewachen.“

Duro: „Nein, ich werde den Korb nach Hause tragen. Ich mache was ich will."
Dann beginnt er von der Fastenzeit der Muselmanen zu sprechen. Er halte sich nicht daran. Gestern habe er nichts zu sich genommen. Heute werde er wieder essen.
Duro: „Die Fastenzeit ist nichts für die, die arbeiten. Sehen Sie diesen Mann dort drüben im anderen Garten. Er arbeitet auch und jetzt trinkt er Bier. Diese Leute verstehen nichts vom Leben. Sie sagen ihr Körper sei stark, wenn sie getrunken haben. Ich trinke nie."
Ich: „Die Muselmanen trinken kein Bier."
Duro: „Ich mache was ich will."
Ich: „Weshalb trinken Sie kein Bier?"
Duro: „Weil ich sonst Dummheiten mache, wie die andern."
Ich: „Was für Dummheiten?"
Duro: „Wenn mein Kopf nicht mehr denkt, kommt es sogleich zum Streit. Das ist so. Als ich vor neunzehn Jahren in dieses Dorf kam, war ich ganz allein und verstand die Sprache der Dogon noch nicht."
Ich: „Waren Sie nicht immer hier zu Hause?"
Duro: „Unsere Familie ist von hier, aber mein Vater zog in jungen Jahren in ein fernes Dorf jenseits der Berge. Als ich hierher zurückkehrte, sagten die Leute: ‚Was machst du hier, du Peul?', und weil ich sie nicht verstand, begann ich, mich mit ihnen zu streiten und sagte: ‚Ich bin ein Dogon, wie ihr alle, die da herumstehen. Es kommt nicht darauf an, ob ich die Peulsprache spreche oder die Sprache der Dogon.' Ich schlug einem Mann ins Gesicht. Alle Leute strömten herbei. Es gab ein großes Palaver. Dann zeigte es sich, daß mich niemand beschimpft hatte. Ich hatte es mir

nur vorgestellt und falsch gedacht. Das kam davon, daß ich die Sprache der Dogon noch nicht verstand. Wer im Dogonland nicht Dogon spricht, ist wie ein Betrunkener. Es kann leicht zu Streit kommen."
Ich: „Weshalb dachten Sie damals, daß man Sie beschimpfe?"
Duro: „Mein Vater war groß und stark. Er sprach die Dogonsprache wie meine Mutter. Er trank viel Bier und hatte mit niemandem Streit. Ich bin klein und schwach und habe gesprochen wie die Peul. Ich habe die Sprache der Dogon nicht rechtzeitig erlernt. Ich ertrage das Biertrinken nicht und mache leicht Dummheiten."
Ich: „Sie fühlen sich unsicher und sondern sich ab. Sie denken, Sie müssen anders sein als alle andern, weil Sie in einer inneren Unruhe leben. Das ist Angst. Es fehlt Ihnen immer etwas. Sie sind Muselmane geworden und dachten, im Islam Sicherheit gefunden zu haben."

Duro (lachend): „Zum Teil ist es so, wie Sie sagen, aber die Leute denken anders. Sie sagen, ich soll in die Stadt gehen, wenn die Behörden den Dorfchef rufen. Sie schicken mich überall hin, wo etwas gelesen oder geschrieben sein muß. Auch die Steuerverhandlungen führe ich für das Dorf."
Ich: „Trotzdem scheint Ihnen etwas zu fehlen."
Duro: „Früher hatte ich Angst. Jetzt ist es vorbei. Ich mache was ich will."
Auf dem Weg zurück zum Wagen läuft uns plötzlich ein Knabe nach und verlangt etwas.
Duro: „Der Sohn des Dorfchefs will, daß Sie ihm Brot geben. Die Kinder haben noch nicht gegessen. Ihre Mütter sind erst daran. etwas für sie zu kochen."

Duro scheint sich als Dogon nicht glücklich zu fühlen. Im Kontakt mit den anderen Dogon gerät er leicht in innere Spannung. Alles was fremd ist, behagt ihm mehr. Die Beziehung zu mir ist von den gleichen Gefühlen bestimmt. Einem Fremden gegenüber kann er mit weniger Angst seinen Wünschen nach Abhängigkeit folgen. Nachdem es ihm am Schluß unserer letzten Besprechung gelungen ist, seiner Werbung ungehemmten Ausdruck zu geben, ist unsere Beziehung entspannt. Er versucht, sich als Fremder zu fühlen, der macht was er will. Er ist jedoch Dogon. „Das eine stört das andere

nicht." So spricht er zu Beginn. Es stört ihn aber doch. Alles was ihn mit mir verbindet und ihn an seine Identität als Dogon erinnert, möchte er – in Gedanken – mit dem Korb nach Hause tragen. Erst jetzt ist es ihm möglich, mehr aus seiner Lebensgeschichte zu erzählen.
Die Mitteilungen Duros geben einen tiefen Einblick in seine Konflikte. Er hatte seine Kindheit in der Fremde verbracht und ist dem prägenden Einfluß der Großfamilie in der geschlossenen Gesellschaft der Dogon entgangen. Während Duro als Kind in fremder Umgebung aufwuchs, erlebte er an seinen Eltern, was ihm fehlte. Sie sind in ihrem ganzen Wesen Dogon geblieben. Er fühlte sich benachteiligt und ausgestoßen. Schon früh muß er von bösen Gedanken gegen seinen Vater erfüllt gewesen sein. Er hatte den Vater für alles verantwortlich gemacht, was ihm entzogen schien. Er hatte auf vieles verzichten müssen. Duro durfte kein Dogon sein wie der Vater. Er begann ihn zu hassen, ihn mit seinen bösen Gedanken zu verfolgen. Weil er ihn aber auch verehrte und liebte, wies er die Gefühle des Hasses ab und verlegte sie nach außen. Jetzt phantasierte er, verfolgt zu werden, und schlug nach seiner Rückkehr einem Dogon ins Gesicht. Es war ein Mißverständnis. Duro wollte seinem Vater ins Gesicht schlagen. Seither hat er Angst vor seinen Gefühlen und nimmt sich in acht. Er kennt seine Streitsucht. Seine Wünsche nach Abhängigkeit und Schutz äußern sich als ein tiefes Bedürfnis, in die Gesellschaft der Dogon aufgenommen zu werden. Nachdem er seine Geschichte erzählt hat, läßt er sich in seinen

unaussprechbaren Wünschen als eines der Dogonkinder erkennen, die noch nicht gegessen haben. Ihre Mütter sind zwar daran, etwas für sie zuzubereiten. Inzwischen sind sie aber noch hungrig. So kommt einer daher und verlangt vom Fremden die fremde Speise.
Duro kommt aus der Kleinfamilie. Er ist mit *einem* Vater und *einer* Mutter aufgewachsen. Deshalb erlebt er die Konflikte mit den Eltern stärker als andere Dogon, die inmitten der Großfamilie mit zahlreichen Vätern und Müttern leben.

Unsere Besprechungen haben nicht mehr die gleiche Anziehungskraft wie zu Beginn. Es gibt nur mehr wenige Zuschauer. Heute sitzen wir sogar allein, und Duro erzählt mir von seinen Geschäften. Plötzlich bricht das Gespräch ab. Duro ruft mit

lauter Stimme in die Felsen. jetzt steht er auf, geht einige Schritte nach vorn und ruft erneut in die Ferne.
Duro: „Sie wollen ihn schlagen!“
Ich: „Wer soll geschlagen werden?“
Duro: „Sehen Sie die Kinder dort auf dem Felsen. Sie wollen einen Kleinen schlagen.“
Ich: „Ist es eines Ihrer Kinder?“
Duro: „Nein, aber die Kinder sollen das nicht tun; ihre Mütter beginnen sonst miteinander zu streiten.“
Duro kommt beruhigt zurück und setzt sich wieder.
Duro: „Jetzt wird es nichts Besonderes geben. Die Kinder sitzen ruhig auf den Felsen. Sie wissen genau, daß sie sich nicht schlagen dürfen.“
Ich: „Warum greifen Sie ein?“
Duro: „Es sind die Kinder meiner Brüder. Alle gehören zu meiner Familie. Sehen Sie, wer da kommt? Er gehört auch dazu.“
Ein junger Mann mit einer Haue über der Schulter geht über das Feld. Duro ruft ihn herbei. Ganz väterlich legt er die Hand auf seine Schulter:
„Das ist Kunje. Er und seine Eltern sind meine Freunde.“
Ich: „Ist Kunje verheiratet?“
Duro: „Er ist verheiratet, aber seine Frau lebt noch bei ihrem Vater. Sie ist erst fünfzehn Jahre alt. Kunje versteht kein Wort Französisch. Er schaut uns an, und was wir sprechen ist für ihn wie der Wind.“
Ich: „Ist Kunje Muselmane?“
Duro wendet sich lachend zu seinem jungen Freund und fragt ihn, ob er Muselmane sein möchte.

Kunje schüttelt den Kopf, und Duro erklärt mir:
„Diese Leute wollen nie Muselmanen sein. Kunjes Eltern sind reine Heiden. Da ist keine Spur von einem Muselmanen zu finden. Es sind meine guten Freunde. Wir besuchen uns täglich. Noch heute morgen war ich bei den Eltern Kunjes und habe eine Stunde mit ihnen geplaudert."
Ich: „Sie haben alle diese Leute sehr gern und sind gar nicht so allein, wie Sie immer sagen."
Duro: „Ja, ich liebe sie. Es ist doch mein Land, meine Familie."
Ich: „Im Grunde sind Sie kein Muselmane. Die Leute wissen es und bleiben Ihre Freunde."

415

Duro schaut mich fragend von der Seite an und sagt:
„Wollen Sie damit sagen, daß ich das Muselmanische ganz beiseite lassen sollte?"

Immer wenn ich in das Gartengebiet komme, verbreitet sich die Kunde meines Erscheinens durch die weithin vernehmbare Begrüßung. Die Bauern erwidern sie im Chor. So hört mich Duro kommen. Heute versteckt er sich im Gebüsch. Erst als ich in seinem Garten stehe, zeigt er sich plötzlich.
Duro: „Guten Tag, sind Sie schon da? Ich habe Sie später erwartet."
Ich: „Ich komme immer zur gleichen Zeit, wie wir es vereinbart haben."
Duro: „Fünfzig Masken werden morgen ins Dorf kommen. Es gibt ein großes Fest."
Ich: „Noch liegen die Masken in den Felshöhlen versteckt und niemand darf sie sehen."
Duro: „Die Leute werden aus allen Dörfern kommen und das Totenfest feiern. Die Masken werden erscheinen und die Lebenskraft von drei verstorbenen Männern verteilen."
Er berichtet nun über die Familienverhältnisse der drei Toten und fordert mich auf, die Namen der Gestorbenen aufzuschreiben. Dann erklärt er die verschiedenen Todesursachen. Alle drei sind vor über zwei Jahren gestorben.
Duro: „Die Söhne der Gestorbenen tragen keine Holzmasken. Sie bereiten rotgefärbte Streifen von Baumrinde und machen daraus eine Maske. Ich selbst trug eine solche Maske als mein Vater starb. Es war vor fünfzehn Jahren. Ich trug die Muschelmaske der Peulfrau als mein Großvater starb. Neun Jahre sind seither vergangen. Ich habe nie eine Holzmaske getragen. Ich bin zu alt dazu. Man muß jung und stark sein, wenn man mitmachen will. Als ich in diesem Alter stand, war ich zu schwach und lebte fern von hier in einem anderen Dorf. Es war nicht möglich, das Tanzen rechtzeitig zu erlernen. Geben Sie mir eine Zigarette."
Ein Mann kommt über die Felder und stellt sich vor uns hin. Er ist berauscht und wirkt sehr müde. Jetzt beginnt er mit Duro zu sprechen. Duro übersetzt, was der Mann sagt, denn es handelt sich um Dinge, die mich angehen.

Duro: „Er sagt, Sie sollen jetzt gehen. Die Masken sind

416

heute morgen schon erschienen. Die Kinder sind in Ihren Wagen gestiegen und werden Sie vielleicht bestehlen. Der Mann sagt, Sie sollen jetzt gehen und nach Ihrem Wagen sehen."
Ich: „Wir werden unsere Besprechung zu Ende führen. Dann gehe ich zum Wagen zurück. Im Dogonland stiehlt niemand."
Duro schaut vor sich hin. Er ist in Gedanken versunken. Der Mann spricht weiter. Duro übersetzt nicht mehr. Plötzlich schickt er den Mann fort.
Ich: „Was denken Sie?"
Duro: „Nichts. – Dort kommt mein Sohn, der die Kühe hütet."
Er ruft einen nackten kleinen Knaben herbei, der mit einer Schüssel auf dem Kopf in ziemlicher Entfernung an uns vorbeigeht. Der Knabe kommt und spricht einige Worte zu seinem Vater. Dann geht er weiter.
„Ich habe ihm heute morgen Zucker gegeben. Er hat den Zucker seinem Freund gebracht, der heute für ihn die Kühe hütet."
Ich: „Ihr Sohn ist Ihnen sehr zugetan."
Duro: „Ich muß für alle sorgen und bin ganz allein."
Ich: „Die Väter sorgen für ihre Kinder."
Duro: „Mein Vater hatte allen Söhnen Gold für Ohrringe gegeben. Ich wollte die Ohrringe nicht und verlangte das Geld. Mein Vater gab mir zwanzigtausend Franken. Damit begann ich vor neunzehn Jahren den Handel mit den Zwiebeln. Mit dem Gewinn kaufte ich Zucker, Zigaretten und Dinge, die die Leute gerne anschaffen. Das verkaufe ich im Dorf.
Als mein Vater starb, erbte ich alles was er besaß, Kühe, Gold und Geld. Ich bin der älteste seiner Söhne. Jährlich muß ich meinen Brüdern von meinem Gewinn etwas abgeben. Geht es ihnen schlecht, muß ich für sie sorgen. So ist es, wenn man alles erbt."
Duro schweigt. Er macht ein unglückliches Gesicht.
Ich: „Was haben Sie?"
Duro: „Bauchschmerzen."
Ich: „Seit wann?"
Duro: „Es hat soeben begonnen."
Ich: „Ihr Vater hat Sie geliebt. Sie mochten ihn nicht. Als

417

Sie alles bekamen, was er besaß, begannen Sie ihn zu hassen. Ihr Haß macht Ihnen Angst."

Duro: „Das hat mit den Bauchschmerzen nichts zu tun. Wenn ich Geld verliere, dann ..."
Pause.
Ich: „ ... dann sind Sie wie Ihr Vater."
Duro: „Ich werde den Leuten sagen, daß ich ihre Zwiebeln nicht mehr kaufe. Ich werde achtzehn Zwiebeln für fünf Franken verlangen."
Ich: „Die Leute werden Ihnen die Zwiebeln zu diesem Preis nicht mehr verkaufen wollen."
Duro (ganz triumphierend): „Dann wird alles gut sein. Sie werden ihre Zwiebeln behalten, und ich behalte mein Geld."
Nachdem Duro erzählt hatte, wie er sich einst beeinträchtigt und verfolgt gefühlt hat, wendet er sich in der darauffolgenden Besprechung plötzlich von mir ab. Meine Gegenwart scheint seine Erinnerungen zu beleben. Im Zusammenhang mit seiner Lebensgeschichte ist ihm etwas eingefallen, vor dem er zurückschreckt.
Er richtet seinen Blick auf ein verfolgtes Kind in den gegenüberliegenden Felsabhängen. Dieses scheinbar bedrohte Kind will er vor Schlägen bewahren. Einerseits projiziert er das befürchtete eigene Schicksal nach außen und stellt an seiner Person die Rolle des Beschützers dar. Anderseits wehrt Duro mit diesen Projektionen feindselige Gefühle ab, die er jetzt gegen mich empfindet. Sein Pakt mit dem Fremden beginnt ihn zu stören. Der junge heidnische Freund kommt ihm gelegen, um seine Verbundenheit mit den Leuten des Dorfes vorzuführen. Auch erscheint an diesem Tag sein muselmanisches Glaubensbekenntnis verblaßt. Während dieser Besprechung ist es Duro gelungen, einer offenbar bedrohlichen Erinnerung zu entgehen. In der folgenden Besprechung ist die Abwehr nicht mehr erfolgreich. Er versteckt sich, als ich ankomme. Er fühlt sich verfolgt. Duro denkt, ich sei der Verfolger, und dabei sind es seine Gedanken, die er jetzt hinter den Masken versteckt und in den Toten bannt. Er möchte die Gedanken, die in ihm aufsteigen, verbannen, und statt der Gedanken, versucht er mich zu verjagen. Ich aber bleibe sitzen, und Duro verstummt. Sein Sohn kommt daher. Duros väterliche Gefühle ziehen die gefürchtete Erinnerung

ans Licht. Er berichtet, wie der Vater für seine Söhne sorgte und Duro bevorzugte. Der Gedanke der Bevorzugung durch seinen Vater ist ihm unerträglich. Die plötzlich auftretenden Bauchschmerzen sind Ausdruck seiner unbewußten Schuldgefühle. Er hat Schuldgefühle, daß er den Vater so haßt. Er wünschte, sein Vater hätte all sein Geld und Gut für sich behalten. Duros böse Gedanken wären damit begründet geblieben. Wie soll er jetzt mit seinen Aggressionen fertig werden?
Zu diesem Zeitpunkt kommt ihm ein unerwartetes Ereignis zu Hilfe.

Duro erscheint nicht zu unserer nächsten Verabredung. Er ist in seinem Dorf geblieben.
Ich finde ihn im Hof seines großen Lehmhauses im Dorf, umgeben von zahlreichen Leuten.
Duro: „Mein kleiner Bruder ist aus Ghana zurückgekehrt. Er ist mein leiblicher Bruder, vom gleichen Vater und von der gleichen Mutter wie ich. Er hatte Sie gestern auf dem Weg nach Bandiagara nach Sanga gesehen und Ihnen gewinkt. Sie aber sind weitergefahren."
Ich: „Wir hatten keinen Platz mehr im Auto."
Duro: „Ich weiß. Amba Ibem ist mit Ihnen gefahren, und hinten saßen Weiße, die mit Ihnen kommen wollten. Ich habe meinem Bruder einen Mann entgegengeschickt. Sie haben dann gewartet, bis es Nacht war, und sind erst dann ins Dorf gekommen."
Ich: „Warum mußten sie warten?"
Duro: „Keiner darf tagsüber ankommen, wenn er aus der Fremde zurückkehrt. So ist es."
Ich: „Warum?"
Duro: „Die Leute im Dorf würden ihn begrüßen und fragen, wie es seiner Familie geht. Er kann doch nicht wissen, wie es seiner Familie geht, wenn er nach so vielen Jahren zurückkehrt. Zuerst muß er zu Hause begrüßt werden, und zu Hause ist er bei mir. Er wird bleiben. Ich werde ihm mein Haus geben."
Ich: „Ist er Muselmane?"
Duro: „Nein, niemals. Er wird im nächsten Jahr hier heiraten und Bauer sein, wie alle andern."
Ich ziehe meine Zigaretten aus der Tasche. Der Tabak ist zur

Hälfte ausgeronnen. Duro steht auf, holt ein Päckchen Zigaretten und hält es mir hin: „Da, nimm das", sagt er und wendet sich zur Tür des Hofes, wo Duros Frau erschienen ist, die erregt zu sprechen beginnt.
Duro: „Warum haben Sie Ihre Frau allein beim Auto zurückgelassen? Meine Frau sagt, Sie hätten sie mit ins Dorf bringen müssen. Jetzt geht sie hinunter, um ihr Gesellschaft zu leisten."
Ich: „Es ist sehr heiß. Der Weg über die Felsen ist lang und mühsam. Meine Frau hat es vorgezogen, im Schatten der Bäume zu warten und mit den Dogonkindern zu spielen."
Duro: „Weshalb sind Sie heute morgen gekommen? Heute Abend ist das große Maskenfest. Da können Sie mit allen Weißen zuschauen. Die Weißen können kommen, wenn es einen Duro gibt, der sie begleitet."
Das Selbstgefühl Duros ist durch die Rückkehr seines jüngeren Bruders gestärkt worden. Er ist zum Beschützer, zum Ebenbild seines Vaters geworden. Dabei ist die Tatsache auffällig, daß sein Wunsch, Vater zu sein, unbefriedigt geblieben ist, obschon er fünf Kinder und eine erneut

schwangere Frau hat. Im Dorf ist er ein besonders einflußreicher und mächtiger Mann. Doch alles das konnte ihm nicht das Gefühl geben, ein richtiger Dogonvater zu sein. Die Heimkehr des jüngeren Bruders, der sich unter seinen Schutz begibt, hat endlich die Voraussetzung zur Befriedigung dieses Bedürfnisses gebracht.

Duros Beziehung zu mir hat sich dadurch verändert. Er hat mir Zigaretten geschenkt, mich mit „Du“ angesprochen. Er hat mich wegen meiner Frau und meines Erscheinens an diesem Tag zur Rede gestellt und getadelt. Dann hat er uns Europäer unter seinen Schutz gestellt.

Was Duro bisher in seiner zerrissenen Seele herumtrug, hat sich auf mich und seinen kleinen Bruder verteilt. Der gute Duro mit den Abhängigkeitswünschen steckt jetzt im kleinen Bruder, der aus der Fremde nach Hause zurückgekehrt ist. Den Duro mit den bösen Gedanken hat er in mich verlegt. Ich bin zum Schwächling geworden, der nichts hat und nichts kann und der seinen Schutz benötigt.

Ich bleibe sitzen und schweige. Wer im Dogonland die Rolle eines Beschützers einnimmt, fühlt sich verpflichtet, einer Wohltat eine andere folgen zu

lassen, eine Gabe durch eine weitere Gabe zu ergänzen. Tut er es nicht, verliert er das Ansehen. So erwartet Duro, daß ich mehr verlange, nachdem er mich unter seinen Schutz genommen hat. Ich sage nichts und warte. Duro weiß, was ich von ihm will. Er muß die unausgesprochene Forderung erfüllen.

Duro: „Kommen Sie, wir gehen miteinander reden.“

Auf dem Weg beginnt er nochmals von der Entstehung seines Handels vor neunzehn Jahren zu berichten. Er wiederholt die Geschichte vom Vater, der den Söhnen Gold für Ohrringe gab, als hätte er nicht vor zwei Tagen bereits davon gesprochen. Er rechtfertigt sich als Geschäftsmann, indem er darauf hinweist, daß er gut arbeiten müsse, denn er sei der Älteste der Familie und müsse für seine Brüder sorgen.

Duro: „Wenn sie eines Tages alt sind, muß ich sie ernähren.“

Ich: „Die Kinder arbeiten für ihre alten Eltern, damit sie zu essen haben.“

Duro: „Gewiß, wenn sie es können. Ich trage aber die Verantwortung. Ich war immer ganz allein. Jetzt ist mein kleiner Bruder zurückgekehrt. Ich werde ihm mein Haus und zwei Frauen geben.“

Ich: „Haben Sie Ihrem anderen Bruder auch ein Haus und zwei Frauen gegeben?“

Duro: „Ich habe hier keinen anderen Bruder. Alle sind weggegangen und leben in den Städten. Ich war immer ganz allein.“

Ich: „ Ihr kleiner Bruder, mit dem Sie französisch sprechen, lebt doch hier.“

Duro: „Er hat nicht den gleichen Vater und nicht die gleiche Mutter. Er ist nicht mein leiblicher

Bruder. Er gehört zur großen Familie."

An dieser Stelle sieht man deutlich, wie sehr Duro der Kleinfamilie verpflichtet ist. Erst die Anwesenheit des leiblichen Bruders kann das Gefühl der Einsamkeit durchbrechen. Der kleine Bruder aus der Großfamilie gilt nichts. In der Gesellschaft der Dogon besteht ein solcher Unterschied gewöhnlich nicht.
Duro: „Ich werde nicht mehr mit meinem Sohn im Freien übernachten."
Ich: „Warum nicht?"

421
Duro: „Ich muß in den nächsten Tagen nach Bandiagara vor Gericht."
Ich: „Weshalb?"
Duro: „Ich habe vor einem Jahr eine Kuh gekauft. Sie gehört nicht mir."
Ich: „Wenn Sie sie gekauft haben, gehört sie Ihnen."
Duro: „Nein, die Kuh wurde gestohlen, und die Diebe haben sie mir verkauft. Die Diebe müssen mir das Geld zurückgeben. Sie müssen mir mehr bezahlen, als ich ihnen gegeben hatte, denn die Kuh ist heute mehr wert. Sie ist größer geworden. Ich habe sie gepflegt und ernährt."
Duro steht auf und schaut mich ratlos an. Er hat einen unglücklichen Gesichtsausdruck und läßt die Schultern fallen. Ich bemerke plötzlich, daß er überaus lange Arme hat. Das läßt ihn besonders klein erscheinen. Duro wirkt wie ein armer, unscheinbarer Mann. Er hat sein Hemd mit den glitzernden Pailletten zwei Mädchen, die vorbeigegangen sind, zum Waschen gegeben. Jetzt steht er in seiner dunkelblauen Hose mit nacktem Oberkörper vor mir.
Duro führt mich ins Dorf zurück. An einer Hausmauer sitzen mehrere Männer. Er bleibt bei ihnen stehen und sagt kein Wort. Ich begrüße die Leute, unter welchen ein junger Mann durch seine Kleidung auffällt. Er trägt eine großkarierte, schwarzweiße Schirmmütze, kurze Khakihosen und ein weißes Leibchen; dazu eine hellgrüne Weste. Ich erinnere mich, Afrikaner in ähnlicher Kleidung im Lande der Ashanti im südlichen Ghana gesehen zu haben.
Ich: „Dieser junge Mann ist Ihr Bruder."
Duro: „Voilà!"
Der junge Mann schaut mich einen Moment lang scheu an und wirkt etwas verloren. Duro wendet sich den Leuten zu, die herumstehen. Plötzlich stellt er sich vor mich hin und schaut mich herausfordernd an.
Duro: „Wollen Sie heute noch mit mir sprechen?"
Er sagt diese Worte mit ungewöhnlicher Bestimmtheit.
Ich: „Ich bin gekommen, um mit Ihnen zu sprechen."

Ohne ein Wort des Abschieds verlassen wir die Männer. Duro führt mich erneut abseits vom Dorf. Er setzt sich unter einen Baum.

Duro: „Hier sind wir unter uns; nehmen Sie Platz."

422

Er trägt jetzt ein dunkelblaues Dogonhemd. Er hatte es im Dorf angezogen, ohne daß ich es bemerkte.

Duro: „Die Weißen, die gestern beim Maskenfest waren, haben Photographien gemacht."

Ich: „Das tun sie."

Duro: „Schon viele Weiße haben Photos gemacht, aber nie hat jemand ein Bild geschickt. So glauben die Leute, die Weißen tun nur so, als ob sie Bilder machen könnten. Sie denken, es ist nicht möglich."

Pause.

„Ich kenne das schon. Ich weiß, daß es möglich ist. Als ich klein war, hat mein Vater eine Photographie machen lassen. Ein Bild: Ich auf dem Pferd meines Vaters."

Pause.

„Während langer Zeit hatte ich die Photographie bei mir. Dann habe ich sie verloren."

Pause.

„In Mopti habe ich sie verloren. Es war am Tag, als ich mich von Vater und Mutter trennte. Mein Vater gab mir etwas Geld und schickte mich in unser Heimatdorf; hierher nach Kombo Digeli. Meine Eltern reisten weiter nach Kayes. (Die Stadt Kayes liegt annähernd tausend Kilometer vom Dogonland entfernt und befindet sich im Grenzgebiet des geographischen Vorstellungsvermögens eines Dogon.) Sie ließen mich in Mopti allein zurück. Ich ging zum Niger-Fluß, um mich zu waschen und legte meine Kleider mit meiner Brieftasche auf den Boden. Als ich gebadet hatte und mich wieder anzog, vergaß ich die Brieftasche. Als ich es bemerkte, ging ich zurück, um sie zu suchen. Andere Leute hatten sie aber bereits gefunden und mitgenommen. In meiner Brieftasche war das Bild: Ich auf dem Pferd meines Vaters."

Pause.

„Ich liebte die Photographie. – Aber ich mußte ja hierherkommen, ganz allein. Das war sehr schwer zu Beginn. Mein Vater hatte mir gesagt: ‚Geh dorthin, baue ein Haus, bestelle die Felder und warte auf deine Eltern.' So mußte ich wohl gehen."

Ich: „Sind Ihre Eltern dann gekommen?"

Duro: „Zwei Jahre später sind sie gekommen, um hier zu sterben. Mein Vater liegt in den Felsen begraben."

423

Pause.

„Gestern war ich in Kamba und habe mit den Eltern der Frau gesprochen, die ich für meinen Bruder ausgesucht habe."

Ich: „Wie alt ist die Frau?"

Duro: „Sie ist noch klein, etwa zehn Jahre alt. Sie wird wachsen und eine Frau werden."

Ich: „Ihr Bruder muß lange warten."

Duro: „Er soll arbeiten und warten."

Ich: „Wird Ihr Bruder damit zufrieden sein?"

Duro: „Die Eltern des Mädchens sind nicht zufrieden."

Ich: „Weshalb nicht?"

Duro: „Sie wollen ihre Tochter meinem Bruder nicht geben, solange er noch die andere Frau hat. Beide Frauen kommen aus der gleichen Familie."

Ich: „Hat Ihr Bruder schon eine andere Frau?"

Duro: „Bevor er nach Ghana ging, hatte er sich eine Frau aus Kilema genommen. Die Frau hat ihren Mann verlassen, als sie ein Kind bekam."

Ich: „Wer ist der Vater des Kindes?"

Duro: „Mein jüngerer Bruder. Jetzt erwartet die Frau, daß er sie heiratet."

Ich: „Warum heiratet er denn nicht die Frau aus Kilema, die ein Kind von ihm hat?"

Duro: „Die Frau hat einen anderen Mann. Sie ist ihm von Geburt an zugesprochen. Ihr Mann wird verlangen, daß sie zu ihm zurückkehrt. Wenn der Sohn groß ist, geht er zu seinem Vater."

Ich: „Sein Vater ist doch Ihr Bruder."

Duro: „Das schon, aber er wird trotzdem zum anderen Mann gehen. Mein Bruder sollte das Mädchen aus Kamba heiraten. Das wäre für ihn ganz allein. Bei ihrer Geburt habe ich den Eltern vorgeschlagen, sie soll später die Frau meines Bruders werden. Damit waren sie einverstanden. Dann kam die Geschichte mit der Frau aus Kilema. Er soll sich jetzt entscheiden."

Ich: „Wie wird er entscheiden, was denken Sie?"

Duro: „Ich denke nichts. Ich suche eine zweite Frau."

Ich: „Für Ihren Bruder?"

Duro: „Nein, für mich selbst."

Ich: „Weshalbwollen Sie eine zweite Frau?"

Duro: „Ich brauche eine zweite Frau."

424

Ich: „Seit wann?"

Duro: „Seit langer Zeit."

Ich: „Darüber sagten Sie bisher nichts."

Duro: „Sie haben mich nie danach gefragt."

Ich: „Was wird Ihre Frau dazu sagen?"

Duro: „Sie weiß es nicht."

Ich: „Wenn sie es erfährt, kann sie weglaufen."

Duro (lachend): „Niemals. Jetzt wo sie sechs Kinder hat, kann sie doch nicht mehr weglaufen. Früher als sie jünger war und noch weniger Kinder hatte, hätte sie weggehen können. Jetzt ist es zu spät."

Duros Einfall, mir die Geschichte des Gerichtsfalles zu erzählen, hatte eine unerwartete Folge. Hilflos, beinahe schuldbewußt und wie auf frischer Tat ertappt, stand er vor mir. Woher kam das? Von der bevorstehenden Gerichtsverhandlung hat Duro nichts zu befürchten. Er war doch nicht der Dieb. Ihn kann in diesem Handel gewiß keine Schuld treffen. Dennoch verhält sich Duro so, als ob er sich des Diebstahls schuldig fühle. Kurz entschlossen führt er mich zu seinem jüngeren Bruder. Es war als wollte Duro mir sagen, der Bruder sei der wahre Schuldige. Danach war Duros Selbstgefühl wieder hergestellt. Ruhig und ohne innere Bewegung erzählt er mir die Erinnerung aus seiner Kindheit. Das Bild des kleinen Duro, der auf dem Pferd seines Vaters sitzt, ging verloren, so wie das innere Bild des schuldigen Diebes verschwunden war, nachdem wir den jüngeren Bruder begrüßt hatten. Dann spricht er zum erstenmal ausführlich über die Frauen. Früher war im Zusammenhang mit dem Traum über die Kuh von der Liebe der Frauen die Rede gewesen. Jetzt verknüpfen sich Vorstellungen des Verlustes und des Diebstahls mit den Einfällen, die ihn zur Frau führen. Die Erinnerung an das verlorene Bild rührt an Duros frühe Beziehung zur Mutter. Ohne es zu wissen, wollte er einst dem Vater die Mutter nehmen. Deshalb fühlt er sich schuldig. Vaters Pferd, auf dem der Knabe sitzt, hat die Bedeutung der Mutter. Er hing an dem Bild, wie er an der Mutter hing.

Als sie mit dem Vater wegzog, mußte er das Bild verlieren. Seither sehnt er sich nach seiner Mutter und gerät in der Gesellschaft der Dogon mit diesen Wünschen in Konflikt. Er sehnt sich nach der Fremde, denn in der Fremde besaß er die Mutter. Sein muselmanischer Glaube inmitten der heidni-

schen Welt widerspiegelt vielleicht den gleichen Konflikt. In seinem eigentlichen Wesen ist er aber Dogon geblieben. Als einziger der Söhne des Vaters lebt er im Heimatdorf. Er hat eine Heidin geheiratet und hat fünf heidnisch erzogene Kinder. Die Sehnsucht nach der Mutter hat er auf den Wunsch verschoben, den jüngeren Bruder nach seiner Rückkehr mit der Frau zu

verheiraten, die er für ihn ausgesucht hat. Einst war die Frau seiner Wahl seine Mutter gewesen. Jetzt ist die Frau seiner Wahl die zukünftige Gattin des jüngeren Bruders. Der Bruder soll der „schuldige Dieb“ werden, der eine Kuh kauft, ohne zu wissen, daß der Händler sie gestohlen hat. Duro entledigt sich seiner Inzestwünsche. Er verzichtet zu Gunsten des Bruders und sorgt wie ein Vater für seine Söhne.
Duro verwirklicht am jüngeren Bruder die geläufigen Abwehrmechanismen der Dogon. Er verteilt seinen Konfliktstoff und gleicht ihn damit aus. Indem er den Bruder veranlaßt, die Frau zu heiraten, die er für ihn gewählt hat, löst er sich materiell von seiner unbewußten Bindung an seine Mutter. Er erledigt Reste seiner Kleinfamilienkonflikte um Dogon zu sein.
Es zeigen sich aber Schwierigkeiten mit den Frauen des Bruders. Die Frau, die Duro für ihn ausgesucht hatte, steht einer anderen gegenüber, die der Bruder selbst gewählt hat. Der Bruder ist unschlüssig, welche er heiraten soll. Duro fühlt sich erneut beunruhigt. Jetzt geht er und sucht sich selbst eine zweite Frau.

Nach einer Unterbrechung von einer Woche treffe ich Duro wieder, zu unserem sechzehnten Gespräch. Duro war nach Bandiagara vor Gericht gegangen.
Jetzt, wo wir uns wieder treffen, ist Duro neu gekleidet. Er trägt ein rockartiges Gewand nach muselmanischer Art.
Duro: „Ich habe mich in Bandiagara behandeln lassen. Die Bauchschmerzen sind verschwunden. Der schwarze Arzt hat mir sechs schwarze Tabletten gegeben. Ich brauche keine Medikamente von Ihnen.“
Ich: „Sie waren längere Zeit fort, als Sie dachten.“
Duro: „Als ich in Bandiagara ankam, mußte ich drei Tage auf den Richter warten. Als er erschien, war alles für nichts.“

Ich: „Was war für nichts?“
Duro: „Zwei Peul sind gestern mit mir hierhergekommen, um die Kuh zu holen.“
Ich: „Haben Sie das Geld zurückerhalten?“
Duro: „Ich muß die Kuh hergeben, ohne daß man mir das Geld zurückgibt.“
Ich: „Wie kommt das?“
Duro: „Der Richter hat so gesprochen.“
Ich: „Waren die Diebe auch in Bandiagara vor Gericht?“
Duro: „Natürlich waren sie dabei. Dann sind sie mit mir hierhergekommen, um die Kuh abzuholen. Der Richter hat entschieden, daß die Diebe die Kuh dem früheren Besitzer

zurückbringen müssen. Heute sind sie mit der Kuh fortgegangen."

Ich: „Wer sind die Diebe?"

Duro: „Es sind ehrenwerte Leute. Sie sind reich und gehen frei herum. Niemand bezweifelt, daß sie den Schaden bezahlen werden."

Ich: „Weshalb haben Ihnen die Diebe das Geld nicht zurückgegeben, wenn sie doch reich sind?"

Duro: „Die Diebe haben kein Geld. Sie besitzen ihre Herden."

Ich: „Sie hätten Ihnen eine Kuh aus ihrer Herde geben können."

Duro: „Ja, das könnten sie."

Ich: „Dann hätten Sie jetzt eine andere Kuh. Das wäre besser als keine."

Duro: „Nein, das ginge nicht. Der Richter hat entschieden."

Ich: „Weshalb hat der Richter so entschieden und nicht anders?"

Duro: „Er hat gesagt, die Diebe sollen die Kuh dem Besitzer zurückbringen. Das ist alles."

Ich: „Und Ihr Geld?"

Duro: „Die Leute sind reich und gehen frei herum. Sie besitzen große Herden. Niemand zweifelt, daß sie bezahlen könnten."

Ich: „Weshalb haben die reichen Herdenbesitzer die Kuh gestohlen?"

Duro: „Die Peul lieben die Tiere. Viele haben Rinder in Pflege, die den Dogon gehören."

427

Ich: „Das ist kein Grund, eine Kuh zu stehlen und sie danach zu verkaufen."

Duro (erregt): „Man kann Streit beginnen, wenn man will."

Pause.

„Sehen Sie diese Leute dort. Sie kommen, um von Ihnen Medikamente zu verlangen. Sagen Sie einfach nein und schauen Sie nicht mehr hin. Haben diese Leute vielleicht etwas zu bieten, um Ihnen das Leben hier angenehm zu gestalten? Nein. – Folglich können Sie ihnen sagen, sie sollen gehen, und Sie machen was Sie wollen."

Ich: „Sie sind böse geworden, weil ich eine Erklärung über den Diebstahl verlangt habe. Sie denken, ich soll gehen, da ich nichts zu bieten habe, um Ihnen das Leben hier angenehmer zu gestalten."

Duro schaut mich an und schüttelt den Kopf. Dann sagt er gefaßt aber streng:

„Das hat mit Ihnen nichts zu tun. Sie sind nicht schwarz. Sie sind kein Dogon."

Ich: „Es ist schwer für Sie, mit mir zu sprechen. Ich bin in Ihren Augen weder ein großer noch ein kleiner Bruder."

Duro: „Du bist in deinem Dorf ein großer Bruder. Ich muß an meinen kleinen Bruder denken."

Das nächste Mal treffe ich Duro auf dem Weg, der in das Gartengebiet führt. Die Gegend ist einsam geworden. Die Bauern haben ihre Arbeit in den Zwiebelgärten beendet und bleiben tagsüber im Dorf. Duro schlägt mir vor, auf einen Felsen niederzusitzen. Wortlos gehen wir dorthin. Es ist ein besonders schwüler Tag. Der Himmel ist leicht bedeckt. Weil wir keinen schattigen Platz finden, setzen wir uns in die Sonne. Plötzlich steht Duro wieder auf und fährt mich überraschend aggressiv an:
„Was werden Sie nun noch von mir verlangen? Was wollen Sie eigentlich von mir?“
Ich: „Ich verlange nichts von Ihnen. Bisher waren Sie immer einverstanden, mit mir zu sprechen.“
Duro setzt sich wieder, aber seine Stimme klingt noch immer erregt:

„Ich habe nur wenig Zeit heute. Ich gehe auf den Markt, um Zwiebeln einzukaufen.“
Ich: „Erinnern Sie sich an den Traum mit der Kuh, die einem nachläuft. Sie hatten mir damals erklärt, was er bedeutet. Eine Frau liebt heimlich einen Mann und wagt nicht, dies auszusprechen.“
Duro: „Ich verstehe. Sie wollen wissen, was mein Bruder macht. Er hat sich noch nicht entschlossen.“
Pause.
„Er hat Angst vor mir, weil ich sein großer Bruder bin. Er denkt, ich werde ihn anschreien, und dabei sage ich doch gar nichts.“
Duro ist ein „großer Bruder“ geworden und spürt, daß er im Leben immer mehr Verantwortung auf sich nehmen muß. Er fühlt sich in seinen eigenen Abhängigkeitswünschen enttäuscht. Er möchte seinen jüngeren Bruder nachahmen und weiß im Grunde, daß er es nicht kann. Mit der Rückkehr des jüngeren Bruders hat er die Vaterrolle ganz übernommen und auf die Erfüllung alter kindlicher Wünsche verzichtet. Er steht in einem Ablösungsprozeß. Duro ist psychisch älter geworden. Die Wandlung, die Duro durch die Heimkehr des Bruders erfahren hat, trifft mit meiner Abreise zusammen. Die Gefühle, die ihn an mich binden, führen dazu, daß er enttäuscht ist, wenn ich ihn jetzt verlasse. Auch von mir wäre er lieber abhängig geblieben. Aggressiv wehrt er die Identifikation mit mir ab. Schließlich wird er sich doch mit mir gleichsetzen und die Erfüllung seiner eigenen Wünsche in einer Phantasie und in einem Geschenk auf mich übertragen.
Ich: „Sie schreien mich an, wie Sie vor neunzehn Jahren die Leute angeschrien haben, als Sie dachten, man spreche schlecht über Sie. Damals hatten Sie Angst vor den Leuten und befürchteten, man wolle nichts von Ihnen wissen. Jetzt haben Sie Angst, Ihr Bruder wolle nichts von der Frau wissen, die Sie für ihn ausgesucht haben.“
Duro: „Von heute an wird mein Bruder mit meinem Sohn die Nacht bei den Kühen verbringen. Er

soll etwas arbeiten. Schon zu lange sitzt er hier herum und tut nichts."

Ich: „Er hat Sorgen mit seinen Frauen, ganz so wie Sie."

Duro: „Wie ich? – Nein, das ist doch nichts."

Ich: „Sie haben Angst vor Ihrer Frau, wenn Sie jetzt eine

429

zweite Frau suchen. Wenn Sie sagen, Ihr Bruder denke, Sie werden ihn anschreien, meinen Sie im Grunde Ihre Frau. Sie befürchten, sie werde Sie anschreien, wenn Sie jetzt plötzlich eine zweite Frau heiraten wollen."

Duro: „Das wird schon gehen. Ich habe eine Witwe gefunden, aber ihre Eltern sind nicht einverstanden. Sie sagen, ich sei schon zu alt."

Ich: „Sie sind schon ein wenig alt, das ist wahr."

Duro: „Ich kann heiraten, wenn ich will."

Ich: „Ihr Bruder ist noch jung. Er wird heiraten. Sie und ich, wir sind eben schon ein wenig alt."

Duro: „Um zu heiraten?"

Ich: „Nein, einfach so."

Duro: „Ich werde dem Schmied im Dorf sagen, er soll für Sie zwei Holzstatuetten schnitzen, einen Mann und eine Frau. Wenn er damit nicht fertig sein sollte, bis Sie abreisen, werde ich Ihnen die Figuren durch die Post schicken lassen. Ich kenne mich aus in der Fremde. Ich weiß, wo die Post in der Stadt ist."

Dogolu

Die Erwachsenen in Bongo finden, daß ich mit dem 15jährigen Dogolu „plaudern" muß. Der Jüngling hat nach dem Besuch von fünf Jahren Primarschule die Aufnahmeprüfung zur höheren Schulstufe nicht bestanden und ist vor kurzem in das Haus seines Vaters zurückgekehrt. Man findet, er sei der dörflichen Arbeit ohnehin etwas entwöhnt, und die Gespräche mit mir wären eine nützliche Verwertung seiner Sprachkenntnisse.

Dogolu steht in der Pubertät und hat noch ein kindliches Gesicht. Er trägt ein rotes europäisches Hemd und eine schwarze Baskenmütze. Bei der letzten unserer vierzehn Besprechungen, die innerhalb eines Monats stattfinden, ist er wie ein Dogon gekleidet. Er sieht dadurch wesentlich erwachsener aus.

Der lässige, entspannte Bursche, der erwartet, auf leichte Art etwas zu verdienen, verändert seine Haltung, als ich mit ihm allein unter einem Tamarindenbaum sitze und ihn auffordere, mir alles zu erzählen, was er denkt. Er verhält sich jetzt

430

etwa wie ein neurotischer Jüngling bei uns, der ohne sein Einverständnis zum Psychologen geschleppt worden ist. Er ist nervös und gespannt. Er redet so wenig, daß ich in der zweiten Stunde den Rorschachtest aufnehme und ihn mehrmals schreiben und zeichnen lasse, um den Kontakt aufrecht zu erhalten.

Wenn er seine Schulkenntnisse zeigen kann, ist es ihm weniger unbehaglich. Auch die motorische Unruhe versucht er zu beherrschen, indem er die Arme auf der Brust kreuzt, wie man es in der Schule verlangt hat. Nach einem Schreibspiel, das ihn amüsiert hat, sagt er plötzlich: „Einmal war ein Kanadier da. Er kam als Tourist und ist in alle Dörfer gegangen, um zu photographieren. Ich habe ihn zehn Tage begleitet.“ Er stockt und fügt leise hinzu: „Er war nicht gut zu mir. Für die ganze Arbeit hat er mir nur hundert Franken gegeben.“

Auch von mir fühlt er sich abhängig und fürchtet vielleicht, schlecht behandelt zu werden.

Während der dritten Stunde macht sich der Vater Dogolus, ein ältlicher, magerer, düster blickender Mann, in unserer Nähe zu schaffen. Eine Begrüßung ist unvermeidlich. Durch seinen Sohn läßt er mich fragen, ob ich nicht gewillt wäre, diesen nach Frankreich mitzunehmen. Ich verneine, und der Vater zieht sich sogleich zurück.

Dogolu zeigt weder Enttäuschung noch Erleichterung. Er hätte zwar keine Angst vor der Fremde gehabt, aber so sei es ihm auch recht. Er wird immer passiver und so suggestibel, daß er nur noch wiederholt, was ich sage. Er scheint nicht einmal mehr zu befürchten, daß ich ein böser Patron sein könnte, wie der Kanadier.

Als wir uns zum fünften Mal sehen, kommt eine sehr hübsche junge Cousine Dogolus vorbei. Er schaut ihr begehrlich nach. Innerlich ist er wohl mit dem Thema „Frau“ beschäftigt. Zu mir spricht er lange kein Wort. Dann beginnt er von seiner Beschneidung zu erzählen. Er ist nicht zusammen mit seinen Alterskameraden beschnitten worden. Unerwartet und ohne das Einverständnis der Ältesten wurde er, auf eine plötzliche Initiative seines Vaters hin, mit nur zwei Buben aus einem anderen Dorf in die Höhle gebracht: „Ich habe schon vorher gewußt, was dabei passiert. Die älteren Burschen erzählen davon nachts in den Straßen. Ich habe

431

keine Angst gehabt. Wenn es aber dazu kommt, ist es plötzlich da. Es ist überraschend.“

Er ist sich keiner Angst wegen seiner sexuellen Regungen bewußt; die unbewußte „Kastrationsangst“ bleibt an die Objekte (den Vater und mich) geheftet.

In der sechsten Stunde ist Dogolu viel zutraulicher und setzt sich ganz nahe neben mich. Er senkt den Kopf, schaut aus den Augenwinkeln zu mir auf und sagt schließlich leise: „Heute habe ich

einen Traum gehabt. Soll ich ihn erzählen?“

Der erste Traum:
„Ich bin in die Schule gegangen. Dann bin ich heimgegangen essen. Dann wieder in die Schule. Dann bin ich mit dem Doktor in sein Dorf gegangen. Dort bin ich ein Jahr lang geblieben.“
Die Einfälle zu den Teilen des Traums lauten der Reihe nach: „In der Schule war es gut. Ingre, der jetzt fort ist, war der Lehrer. Er ist gut zu mir gewesen. Der Vater wünscht, ich soll wieder in die Schule gehen. Daheim gibt es immer zu essen. Die Mutter kocht. So ist es; man geht in die Schule, und man geht immer wieder hin. Das Dorf des Doktors ist geradeso wie Bongo, nur etwas größer. Ein Jahr ist eine sehr lange Zeit. Wenn wieder die gleiche Jahreszeit ist, kommen die Leute aus Abidjan zurück.“
Im Traum geht Dogolu wieder zur Schule. Die Stunden wiederholen sich wie die Stunden bei mir. Es ist aber schöner: Ingre, der freundliche Lehrer der ersten beiden Schuljahre, steht für mich. Statt arbeiten zu müssen, bekommt man zu essen. Der Vater ist durch den Analytiker, den Lehrer und durch die fürsorgliche Mutter ersetzt worden. Von mir mitgenommen, ist er doch auch in Bongo daheim und in der Fremde. Mit dem Vater stimmt er dadurch überein, daß er träumt, was dieser gewünscht hat. Er ist der Angst, die er, wegen seiner sexuellen Wünsche, vor dem Vater und vor mir hat, ausgewichen.
Ich deute: „Du wolltest lieber noch in der Schule sein, oder von mir mitgenommen werden. Denn es ist dir nicht wohl bei deinem Vater und auch nicht, wenn wir zusammen sprechen.“

432
Bis zum Ende der Stunde plaudert Dogolu entspannt und freundlich. Er bittet mich um eine Zigarette, mit einer Geste, die sonst nur Frauen oder ganz kleine Kinder haben: er umfaßt das Gelenk der bettelnd ausgestreckten rechten Hand mit den Fingern der Linken. In der kindlichen Abhängigkeit fühlt er sich geschützt vor dem Pubertätskonflikt, der in der Übertragung aktiviert worden ist.

Zur siebenten Stunde findet sich Dogolu schüchtern wie ein Mädchen ein. Es ist ein besonders strahlender und heißer Tag. Wie eine symbolische Gestalt wandelt der hagere, in Dunkelblau gehüllte Vater in der flimmernden Landschaft vorbei. Dogolu folgt ihm mit dem Blick. Er setzt sich ganz nahe zu mir. Dann legt er einen Arm zwischen meine Knie, drückt die Stirn in meinen Schoß und schweigt. Der Strom sinnlicher Gefühle, die er auf mich überträgt, erspart es ihm, zu reden, zu rauchen oder irgendeine Spannung zu empfinden.
Junge Mädchen kommen vorbei. Sie grüßen und lachen mich an. Das wirkt herausfordernd, denn

sie bleiben nach dem Gruß stehen, indem sie uns den Rücken zuwenden, sich leicht in den Hüften wiegen und über die Schulter zurückschauen. Dogolu scherzt ein wenig mit den Mädchen, senkt aber seinen Kopf sofort wieder und rückt noch näher an mich heran.

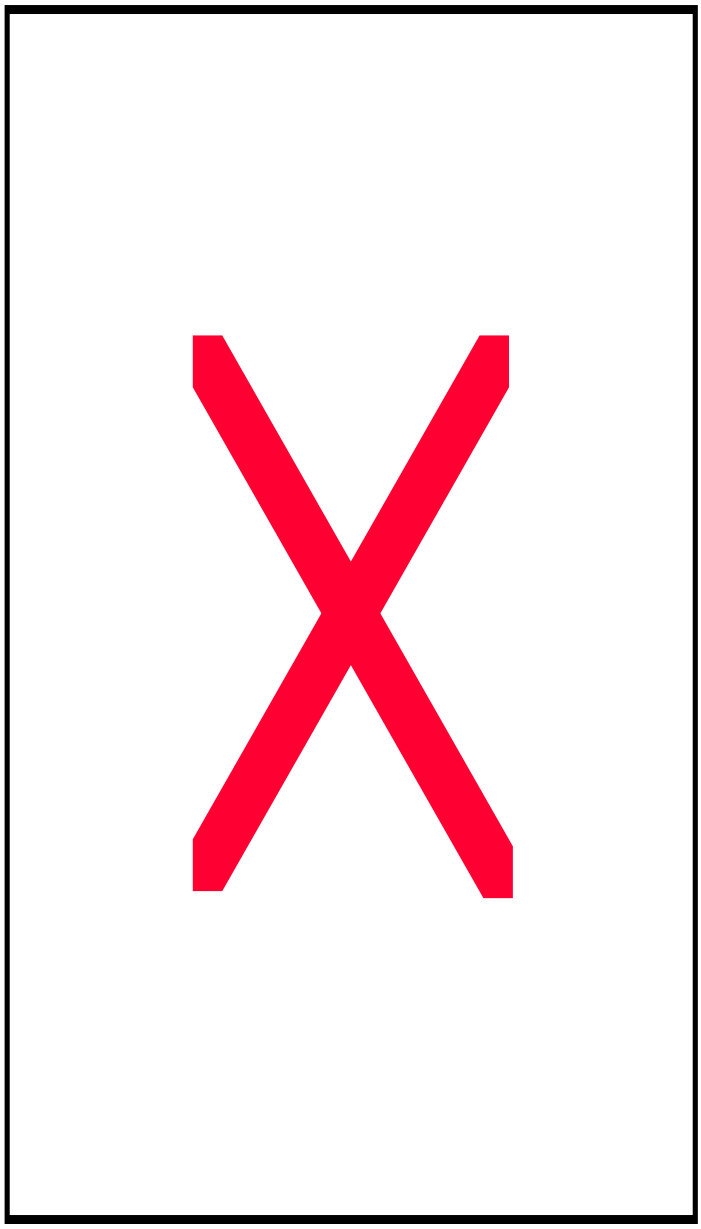
Zwei Schafböcke treiben ein brünstiges Schaf vor sich her. Sie drängen es an die Felsen. Der größere Bock stößt den kleineren mit den Hörnern weg. Schließlich verschwinden alle drei in der niedrigen Felshöhle, die als Schafstall dient.

Dogolu klammert sich mit der linken Hand an mich. Er schielt von unten her auf die Schafe. Als sie verschwunden sind, zeigt er mit der rechten Hand auf den Eingang der Höhle, bringt aber kein Wort hervor.

Ich: „Die Böcke wollen mit der Geiß schlafen. Sie sind wie die jungen Männer, die den Mädchen nachgehen, um Kinder zu machen. Der kleinere Bock ist noch zu jung. Der große stößt ihn weg.“

Dogolu: „Ja, ich weiß es; die Schafe wollen Junge kriegen.“ Dogolu richtet sich auf. Er wischt sich den Schweiß ab und grinst. Da er noch immer kein Wort spricht, schlage ich vor, etwas zu zeichnen. Dogolu ist begeistert. Ich zeichne als Muster ein Rind (R).

433



434

Dialog in Zeichnungen:[55]

Dogolu zeichnet eine neutrale Henne (a). Ich antworte mit einer Outarde, die etwas stolzer ist (b). Dogolu ist ganz beruhigt. Er zeichnet ein besser gelungenes und noch neutraleres Kaninchen (c).
Ich: „Was soll ich jetzt zeichnen.“
Dogolu: „Eine Katze.“
Ich zeichne eine Katze (d). Dogolu zeichnet eine Schwalbe (e).

Er bemerkt dazu: „Die Katzen fressen Schwalben."
Ich zeichne den Schafbock, der die Geiß treibt (f). Dogolu antwortet mit einer Ziege und macht ihr irrtümlich einen großen Penis (g). Die übrigen Tiere haben keine sichtbaren Geschlechtsteile, mit Ausnahme meines Schafbockes (f).
Dogolu bemerkt geniert: „Das ist eine weibliche Ziege." Ich fordere ihn auf, noch etwas zu zeichnen. Er macht einen Esel, der der Ziege ähnlich ist (h). Eben ist nämlich ein Händler in der Tracht der Mossi mit seinem Esel aus dem Tunnel gekommen. Der Mossi schlägt mit einem langen Stock Schritt für Schritt heftig auf den Esel ein. Dogolu hat fasziniert zugesehen und dann den Esel gezeichnet.

Dogolu ist vor seinen Konflikten noch weiter in eine passiv-homosexuelle Übertragung ausgewichen. Der Anblick der Mädchen erweckt seine Wünsche und verstärkt die Abwehr.
Die Mädchen selber, die oft an unserem Platz vorbeigehen, hatten nie vorher und auch nie wieder, die gleichen verführerischen Gesten. Es ist, als wären sie von der erotischen Atmosphäre angezogen und wollten alles daran setzen, um die sexuellen Wünsche auf sich zu ziehen. Es ist aber auch möglich, daß sie heute nur deshalb stehengeblieben sind, weil ich mit dem jungen Dogolu genauso dasitze, wie ein Dogon mit dem jüngeren Bruder zu sitzen pflegt. Jedenfalls lassen sie die übliche Art, dem Fremden zu zeigen, wie sehr sie sich schämen, heute weg.
An den Schafen deute ich die sexuellen Wünsche; das Problem des jüngeren Schafbocks kann nicht klar gemacht werden, da Dogolu ja anstelle seiner Angst eine Zuneigung zu mir empfindet. Das Zeichnen ermöglicht ihm eine aktivere Haltung wie in

der Schule. Im Wettstreit mit mir zeichnet er immer besser: die Henne, das Kaninchen. Beide Tiere sind für ihn noch neutral. Jetzt will ich seine Initiative anspornen. Was geschieht? Ich muß eine Katze zeichnen, und Dogolu will sich als Schwalbe von meiner Katze fressen lassen.
In der Hoffnung, die passive Unterwerfung doch noch deuten zu können, zeichne ich den Schafbock mit der Geiß. Dogolu antwortet mit der hermaphroditischen Ziege. Bevor ich deuten kann, daß Dogolu die Ziege ist, und ich der fehlende Bock dazu, bietet das Panorama wiederum ein eindrückliches Schauspiel: den fremden Kaufmann, der wollüstig seinen Esel schlägt. Dogolu zeichnet sich ganz gebannt als den geschlagenen Esel. Wie wird er aus dieser Form der Übertragung herauskommen?
Plötzlich kommen junge Leute, darunter der beste Freund Dogolus zu unserem Platz. Sie wirken alle erwachsener als er. Dogolu bittet sie, ein wenig auf ihn zu warten. Er sagt ausdrücklich, daß er heute nicht mit dem Auto mitgenommen werden möchte. Er will mit seinen Kameraden zum

Markt nach Sanga gehen.

Dogolus Entwicklung zur Genitalität wird während seiner Pubertät durch Kastrationsangst gehemmt, die aus der frühen Kindheit herstammt, und die beim Anwachsen der Triebansprüche mobilisiert wird. Dieser Konflikt führt zu einer Regression, in der passiv-homosexuelle Wünsche übertragen werden, eine Entwicklung, die man in Europa als den „negativen Ausgang des Ödipuskomplexes“ kennt. Neben dieser asozialen und unreifen Haltung hat Dogolu eine andere zur Verfügung, die wahrscheinlich aus einer noch früheren Zeit, der oral-partizipativen Entwicklungsstufe der Libido, herstammt: es ist die seiner Gesellschaft angepaßte, differenzierte Identifikation mit den Kameraden.

Dogolu ist viel fröhlicher und selbständiger geworden. Eine Stunde sagt er ab, weil er bei der Arbeit helfen muß. Spontan erzählt er den

zweiten Traum:

„Ich ritt auf einem Pferd. Ich ritt Galopp, und mit dem Pferd bin ich überall hingeritten.“

Die Einfälle sind: „Nicht die Mossi haben Pferde, nur die

Peul. Die Mossi haben Esel, ja, aber das ist nicht dasselbe. Ich bin noch nie auf einem Pferd gesessen, aber ich würde gerne reiten. In Bandiagara gibt es viele Pferde. Hier ist ein Pferd schwer zu halten. Man muß viel Hirse haben, denn ein Pferd ißt am Morgen und am Abend Hirse. Es ist schwer zu unterhalten, es ist noch nichts für mich.“

Die Identifikation mit dem Esel des Mossi ist überwunden. In seinem Selbstbewußtsein gestärkt, kann er die Wünsche eines erwachsenen Jünglings haben. Er kann noch nicht zu einer Frau gehen, aber das ist es, was er sich wünscht. Die Verarbeitung liegt in dem Verzicht: Ein Pferd ist noch nichts für mich. Der Verzicht wird so begründet, wie ein erwachsener Dogon ihn begründen würde: mit den materiellen Schwierigkeiten, die die Haltung eines Pferdes und die Gründung einer Familie mit sich bringt.

Ich: „Ein Pferd zu halten, das ist wie eine Braut heimführen. Auf einem Pferd reiten, ist wie mit einem Mädchen schlafen.“

Dogolu: „Das ist wahr. Für eine Frau braucht man ebenfalls viel Hirse, damit sie kochen kann. Die jungen Leute, die in der Fremde waren, können sogleich heiraten, wenn sie zurückkommen.“

Darauf erzählt Dogolu den

dritten Traum:

„Ich habe geträumt, ich bin in der Fremde. Dort war ich bei reichen Leuten. Ich bin ein Jahr dort

geblieben. Ich war bei meinem Bruder. Der Bruder war aber ein Doktor geworden. Nach einem Jahr bin ich zurückgekommen."

Zu diesem Traum sagt Dogolu keine Einfälle. Ein Schreibspiel wird eingeführt. Er darf mir einen Brief diktieren. Rasch und sicher diktiert er:

„Ich schreibe Dir diesen Brief, um Dir Nachricht von mir zu geben. Ich grüße Dich bestens. Mein Vater läßt Dich grüßen, meine Mutter läßt Dich grüßen, meine beiden Brüder grüßen Dich ebenfalls, und auch meine Schwester grüßt Dich. Sei uns nicht böse, denn wir haben Dich gern."

Dogolu erzählt von seinem ältesten Bruder, an den der Brief gerichtet ist. Er kennt ihn nicht, denn jener ging fort, als

Dogolu noch ein ganz kleines Kind war. Der Bruder ging nach Tambakunda und hat nur einmal geschrieben. Damals hat er Erdnüsse gepflanzt. Jetzt weiß die Familie nichts mehr von ihm. Man hofft auf seine Heimkehr. Schon in den Einfällen zum ersten Traum war eine Anspielung daran enthalten gewesen.

Die Phantasien von seinem Bruder beschäftigen ihn. Er wird wieder passiv und anschmiegsam. Dann spielt er mit einem metallenen Anhänger, auf den St. Christophorus geprägt ist. Er meint: „Das ist eine Mutter, die ihr Kind trägt." Ich erzähle ihm die Legende von St. Christophorus.

Dogolu: „Ich möchte mit Ihnen fortfahren. Sie werden mich im Auto mitnehmen. Ich werde für Sie arbeiten. Wenn ich groß bin und heiraten kann, kommen wir zurück nach Bongo."

Ich: „Was ist aber, wenn ich dich nicht mitnehmen kann?" Dogolu erzählt den

vierten Traum:

„Heute nacht bin ich wieder in der Höhle gewesen und beschnitten worden. Ein alter Mann hat es getan. Es hat aber nicht weh getan. Dann hat er es noch einmal gemacht (also zweimal). Ich habe keine Angst gehabt, es war angenehm. Es war auch nichts mehr da zum wegschneiden."

Ich: „Hast du keine Angst gehabt, daß er dir zuviel wegschneidet?"

Dogolu: „Nein." (Er lacht.) Zum ‚alten Mann' fällt ihm nichts ein. Als ich deute, der alte Mann, der ihn beschnitten habe, sei ich gewesen, grinst Dogolu über das ganze Gesicht, nickt mit dem Kopf und sagt: „Ja, das ist wahr."

Ich: „Du hättest es gerne, daß ich dein Glied angreife. Du bist ja schon beschnitten, also ist es nicht für eine Beschneidung. Das kann dir nicht wieder passieren. Aber man soll nicht selbst hinlangen. Darum soll ich es tun, das ist viel angenehmer. Als du aufgewacht bist, ist das Glied ganz groß und steif gewesen."

Dogolu: „Ja, der alte Mann sind Sie gewesen. Ich habe Ihnen ja auch gesagt, wo die Höhle ist, in

der man mich

438

beschnitten hat. Als ich aufgewacht bin, war das Glied wirklich groß. Ich habe dann doch selbst hingelangt, und das war sehr angenehm."

Bei der Selbstbefriedigung hat Dogolu an ein Mädchen gedacht. Er weiß nicht, ob der Vater eine Frau für ihn gesucht hat. Der Vater hat nie ein Wort darüber gesagt, und fragen darf ein Junge seinen Vater nicht.

Ich: „Wirst du selbst eine Frau suchen?"

Dogolu wird etwas verlegen und unruhig. Er spielt mit seinem Gürtel aus rotem Plastik und erzählt umständlich, wo er ihn gekauft hat.

Ich: „Du spielst jetzt mit dem Gürtel, wie du sonst mit dem Glied spielst, weil du noch keine Frau hast."

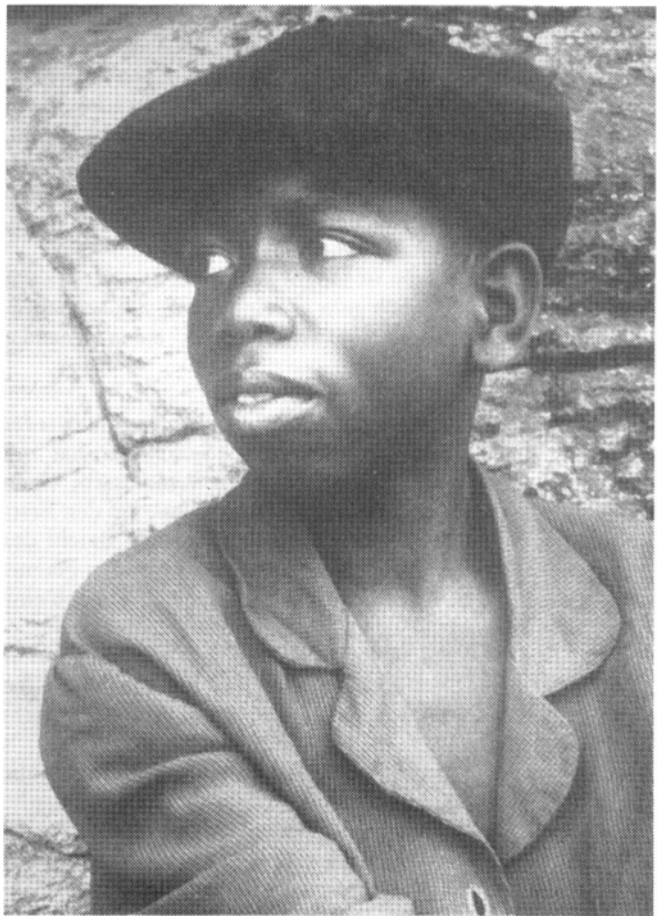
Dogolu: „Ja, das macht man. Ich habe es selbst herausgefunden, wie man es macht. Die älteren Kameraden haben es mir schon früher erzählt, und mein älterer Bruder hat gesagt: Das ist gut, dadurch übt man sich, wie man es mit den Mädchen machen soll. Jetzt bin ich noch nicht groß genug, um mir eine Frau zu suchen. Wenn ich finde, daß ich groß genug bin, dann werde ich eine suchen."

Das Spiel mit dem Gürtel hat aufgehört. Seine Unruhe ist weg.

Die Deutung der sexuellen Wünsche, die mit dem Zeichenspiel angefangen hat, ist jetzt zu einem guten Ende gekommen. Der Pubertätskonflikt ist verständlicher geworden.

Dogolu ist durch den Besuch der Schule und die ungewöhnliche Form seiner Initiation seinen Alterskameraden einigermaßen entfremdet worden. In Bongo hat er einen besorgten Vater und zwei ältere Brüder. Diese haben ihn aber fort, zur Schule, geschickt und wünschen auch jetzt wieder, daß er fortgehe. Seine Kastrationsangst, die um das Beschneidungserlebnis zentriert ist, war von einer Versagung jener positiven Gefühle für den Vater begleitet, die üblicherweise in zielgehemmter Form auf die Brüder und die Kameraden der Tumo übertragen werden. Dadurch ist die positive homosexuelle Übertragung in der Phantasie dem fernen ältesten Bruder zugute gekommen und dann auf mich projiziert worden. Durch meine Deutung und Duldung seiner sexuellen Wünsche ist die unbewußte Kastrationsangst beruhigt worden. Er konnte seine Passivität aufgeben, die sinnlichen

439



Dogolu

Regungen wieder auf Mädchen richten, ihre Befriedigung zum Teil autoerotisch zulassen und zum andern Teil aufschieben. Nachdem der innere Konflikt, der in der Analyse aktiviert worden war, erledigt ist, kann er sich seiner Umwelt normaler anpassen.

440

Während der vier letzten Sitzungen zeigt es sich, daß Dogolu nicht so verloren und isoliert ist, als es den Anschein hatte. Ein kräftigerer Kamerad trägt für ihn einen Korb Zwiebeln, und er hilft einem anderen, der mit Bonbons handelt, beim Rechnen. Er zieht seine Freunde in unsere Gespräche herein. Sie stellen Fragen nach den fernen Ländern. Schließlich wünscht eine ganze Bande unbefangener Buben, unter denen Dogolu beinahe der Anführer ist, weil er Französisch kann, daß ich sie im Auto mitnehme.
An eigenen Interessen ist Dogolu gar nicht arm. Er erzählt von seiner Arbeit. Täglich geht er seine Schwester besuchen, die vor wenigen Tagen ihr drittes Kind, einen Knaben, geboren hat.

In der letzten, der vierzehnten Stunde ist Dogolu wieder schweigsam. Endlich sagt er warum. Sein

Vater hat ihn nochmals streng aufgefordert, mich zu veranlassen, einen seiner Söhne nach Tambakunda mitzunehmen, um den Erstgeborenen zu suchen. Weder kann Dogolu den Befehl des Vaters zurückweisen, noch kann er dessen Ansinnen bei mir durchsetzen. Er hängt in der Luft. Dann erzählt er noch eine Geschichte:

„Man hat dem Vater Getreide gestohlen. Ein Verwandter ist in den Speicher eingedrungen und hat das Diebesgut weggetragen. Seither ist er verschwunden. Man weiß nicht wo er steckt."

Der verschollene große Bruder hat dem kleinen Dogolu die Liebe des Vaters geraubt, den Inhalt des Speichers. Dogolu hat seinen Neid auf den Abwesenden verdrängt. Er schwärmt, wie reich und mächtig der ferne Bruder ist. Er möchte wie der Bruder sein, um seinen Vater zurückzugewinnen. Er muß mich aufgeben, um den Vater nicht ganz zu verlieren: „Der Vater will nicht, daß ich weiter mit Ihnen spreche, wenn Sie meinen zweiten Bruder nicht nach Tambakunda mitnehmen."

Ich frage Dogolu, ob ich seinen Vater bitten soll, von seiner Forderung abzustehen und die Gespräche doch weiter zu gestatten. Er gibt keine Antwort. Ein fünfjähriger Knabe, dem ich eine Dattel gegeben habe, will ihm die Hälfte davon schenken. Dogolu will zuerst nicht, läßt sie sich aber dann doch in den Mund schieben. Vielleicht hat er die Dattel

angenommen, statt das herunterzuschlucken, was ich gesagt habe. Es ist wie wenn ein Analysand allzu willfährig eine Deutung annimmt, um nicht Stellung nehmen zu müssen.

Auf dem Verhandlungsweg über einen der Ältesten, der Französisch spricht, versuche ich den Vater Dogolus zu veranlassen, seine Haltung zu ändern. Er will aber nicht begreifen, daß ich gar nicht nach Tambakunda fahren kann. Er geht von seiner Forderung nicht ab, fühlt sich von mir zurückgewiesen und schickt Dogolu mit einem der anderen Söhne für vierzehn Tage fort auf ein entferntes Feld.

Nach seiner Rückkehr treffe ich Dogolu zufällig. Er spricht mit mir wie mit einem Fremden und behauptet, der Vater habe nie gesagt, er dürfe nicht mehr mit mir reden. Er sei einfach nicht mehr gekommen, weil andere Arbeit zu tun war, und auch, weil er nichts mehr zu reden wußte.

Barobo

Barobo: „Sie wollen also, daß ich Ihnen erzähle, was wir vom Leben denken und wie wir im Dogonland die Dinge sehen. Dafür geben Sie mir jedesmal, wenn wir uns treffen, fünfzig Franken."

Ich: „Ich möchte zuhören, was Sie mir erzählen."

Barobo: „Stellen Sie Fragen. Ich will Ihnen antworten."

Ich: „Ich will keine Fragen stellen. Sagen Sie einfach, was Ihnen in den Sinn kommt."

Barobo: „Ich verstehe. Es ist aber schwierig, weil man nicht immer an etwas denkt. Wir können nicht denken wie die Weißen. Es ist leichter, wenn Sie mich fragen."

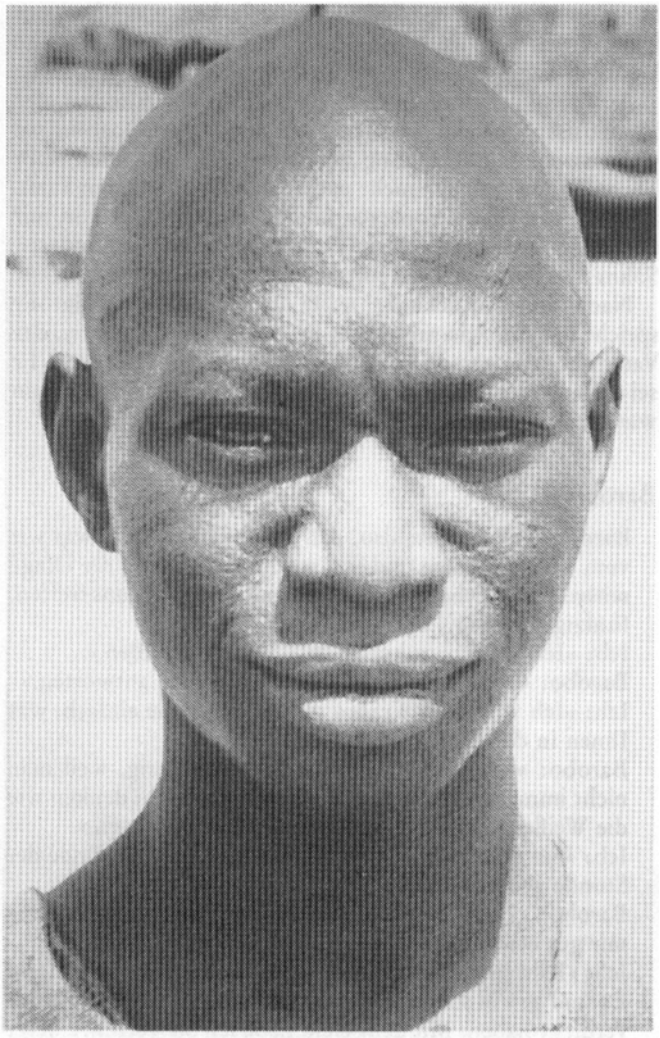
Ich: „Sie denken an das Geld, das ich Ihnen am Ende der Stunde geben werde."

Barobo: „Ja, so ist es. Sie haben viel Geld. So können Sie mir gut etwas geben."

Ich: „Bald sind es zwei Wochen, daß wir uns täglich treffen. Es sind gewiß schon fünfhundert Franken, die Sie mit mir verdient haben. Mit dem Geld habe ich Sie verführt. Jetzt befürchten Sie eine weitere Verführung."

Barobo: „Früher kamen die Peul auf Pferden und fingen die Dogon, um sie als Sklaven zu verkaufen. Damals gingen die Dogon bewaffnet auf die Felder. Wissen Sie das? Als die Franzosen kamen, haben die Dogon gegen sie gekämpft.

442



Barobo

443

Dann haben die Weißen ein Haus, die Residenz, gebaut. Dort ist sie.“ (Er zeigt auf eine verfallene Mauer.) „Die Peul-Reiter sind nicht mehr gekommen. Die Dogon mußten für die Franzosen in den Krieg ziehen. Jedes Jahr holten sie zehn bis zwanzig aus den Reihen der Jungen. Letztes Jahr sind es fünf gewesen. 1946 mußte ich mich melden. Sie haben mich nicht genommen.“

Ich: „Da waren Sie wohl zufrieden.“

Barobo: „Bei uns mag niemand den Krieg.“

Ich: „Sie denken, Sie müssen sich vor mir in acht nehmen. Ich bin für Sie wie die Peul-Reiter und die Franzosen.“

Barobo: „Sie haben die Macht. Sie können tun, was Sie wollen. Ich habe gesehen, wie Sie mit dem Minister gesprochen haben, als er kürzlich in Sanga war. Er hört auf Sie und wird tun, was Sie sagen.“

Ich: „Ich habe hier in Afrika gar nichts zu sagen. Sie und Ihre Behörden können viel eher mit uns tun, was sie wollen, als wir mit Ihnen.“

Barobo: „Das sagen Sie so; stellen Sie Fragen. Ich werde Ihnen antworten. Sie können dann prüfen, ob es richtig ist, was ich Ihnen berichte.“

Barobos Hautfarbe ist tiefschwarz mit einem bläulichen Schimmer. Er ist dunkler als viele seiner Kameraden. In seinen Gesichtszügen sind die Merkmale des Negers stärker ausgeprägt als bei anderen Dogon, mit denen ich gesprochen habe. Barobo wirkt fremd und unnahbar. Er trägt die dunkelblaue Kleidung des einfachen Bauern: Ein kragenloses Hemd mit kurzen Ärmeln und weite Hosen, die am Gürtel gerafft werden. Barobo ist siebenundzwanzig Jahre alt. Alle Geburtsdaten seiner Familienangehörigen sind ihm bekannt. Das ist für einen Dogon ungewöhnlich. Barobo sagt: „Ich habe in den Registern der Behörden nachgeschaut, und so kenne ich die Zahlen.“ Er spricht gut Französisch und verfügt über einen Wortschatz, der es ihm ermöglicht, auch sprachliche Feinheiten auszudrücken. Er wirkt ausgeglichen, selbstbewußt und zurückhaltend. Oberflächlich betrachtet geht er bereitwillig auf alles ein, was ich ihm vorschlage. Der Umgang mit den Weißen ist ihm nicht fremd. Als Auskunftsperson der Ethnologen und als Führer von Touristen hat er schon oft mit ihnen zu tun gehabt.

Barobo ist während sechs Jahren in Sanga zur Schule

444

gegangen. Er und sein Freund, der heutige Schullehrer des Dorfes, sind die besten Schüler gewesen. Um sich weiterzubilden, wollten beide eine höhere Schule besuchen. Sie zogen im Jahre 1951 nach Bamako und haben dort die Prüfung bestanden. Die Mittelschule konnte nur mehr einen Schüler aufnehmen. Sein Freund wurde gewählt, und Barobo mußte sich mit einer Stelle als

Hausbursche in der Familie eines Lehrers der Mittelschule begnügen. „Dort habe ich gesehen, wie die Weißen leben“, sagt Barobo. „Mein ‚Patron’ hat mir abends Unterricht erteilt wie in der Schule. Durch ihn habe ich vieles erlernt. Nach zwei Jahren bin ich zu meinen Eltern zurückgekehrt, um ihnen auf dem Feld zu helfen.“

Barobo ist noch heute mit dem Schullehrer befreundet. Beide gehören einer politisch interessierten Gruppe an und vertreten die Ziele der neuen Republik. Sie stellen sich in Gegensatz zur alten Chefferie-Familie des Dorfes. Im allgemeinen meiden sie das Gästehaus und die Fremden. Diese äußeren Verhältnisse und Barabos Ehrgeiz, an Prestige zu gewinnen, haben seine Beziehung zu mir mitbestimmt. Es gefällt ihm einerseits, mit mir zu sprechen. Anderseits vermeidet er, seine Gefühle in unsere Beziehung einfließen zu lassen. Für ihn ist diese Beziehung geschäftlicher Art. Er ergreift die Gelegenheit, Geld zu verdienen. Im Gespräch mit ihm zeigen sich vorerst keine anderen Interessen. Auf jede Frage, die ich stelle, gibt er eine unbeteiligte Antwort. Seine Angaben sind kurz, bestimmt und intelligent. Sie beschränken sich gewöhnlich auf das zur Diskussion gestellte Thema. Meine Bereitschaft, einen angemessenen Geldbetrag für eine Stunde zu bezahlen, hat sich für die analytische Arbeit mit Barobo als ein Hindernis erwiesen. Die Aussicht, Geld zu verdienen, hat ihn verführt. Er ist der Versuchung gefolgt und hat sich in eine passiv-abhängige Stellung begeben, für die er täglich durch Geld entschädigt wird. Barobo hat Angst vor der Abhängigkeit. Er entwickelt aggressive Gefühle gegen seine Wünsche nach Passivität. Die aggressiven Tendenzen erträgt er auch nicht. Er projiziert sie nach außen und fühlt sich verfolgt. Die Peul-Reiter, die Franzosen und ich sind die Aggressoren.

Ohne Bezahlung wäre er vielleicht nicht bereit gewesen, sich zur Verfügung zu stellen.

Daß ich Barobo bezahle, ermöglicht es ihm, seine Distanz

zu wahren. Mit der Regelung der Bezahlung weist er, anders als unsere anderen Partner, eine identifikatorische Beziehung zu mir ab.

Vom analytischen Gesichtspunkt aus hat Barobo einen Widerstand ausgebildet, den ich durch meine Bereitschaft, zu bezahlen, ausgelöst habe. Die Erwartung einer Prämie hat die Ausbildung einer analytisch verwendbaren Übertragung verhindert. Im Gespräch mit ihm führt die Deutung dieses Widerstandes zu keiner Veränderung. Barobo benützt die Deutung vielmehr, um seine Haltung noch zu bekräftigen. Aggressive Regungen treten hervor, mit denen er sich einer Veränderung des bestehenden geschäftlichen Verhältnisses zu mir erwehrt.

Die Stunden, die ich mit Barobo verbringe, bestehen aus vereinzelten kurzen Gesprächen, die von langen Pausen gefolgt sind. Der Wortwechsel gleicht einem kleinen Gefecht, aus dem Barobo

immer siegreich hervorgeht.

Einmal vermochte es Barobo nicht, seinem Bedürfnis nach Identifizierung mit mir standzuhalten. Das Motiv zur Veränderung seiner Haltung stammt bezeichnenderweise nicht aus dem Verlauf der Analyse. Ich bin in sein Privatleben eingedrungen und habe innerhalb seiner Familie verwirrend gewirkt.

Barobo bringt in eine der folgenden Stunden eine Näharbeit mit. Ich beobachte ihn, wie er im Gehen näht. Als er sich dem Gästehaus nähert, wo ich ihn erwarte, versteckt er das Nähzeug in seiner Kleidung.

Während der Stunde berichtet Barobo über die Verteilung der Felder, von der Ernte und von seinem Gewinn beim Verkauf der Zwiebeln. Er wartet bis zur Regenzeit und erhält für seine getrockneten Zwiebelkugeln einen höheren Preis. Die Vorstellung des größeren Gewinns regt Barobo an. Mit Gesten verleiht er seinen Worten stärkeren Ausdruck. Das hat seine Folgen. Die Näharbeit, die er unter seinem Hemd versteckt hat, fällt heraus. Beinahe betroffen greift er danach und schaut mich mißtrauisch an.

Ich: „Sie sind mit einer Näharbeit beschäftigt."

Barobo: „Es sind neue Hosen für die Knaben meiner Schwester."

Ich: „Wollen Sie die Hosen den Knaben schenken?"

Barobo: „Ich will sie ihnen geben. Wenn sie dann größer sind, können sie mir auf dem Feld helfen."

Ich: „Haben Sie auch solche Geschenke erhalten, als Sie klein waren?"

Barobo: „Nein."

Ich: „Warum nicht?"

Barobo: „Ich werde die Hosen noch heute fertig nähen und sie morgen der Schustersfrau bringen. Sie soll sie für fünfzig Franken färben. Es ist besser, man färbt sie, wenn alles genäht ist, damit auch der Faden schwarz wird."

Ich: „Die Knaben werden sich freuen."

Barobo: „Vor drei Wochen hat meine Frau ein Mädchen geboren. Wir haben jetzt zwei Kinder. Beide sind Mädchen. Meine Frau hat Geschenke erhalten."

Ich: „Was hat sie bekommen?"

Barobo: „Nüsse und Geld, im ganzen dreihundert Franken."

Ich: „Sind Sie zufrieden?"

Barobo: „Ich habe mir einen Knaben gewünscht. Jetzt ist es anders gekommen. So ist es auch recht."

Am folgenden Tag erscheint Barobo nicht zur vereinbarten Zeit. Ein Knabe führt mich zu Barobos Haus. Er läßt mich in der Gasse stehen. Der Hof des Hauses ist von einer hohen Mauer umgeben. Jetzt erscheint Barobo mit dem Knaben unter der Türe und lädt mich ein, seine Frau zu begrüßen. Ich gebe dem Knaben ein Bonbon. Er läuft weg. Ich trete in einen gepflegten Hof. Alles ist sauber. Die Lehmmauern sind überall glatt und in tadellosem Zustand. Die Strohdächer der kleinen Speicher sind neu. Der Hof mündet in einen kleinen schmalen Durchgang zwischen zwei Häusern. In einem Haus sitzt Barobos Frau und stillt einen hellbraunen Säugling. Im anderen Haus wohnt Barobo selbst. Ich gebe der Frau ein Geschenk von fünfzig Franken. Sie ist hocherfreut. Barobo begleitet mich und ist fröhlich gestimmt. Auf unserem Gang durch das Dorf treffen wir bald auf eine Gruppe junger Leute. Barobo beginnt mit ihnen zu sprechen. Ich stehe dabei und warte. Jetzt setzen sich alle auf einen großen flachen Stein. Barobo will offensichtlich heute nicht mit mir sprechen. Ich schlage ihm

vor, uns am folgenden Tag wieder zu treffen. Damit ist er sofort einverstanden.

Zur vereinbarten Zeit erscheint Barobo wieder mit seiner Näharbeit, die er jetzt nicht mehr versteckt.
Ich: „Sind die Hosen schon fertig?“
Barobo: „Sie sind fertig.“
Ich: „Sie werden Sie jetzt der Schustersfrau bringen.“
Barobo: „Nein. Ich muß zuerst die Knaben fragen, ob sie weiße oder schwarze Hosen haben wollen.“
Ich: „Warum wollen Sie sie fragen?“
Barobo: „Um ihnen eine Freude zu machen. Als ich selbst klein war, habe ich weiße Hosen bevorzugt. Später mochte ich schwarze lieber.“
Ich: „Vor zwei Tagen haben Sie mir ganz bestimmt gesagt, sie werden die Hosen färben lassen.“
Barobo: „Vorgestern hatte ich noch nicht daran gedacht, die Knaben zu fragen.“
Ich: „Warum ist es Ihnen in den Sinn gekommen?“
Barobo: „Gestern Nacht, als ich auf dem Bett lag, dachte ich vor dem Einschlafen an meine Knabenzeit in der Schule. Damals war ich ganz weiß gekleidet. Meine Mutter hat mich immer gefragt, welche Farbe ich wünschte. Dann ist mir eingefallen, ich könnte die Knaben meiner Schwester auch fragen.“
Ich: „Wie kommt es, daß Ihnen dieser Gedanke gerade gestern eingefallen ist. Mit den Hosen

beschäftigen Sie sich doch schon seit einiger Zeit.“

Barobo: „Das war einfach so.“

Ich: „Hat jemand von Ihrer Kindheit gesprochen, gestern abend?“

Barobo: „Nein. Niemand hat etwas gesprochen. Ich habe mir das ganz allein ausgedacht. Es war wie ein Traum, aber ich bin wach gewesen.“

Ich: „Haben Sie einen Traum gehabt, letzte Nacht?“

Barobo: „Nein.“

Ich: „Was haben Sie gestern abend gemacht?“

Barobo: „Ich bin zu meinen Eltern essen gegangen.“

Ich: „Worüber wurde gesprochen?“

Barobo: „Nichts wurde gesprochen. Ich habe gegessen und bin wieder gegangen. Das ist alles.“

448

Ich: „Haben Sie mit Ihrer Frau gesprochen?“

Barobo: „Ich bin zu ihr gegangen und habe ihr gute Nacht gesagt, sonst nichts.“

Ich: „Ich bin sicher, daß etwas vorgefallen ist, das mit den Gedanken, die Sie vor dem Einschlafen gehabt haben, zusammenhängt.“

Barobo: „Ich habe noch an Sie gedacht, an Ihren Besuch bei meiner Frau und dem Kind.“

Ich: „Woran haben Sie dabei gedacht?“

Barobo: „An das Geschenk, das Sie meiner Frau gegeben haben. Sie war glücklich. Sie hat mich am Abend gefragt, ob Sie der Weiße seien, bei dem ich in Bamako Hausbursche war. Ich habe ihr gesagt: ‚Nein, dieser Weiße ist jetzt hier und gibt mir jedesmal fünfzig Franken, wenn er mit mir spricht.’“

Ich: „Sie haben also gestern abend doch miteinander geredet. Soeben haben Sie mir gesagt, sie hätten nicht zusammen gesprochen.“

Barobo: „Ich hatte mich nicht mehr erinnert.“

Ich: „Man vergißt, und plötzlich kommt einem etwas in den Sinn.“

Barobo: „Auch meine Mutter hat beim Nachtessen mit mir gesprochen. Sie hat mich gefragt, was Sie in meinem Haus gemacht haben.“

Ich: „Ihre Mutter hat also auch über uns gesprochen. Woher wußte sie denn, daß ich bei Ihnen gewesen bin. Sie wohnt in einem anderen Quartier.“

Barobo: „Der Knabe ist hingegangen und hat alles erzählt. Ich habe meiner Mutter gesagt, daß Sie meiner Frau ein Geschenk gemacht haben.“

Ich: „Was hat sie gesagt?“

Barobo: „Sie hat mir erzählt, daß Sie dem Knaben, der Sie begleitet hat, ein Bonbon gegeben

haben. Sie war mit allem sehr zufrieden."

Ich: „Dann sind Sie zu Ihrer Frau gegangen. Sie war auch sehr zufrieden. Alle waren zufrieden."

Barobo: „Ja, so ist es."

Ich: „Darauf haben Sie sich hingelegt und an Ihre Kindheit gedacht. Dabei ist Ihnen eingefallen, daß Sie die Knaben fragen könnten, was für Hosen ihnen die größte Freude bereiten würden, nicht wahr?"

449

Barobo: „Ja, genauso ist es gewesen."

Ich: „Wissen Sie, warum Sie nicht schon früher daran gedacht haben?"

Barobo: „Ich weiß es nicht, das kann man nicht wissen."

Ich: „Doch, ich will es Ihnen sagen."

Barobo (plötzlich ganz interessiert und aufmerksam wie noch nie): „Wissen Sie es?"

Ich: „Als ich bei Ihnen zu Besuch war, habe ich schnell bemerkt, womit ich Ihrer Frau, Ihnen und dem Knaben, der mich zu Ihnen geführt hat, eine Freude machen könnte."

Barobo: „Ja, Sie haben gesagt, mein Haus sei schön. Das habe ich gestern abend meiner Mutter auch noch erzählt."

Ich: „Danach haben Sie das gleiche machen wollen wie ich. Ich habe Freude bereitet, und alle waren mit mir zufrieden. So wollen Sie jetzt auch eine Freude machen, damit alle mit Ihnen zufrieden sind. Das ist der Grund, weshalb Ihnen plötzlich in den Sinn gekommen ist, die Knaben nach ihren Wünschen zu fragen."

Barobo: „Der Knabe, der Sie gestern begleitet hat, ist einer der Knaben, für die ich die Hosen genäht habe."

Ich: „Haben Sie ihn schon gefragt, welche Farbe er vorzieht?"

Barobo: „Nein, ich habe ihn noch nicht fragen können. Die Idee ist mir erst gestern nacht gekommen."

Barobo hat sich mit mir identifiziert. Seine Beziehung ist persönlich geworden, seitdem ich sein Gast war und seiner Frau ein Geldgeschenk gemacht habe. Damit wurde die geschäftliche Beziehung zwischen uns gestört.

Barobo hat vorübergehend seine Einstellung zu mir geändert.

Am folgenden Tag interessiert er sich zum erstenmal für meinen Wagen. Er will umherfahren und schlägt mir vor, unsere Besprechung außerhalb des Dorfes abzuhalten. Während der Fahrt ist er voller Bewunderung für das Fahrzeug. Barobo sagt: „Die Weißen sind viel klüger als die Schwarzen. Sie sind zu allem fähig. Wir können nichts." Dann beginnt er über die

Chefferiefamilie zu schimpfen. Es seien

450

Tyrannen. Früher hätten sie die Bewohner gezwungen, ohne Entschädigung für sie zu arbeiten. Man habe sich nicht wehren können. Auch seine Väter konnten es nicht. Die Chefs hätten sonst die Polizisten aus der Stadt kommen lassen und die Säumigen eingefangen. Viele dächten noch heute, sie möchten den Dorfchef verprügeln. Jetzt sei es anders geworden. Wenn er jemandem etwas Grobes sage, schreie man zurück und spreche aus, was man denke.

Darauf erwidere ich Barobo, man könnte denken, er lebe in bitterer Feindschaft mit der Familie des Dorfchefs. Dabei sehe man sie oft zusammen sprechen. Man habe dann den Eindruck, sie seien befreundet.

Barobo: „Hätte ich genug Geld, würde ich Handel treiben wie der Dorfchef. Ich verdiene aber nicht genug, und so kann ich es nicht tun."

Ich: „Sie möchten gerne so sein wie er und andere für sich arbeiten lassen."

Barobo: „Das kann man nur machen, wenn man viel Geld verdient. Heute muß man die Arbeiter bezahlen."

Ich: „Bezahlt der Dorfchef seine Arbeiter nicht?"

Barobo: „Natürlich muß er sie bezahlen. Wenn ich Handel treiben würde wie er, hätte ich auch mehr Geld und könnte Leute anstellen, die für mich arbeiten."

Ein junger Mann in europäischer Kleidung taucht hinter einem Felsen auf, kommt näher und geht ungewöhnlich scheu an uns vorüber. Er grüßt nicht.

Barobo: „Er kommt aus der Fremde und geht sich verstecken. Hätte er mich rechtzeitig gesehen, wäre er hier nicht vorbeigekommen."

Ich: „Weshalb nicht?"

Barobo: „Niemals kehrt man bei Tageslicht aus der Fremde zurück. Die Leute, die ihm etwas Böses antun wollen, könnten Gift auf den Weg streuen. Man kehrt nur nachts ins Dorf zurück und geht heimlich zur Familie. Dann kommen die Kameraden und holen ihren Freund ins Haus der Jungen zum Schlafen."

Ich: „Wie können seine Kameraden wissen, daß er zurückgekehrt ist?"

Barobo: „Sie riechen das Parfum seiner Haare in den Gassen des Dorfes."

Ich: „Wie stellen Sie sich das vor?"

451

Barobo: „Er hat sich Parfum auf die Haare geträufelt, bevor er ins Dorf kam."

Ich: „Und Sie meinen, die anderen riechen das Parfum?"

Barobo: „Ja, die Kinder kommen auch ins Haus der Familie und begrüßen den Heimkehrer. Dann gehen sie ins Dorf und erzählen es überall. Kennen Sie Monsieur Hindu?“

Ich: „Wen meinen Sie?“

Barobo: „Monsieur Hindu in Paris oder London. Ich kann mich nicht mehr erinnern. Ich habe gedacht, Sie wissen seine Adresse.“

Ich: „Wozu brauchen Sie seine Adresse?“

Barobo: „Er hat einen Katalog gemacht. Darin steht geschrieben, wie man den Geldbeutel kaufen kann, in welchem das Geld nie ausgeht, den Füllfederhalter, mit dem man immer fehlerlos schreibt, und die Liebeskerze, die dem Mädchen ruft, das man sich wünscht.“

Ich: „Wer hat Ihnen das erzählt?“

Barobo: „Dugallo, mein Freund in Bamako. Er hatte tausend Franken geschickt, aber er hat nie etwas erhalten.“

Ich: „Würden Sie auch tausend Franken schicken, um eines der Dinge zu erhalten, wenn ich Ihnen die Adresse des Monsieur Hindu nennen könnte?“

Barobo: „Ja, aber ich würde nicht soviel Geld auf einmal schicken.“

Ich: „Glauben Sie an das, was Monsieur Hindu behauptet?“

Barobo: „Ja.“

Ich: „Wirklich? Denken Sie nach.“

Barobo: „Ihr Weiße seid für uns wie die Götter, weil Ihr alles könnt.“

Ich: „Dieser Monsieur Hindu ist ein Schwindler. Er erzählt unsinnige Geschichten, um die Afrikaner zu verführen, ihm Geld zu schicken. Das Geld ist verloren.“

Barobo: „Ich habe auch schon gedacht, alles sei ein Schwindel.“

Ich: „Natürlich wissen Sie, daß das alles nicht wahr ist. Sie wissen auch, daß die Weißen ganz gewöhnliche Menschen sind und keine Götter. Sie und Ihre Kameraden denken nur so, während Sie mit einem Weißen zu tun haben. Dann gehen Sie nach Hause und denken wieder anders.“

Barobo: „Natürlich ist es so.“

Ich: „Sie sprechen vom Gift, das die Leute auf den Weg streuen könnten, wenn einer aus der Fremde zurückkehrt. Dabei wissen Sie ganz genau, daß er erst bei Nacht ins Dorf kommt, weil er niemanden treffen will. Er geht sich zuerst bei der Familie erkundigen, wie es zu Hause mit allem steht, bevor er seine Bekannten und Freunde trifft, die ihn danach fragen werden.“

Barobo: „Das habe ich Ihnen doch erklärt. Sie gehen zuerst zur Familie, um alle zu begrüßen.“

Ich: „Sie haben vom Parfum in den Haaren gesprochen. Daran glauben Sie auch nicht. Sie haben selbst gesagt, daß die Kinder im Dorf herumerzählen, wer heimgekehrt ist. Dann weiß es jeder.“

Barobo: „Sie haben recht, aber ich konnte es zuerst nicht anders sagen."
Ich: „Sie konnten es nicht anders sagen, weil Sie in mir einen Monsieur Hindu gesehen haben. Heute beim Autofahren haben Sie begonnen, die Weißen zu bewundern wie noch nie. Dann ist Ihnen eingefallen, wie die Tyrannen im Dorf die Bewohner unterdrücken. Sie wollen selber so sein wie die Tyrannen. Sie möchten gleichzeitig so sein wie Monsieur Hindu oder wie ich. Das ist alles gar nicht wahr. Sie meinen es jetzt, während Sie mit mir sprechen. Das kommt davon her, daß ich Ihnen Geld gebe und auch Ihrer Frau ein Geschenk gemacht habe. Geld und Geschenk haben Sie verführt und lassen Sie vergessen, daß Sie Barobo sind. Kaum bin ich weg, ist alles wieder anders. Dann sind Sie zufrieden wie es ist und denken weder an Gift, noch an Parfum, noch an die Wunderdinge von Monsieur Hindu."
Barobo: „Morgen habe ich keine Zeit. Ich gehe mit meinen Freunden zum Totenfest."
Ich: „Wir werden wieder zusammen sprechen, wenn Sie zurück sind."
Barobo: „Übermorgen muß ich den ganzen Tag auf den Feldern arbeiten."
Ich: „Sie haben Angst, weiter mit mir zu sprechen."
Barobo: „Ich habe keine Angst, aber ich muß etwas arbeiten. Meine Frau ist sonst nicht zufrieden."
Ich: „Alle in der Familie waren mit mir zufrieden. Niemand ist dagegen, daß Sie bei mir Geld verdienen."

Barobo: „Niemand ist dagegen; wenn Sie Fragen stellen, gebe ich Ihnen Antwort. Dann können Sie vergleichen, ob es richtig ist, was ich Ihnen gesagt habe."

Barobo hat meine Deutung richtig verstanden. Er zieht sich zurück und stellt die geschäftliche Beziehung wieder her. Er sitzt für eine Stunde bei mir. Dafür bezahle ich ihn. Das ist alles. Stelle ich Fragen, wird er brav Antwort geben. Warte ich zu, wird die Zeit schon vergehen. Barobo zählt in Gedanken sein Geld.
Vorübergehend ist Barobo aus seinem seelischen Gleichgewicht geraten. Es war die Folge meines Besuches in seinem Haus. Das Geldgeschenk, das ich seiner Frau gemacht habe, ist die wirkliche Ursache. Nach meinem Besuch sind die passiv unterwürfigen Strebungen schnell angewachsen und haben aggressive Vorstellungen belebt. Barobo hat sie phantastisch ausgestaltet und gegen den Dorfchef gerichtet. Diese Vorstellungen enthalten den Wunsch, selbst so zu sein, wie das Objekt seiner Angriffe. Die passiven Vergewaltigungsphantasien werden jetzt durch Identifizierung abgewehrt. Barobo hat ein Stück seiner Identität eingebüßt. Es ist die Folge seiner Identifizierung mit mir. Darauf reagiert er mit prälogisch-magischen Denkformen. Er spricht von

Giften und der ausstrahlenden Wirkung von Parfums. Dann fragt er nach der Adresse eines europäischen Zauberers mit indischem Namen und läßt erkennen, daß er mich damit meint. Barobo bedient sich des Abwehrmechanismus der Projektion und zeigt in seinem Denken eine Art doppelter Buchführung. Einerseits ist er im magischen Denken befangen, andererseits weiß er in jedem Moment über den wirklichen Sachverhalt sehr gut Bescheid. Die magischen Denkformen sind Ausdruck der Abwehr gegen den Störfaktor, den ich für ihn darstelle. Er fühlt sich durch mich bedroht, weil er sich stärker mit mir einläßt, als er es zulassen will. Meine Deutung verwendet er sofort zur Wiederherstellung seiner früheren Haltung.

Die Charakterzüge Barobos und sein Verhalten mir gegenüber zeigten von Anfang an, daß unter den gegebenen Umständen die Durchführung einer Analyse schwierig sein würde. Barobos Persönlichkeit mit seiner Einstellung zum Geld eignete sich für eine andere Aufgabe besser. Seine

Kenntnisse in der französischen Sprache, seine Intelligenz und sein zurückhaltendes Wesen ließen die Vorzüge eines Übersetzers erkennen. Wir benötigten für die Durchführung der Rorschachtests einen geeigneten Übersetzer. Barobo hat diese Aufgabe sehr gut gelöst. Die gleichen Charakterzüge, die bei der Durchführung einer Analyse zu Schwierigkeiten geführt hatten, erwiesen sich in der neuen Funktion als Vorteile. Die Beschränkung der Interessen Barobos auf eine Entschädigung durch Geld hat die Erfüllung seiner Aufgabe als Übersetzer gefördert. Sein Ehrgeiz hat dazu beigetragen, daß die Antworten der Testpersonen genau und lückenlos wiedergegeben worden sind. Barobo konnte diese Aufgabe ruhig und entspannt erfüllen, weil er verstand, was man von ihm verlangte. Er mußte sich durch keine weiteren Forderungen bedroht fühlen.

Als Übersetzer hat Barobo eine neue Stellung eingenommen. Zum Teil gehört er jetzt zur Gruppe der Weißen. Die Haltung, die er einnimmt, schützt ihn davor, durch seine neue Stellung in Konflikt zu geraten. Die verhältnismäßig hohen Geldbeträge, die er als Übersetzer verdienen kann, unterstützen diese Tendenz.

In den Gesprächen mit mir war er stärker gefährdet. Jetzt hilft er der weißen Madame, während andere Dogon der Testsituation ausgeliefert sind. Barobo kommt sich vor, wie der handeltreibende Dorfchef, wie die Tyrannen seiner Väter , wie die Peul-Reiter und wie die Franzosen.

Er macht sein großes Geschäft des Jahres. Er hatte es abgelehnt, in meiner Gegenwart zu rauchen. Jetzt geht er zur weißen Madame und verlangt von ihr eine Zigarette.

Am Abend vor unserer Abreise veranstalten wir ein kleines Fest. Barobo ist auch dabei. Spät in der Nacht nehmen Ogobara (der Dorfchef) und Barobo die Trommeln zur Hand und lassen die

Rhythmen der Maskentänze ertönen. Barobo beginnt zu tanzen. Einer Wildkatze vergleichbar, springt er plötzlich in die Höhe und kommt tanzend überraschend schnell auf mich zu. Ich schrecke zurück. Ein befreiendes Lachen löst Barobos bisherige Zurückhaltung ab. Es war die Antwort, die er mir schon immer erteilen wollte.

455

Dommo

Dommo ist etwa vierzig Jahre alt. Er ist nie zur Schule gegangen. Mit Ausnahme seiner Militärdienstzeit, die in die Kriegszeit fiel, hat er immer in seinem kleinen Dorf Andiumbolo gelebt. Er ist Bauer. Sechs Jahre war er Soldat und kam mit der Truppe bis nach Algerien. Damals hat er die französische Sprache erlernt. Vieles hat er inzwischen vergessen. Seit seiner Rückkehr aus dem Krieg vor fünfzehn Jahren hat er nur selten Fremde getroffen. Dommo lebt auf dem Lande. Er gehört nicht nach Sanga. Seine Heimat ist Kambari. Für ihn ist die Dorfgruppe von Sanga eine Art Zentrum. Ein bis zwei Mal im Jahr geht er dorthin, seine Freunde besuchen. Das etwa gleich weit entfernte Bandiagara ist in mancher Hinsicht für Dommo schon fremd. Die nahezu hundert Kilometer entfernte Nigerstadt Mopti gehört in seinen Vorstellungen bereits zum „Ausland“.

Dommo ist in seinem Dorf einer der tüchtigsten und angesehensten Männer, auf dessen Rat man hört. Er ist der Neffe des Dorfchefs. Als unabhängiger, aktiver und ausgeglichener Mensch begegnet er allen mit freundschaftlicher Herzlichkeit. Dommo ist gemütvoll. In seinen Gesten und in seinem ganzen Wesen ist er expansiv.

Die zwanzig, oft mehrstündigen Gespräche mit Dommo und seiner Gruppe haben gezeigt, mit welcher Elastizität und Beweglichkeit er an der Ausgangssituation unserer Beziehung festhalten konnte und es vermied, sich tiefer mit mir einzulassen. Fast jedesmal mußte sich meine Ankunft zuerst im Dorf herumgesprochen haben, bevor Dommo erschienen ist. Er ließ mich gewöhnlich stundenlang warten. Meine Versuche, Dommo zu festen zeitlichen Abmachungen zu bewegen, waren nicht sehr erfolgreich. Als ich selbst einmal verspätet eingetroffen war, erschien er, nachdem ich wieder lange auf ihn gewartet hatte, und hielt mir vor, daß ich zu spät gekommen sei. Er hätte zur vereinbarten Zeit auf mich gewartet. Dommo sprach mit großer Leichtigkeit. Er sagte scheinbar immer das, was ihm in den Sinn kam. Meistens brauchte er aber die Anwesenheit einer Gruppe von Leuten, wenn er sich mit mir unterhielt. Bald zeigte es sich, daß er Wünsche, die er mir gegenüber empfand, nicht aussprechen konnte. Spielend leicht zog er das Interesse von einem Thema

ab, sobald sich im Gespräch eine Übertragungsbedeutung ergeben hatte. Wenn ich ihm Fragen stellte, schwieg er gewöhnlich oder er sprach von etwas anderem. Äußerte er eine Meinung und versuchte ich, im weiteren Verlauf des Gesprächs, ihn dabei zu behaften, wich er aus. Er erweiterte seine Meinung, oder er ließ sie auch fallen, um einen neuen Gedankengang zu entwickeln, der den Gegenstand unseres Gesprächs von einer anderen Seite beleuchtete. Bei solchen Abwehrreaktionen zeigte Dommo eine außergewöhnliche Phantasie und eine große Intelligenz. Wir standen uns wie zwei „große Brüder“ gegenüber. Keiner durfte vom andern abhängig werden, keiner durfte vom andern etwas verlangen.

Seine Rolle als „großer Bruder“ war auch im Umgang mit anderen Dogon zu erkennen. Als ich einmal lange auf Dommo gewartet hatte, gesellten sich drei jüngere Männer zu mir und gebärdeten sich aufdringlich und fordernd. Als dann Dommo erschien, wurden sie sogleich zurückhaltend und liebenswürdig, wie es die Dogon meistens sind. Dommo war sich seiner einflußreichen Stellung innerhalb der Dorfgemeinschaft bewußt. Er hatte ein starkes Selbstgefühl. Dommo hätte sich aber auf die Dauer nicht frei mit mir unterhalten können, wenn es ihm nicht immer wieder gelungen wäre, mich zu veranlassen, mit dem Dorf und seinen Bewohnern in direkten Kontakt zu kommen. Dommo führte mich in sein Dorf und zeigte mir alles, was ihm wichtig war. Ein anderes Mal gab er mir zu verstehen, daß die Leute im Dorf meinen Kondolenzbesuch erwarteten. Er hatte vorsorglich den kleinen Geldbetrag bestimmt, den ich der Witwe des vor kurzem gestorbenen Schmieds geben sollte. Mein Besuch erfüllte Dommo mit Stolz. Es gefiel ihm, daß ich immer wieder kam, um mit ihm zu sprechen. Dadurch gewann er Prestige.

Das Aufsehen, das ich verursachte, war bei der Bevölkerung von Kambari größer als in Sanga, weil die Leute dieser Gegend nur selten mit Fremden in Kontakt gekommen waren. Dommo hatte bald damit begonnen, für mich Reklame zu machen. Überall erzählte er, wir seien gute Freunde, und er versuchte das Mißtrauen zu verwischen, das in abgelegenen Dörfern gegen mich entstanden war. Dommo hat mir geholfen, Analysanden zu finden. Er ist zu einem wichtigen Mittelsmann zwischen uns und der Bevölkerung

von Kambari geworden, so wie es Ogobara in Sanga für uns gewesen ist.

Um die Freundschaft mit Dommo, die für uns nützlich war, zu festigen, haben wir Dommo eingeladen, mit uns nach Mopti zu fahren. Er war darüber sehr erfreut. Am Tag unserer Reise ist er pünktlich an der vereinbarten Stelle gestanden und hat uns erwartet.

Dommo trägt heute eine muselmanische Mütze. Er hat einen kleinen Sack mit getrockneten Zwiebelkugeln bei sich, die er in Mopti verkaufen will. Er begrüßt uns mit einer auffallend hohen

Stimme. Dommo hat bisher nie so gesprochen. Zu allem, was ich ihn frage, gibt er zur Antwort: „Qui, Monsieur“, „Non, Monsieur“, eine Ausdrucksweise, die man in Afrika häufig antrifft, die aber für Dommo ganz ungewöhnlich ist. Diese uns befremdende Haltung prägt sich immer deutlicher aus, je weiter wir uns von seinem Dorf Andiumbolo entfernen. Dommo ist sehr zuvorkommend und darauf bedacht, nichts zu tun, was uns stören könnte. Während der Fahrt versuche ich, mit ihm ins Gespräch zu kommen. Zu Beginn ist er fröhlich und aufgeschlossen. Er spricht über seine Einkaufspläne. Er will die Zwiebelkugeln teuer verkaufen und Reis, getrocknete Fische und etwas Tabak dafür einhandeln. Dommo benützt die Gelegenheit, nach Mopti zu fahren, um Waren nach Hause zu bringen, die er auf den Lokalmärkten weiterverkaufen will. Wir reisen mit zwei Wagen nach Mopti. Meine Freunde haben Ogobara, den Dorfchef von Sanga, mitgenommen. Auch er will Waren einkaufen, um zu Hause Geschäfte zu machen. Dommo spricht von Ogobaras Schlauheit. Er nütze die Weißen aus – meint er – und wolle Transportkosten vermeiden. Man kenne ihn und hüte sich davor, viel mit ihm zu tun zu haben.
Ich: „Sie denken, wir hätten Ogobara nicht mitnehmen sollen.“
Dommo: „Qui, Monsieur; er hat genug Geld, um mit einem Lastwagen zu fahren.“
Ich: „Ogobara wollte schon lange nach Mopti fahren. Wir haben versprochen, ihn mitzunehmen, wenn wir dorthin fahren.“
Dommo: „Ogobara will nur Geschäfte machen.“
Ich: „Sie haben mir doch soeben gesagt, Sie wollen mit dem Reis und den Fischen auch Geschäfte machen.“

Dommo: „Qui, Monsieur; es wäre gut, wenn ich mehr solcher Geschäfte machen könnte. Dann wäre ich ein Händler. Das ist das Beste, was man sein kann.“
Ich: „Möchten Sie so sein wie Ogobara?“
Dommo: „Natürlich – schauen Sie doch, wie gut Ogobara lebt.“
Unser Gespräch wird noch hin und wieder durch Erklärungen unterbrochen, die Dommo über ein Dorf gibt, das man von weitem sehen kann. Dann verlassen wir das Dogonland. Dommo wird immer ruhiger. Nach einiger Zeit frage ich ihn, ob er sich nicht wohl fühle. Ich denke, es sei ihm vielleicht übel geworden. Doch Dommo antwortet: „Non, Monsieur“; damit ist unser Gespräch wieder zu Ende.
Bei der Ankunft in Mopti steht Dommo vorerst ganz verloren herum. Er wirkt unbeholfen und ängstlich. Schließlich nimmt er seinen Sack und macht sich auf den Weg zum großen weitläufigen Markt.
Ich: „Wir fahren nachmittags wieder zurück, Dommo. Kommen Sie nicht zu spät.“

Dommo: „Wenn die Sonne da steht“, er zeigt auf den Sonnenstand des frühen Nachmittags, „werde ich zurück sein.“

Überraschenderweise sitzt aber Dommo bereits nach einer Stunde wieder neben unserem Wagen auf dem Boden. Fast regungslos wartet er mehrere Stunden. Er hat seine Zwiebeln schnell und günstig verkauft. Mit dem Geld hat er sich einen Sack Reis, gute fünfzig Kilogramm, getrocknete Fische und Tabak gekauft.

Dommo fühlte sich nicht wohl in der Masse fremder Menschen. In Mopti leben fast ausschließlich Muselmanen. Dommo ist Heide. Mit seiner kleinen Mütze versucht er, sich anzupassen. Es gelang ihm nicht.

Wir sind alle sehr beschäftigt und haben keine Zeit, uns um Dommo zu kümmern. Als ich ihn verängstigt beim Wagen kauern sehe, gehe ich zu ihm und frage, ob er zufrieden sei. „Qui, Monsieur!“ ruft er aus und springt empor, als wäre ich der Vorgesetzte, dem er zu gehorchen hat. Dommo ist ein ganz veränderter Mensch hier in Mopti: scheu, ängstlich, kleinlaut und unsicher. So haben wir ihn in seinem Dorf nie gesehen. Ogobara ist ganz anders. Er hat sich gleich mehrere junge Leute engagiert, die jetzt, mit Kisten

und Säcken beladen, in seiner Begleitung zu unseren Autos kommen. Ogobara ist souverän. Er schreit Dommo an und befiehlt ihm, mitzuhelfen, die Waren aufzuladen. Folgsam springt Dommo auf und läßt sich von Ogobara herumkommandieren. Ogobaras Kisten und Säcke füllen die beiden Wagen. Dommo hilft mit, das Blachenverdeck wieder zu schließen. Ich bemerke, daß Dommos Reissack, seine Fische und das Bündel Tabak nicht mitverladen worden sind. Dommo ist nicht mehr fähig, Ogobara gegenüber für die eigenen Interessen einzutreten. Er ist auch nicht mehr in der Lage, mir zu helfen, als ich nun versuche, seine Dinge im Wagen unterzubringen. Vor der Abfahrt aus Mopti gehen wir in ein nahe gelegenes kleines Wirtshaus, um etwas zu trinken. wir laden beide Dogon ein, mitzukommen. Ogobara ist sofort einverstanden. Er bewegt sich sehr frei, denn erist gewohnt, in der Fremde zu sein. Dommo kauert wieder beim Wagen.

Ich: „Haben Sie nicht Durst, Dommo? Wir wollen etwas trinken gehen.“

Dommo: „Ich hatte den ganzen Tag Durst. Ich habe das Wasser zu Hause vergessen.“

Dommo hatte den ganzen Tag nichts getrunken. Es fehlte ihm sogar die Initiative, zum nahen Niger zu gehen, kaum zwanzig Schritte vom Wagen entfernt, um Wasser zu trinken, wie es alle Afrikaner tun. Auch saß er in der Sonne. Er hatte nicht mehr die Kraft, sich einen schattigen Platz zu suchen.

Scheu folgt er mir ins Gasthaus und genießt das europäische Bier, das wir ihm anbieten. Er wird jetzt fröhlicher und lockert sich auf. Dommo fühlt sich wieder in einer Gemeinschaft und sieht die

Rückfahrt in sein Dorf in greifbarer Nähe vor sich. Wahrend der Heimreise gewinnt Dommo seine frühere Haltung in dem Maße zurück, als wir uns dem bergigen Dogonland nähern. Er kennt die einzelnen Dörfer wieder mit Namen. Jetzt sagt er die Biegungen der Straße voraus. Er sieht die Hügel und Täler, die ihm von seinen Wanderungen her vertraut sind. Dommo rühmt nun Mopti. Er erzählt, wie er mit den Händlern gestritten hat, um einen guten Preis für seine Zwiebeln zu erhalten. Stolz berichtet er von seinem vortrefflichen Handel. Er hat fünf Franken für acht Zwiebelkugeln erhalten. In Kambari bezahlen die Händler denselben Betrag für vierzehn Zwiebelkugeln. Dommo fühlt sich wieder sicher. Sein Selbstbewußtsein steigt an. Die

Abenteuer des Markttages von Mopti erscheinen jetzt im Lichte kühner Aktivität und Schlauheit. Dommo sieht sich selbst so, wie er Ogobara erlebt hatte.

Inzwischen ist es dunkel geworden. Auf der schmalen Straße bei Andiumbolo halten wir an. Am Marktplatz ist alles still. Die Gegend ist vom Vollmond hell erleuchtet. Dommo steht strahlend vor mir. Er trägt den Sack Reis auf dem Kopf, den Tabak und die Fische unter dem Arm. Dommo weiß nicht, was er sagen soll.

Dommo: „Sie fahren also jetzt nach Sanga hinauf?“

Ich: „Es ist spät geworden. Wir fahren nach Hause.“

Dommo: „Morgen werde ich mit meiner Frau nach Bandiagara gehen. Wir werden die Verwandten besuchen.“

Ich: „Wann werden Sie zurück sein?“

Dommo: „In vier Tagen. Es ist weit bis Bandiagara zu gehen. Ich werde überall erzählen, daß der Weiße mich nach Mopti mitgenommen hat.“

Dommo streckt die Hand aus. Es ist nicht die Bewegung, mit der man zum Zeichen des Grußes die Hand des andern ergreift.

Dommo: „Geben Sie mir eine Zigarette!“ Es ist das erste Mal, daß Dommo von mir etwas verlangt. Früher hatte er sich immer zurückgehalten, wenn er etwas von mir wünschte. Es war für ihn wichtiger gewesen, nicht in meine Abhängigkeit zu geraten. Während der Reise nach Mopti sind seine Abhängigkeitswünsche nicht nur stärker angesprochen worden, sondern er benötigte wirklich meinen Schutz. Er war ganz auf mich angewiesen.

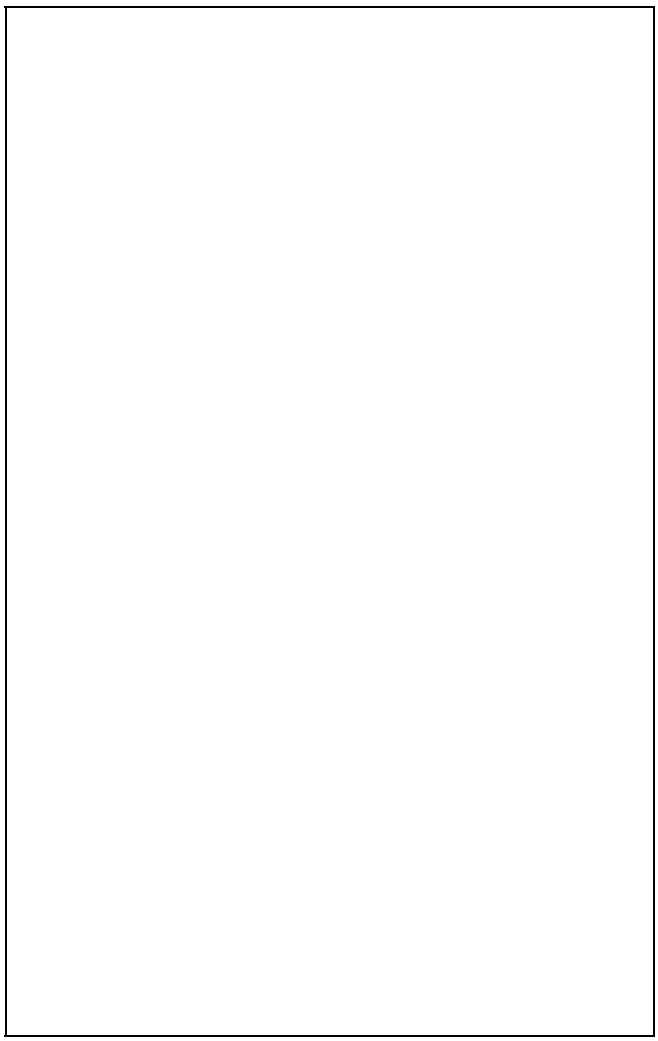
Am folgenden Tag ging Dommo mit seiner Frau nach Bandiagara und kehrte erst eine Woche später zurück. Als ich ihn wieder traf, war er so, wie ich ihn kennengelernt hatte. Wir haben noch viele Stunden zusammen gesprochen. Kein einziges Mal mehr hat er etwas von mir verlangt. Als wir das Dogonland verließen, stand er auf der Straße und wartete, bis wir vorbeifuhren. In seinem großen Strohhut hatte er Zwiebeln, die er uns mitgab.

Dommo: „Diese Zwiebeln können Sie Ihren Angehörigen geben, die Sie auf dem Weg antreffen werden."

Ich: „Wir haben keine Angehörigen auf unserem weiten Weg, bis in unser Land."

Dommo: „Haben Sie keine Verwandten in Mopti?"

461



Dommo

462

Ich: „Nein, weder in Mopti noch in Bamako, noch in Dakar."

Dommo: „Dann eben in Ségou."

Ségou ist eine Kleinstadt am Niger, in welcher relativ viele Europäer leben.

Ich: „Nein, auch in Ségou haben wir niemanden."

Dommo: „Dann sind Sie also einmal hier und einmal dort, und nirgends sind Sie zu Hause."

Ich: „Wir sind in unserem Land zu Hause. Unser Land ist sehr weit entfernt."

Dommo: „Aber hier haben Sie bis Bamako, ja bis Dakar keine Familie. Sie sind wie die Peul."

Pause.

„Warten Sie, ich werde Ihnen viele Zwiebeln mitgeben. Sie werden sie in Ihrem Land mit Ihren Angehörigen essen."

Dommo ist ein Pflanzer. Er ist an sein Dorf und an den Boden, den er bearbeitet, gebunden. Er ist kein Nomade wie die Peul. Auf seiner Reise nach Mopti fühlte er sich verloren und heimatlos. So stellt er sich das Los der Nomaden vor. Er fühlte sich aus seiner gewohnten Umgebung herausgerissen, die für ihn mehr bedeutet als Vertrautheit und Geborgenheit. Dommo war in Mopti nicht bloß eingeschüchtert und unsicher. Er war nicht nur von uns abhängig und dem Dorfchef Ogobara unterlegen, weil das Neue ihn verwirrt hatte, oder weil er nicht gewohnt war zu reisen. Dommo erlitt einen Stupor. Er war vorübergehend in seiner Persönlichkeit krankhaft verändert. Man konnte sehen, wie er versucht hatte, sich der Bedrohung, die er empfand, zu erwehren. Er nahm mir gegenüber eine unterwürfige Haltung ein. Ich wurde für ihn ein „Patron". Er sprach mit hoher Stimme und war wie ein Schüler. Dann rivalisierte er mit dem Dorfchef und identifizierte sich gleichzeitig mit ihm. Auch damit gelang es Dommo nicht, sein Selbstgefühl zu erhalten. Er erlebte einen Identitätsverlust, der so weit ging, daß er nicht mehr imstande war, das elementare Bedürfnis des Durstes selbständig zu stillen und sich in den Schatten zu setzen.

Als Dommo auf der Heimreise sein starkes Selbstgefühl wiedergewann, baute sich sein Ich wieder auf. Er identifizierte sich sofort mit dem Dorfchef und verleugnete die Rolle, die er selbst gespielt hatte. Er identifizierte sich auch mit mir. Uns beiden war jetzt die Rückkehr nach Hause gemeinsam.

463

Durch den plötzlichen Entschluß, am folgenden Tag selber eine Reise zu unternehmen, löste er die reale Abhängigkeit ab, in die ihn der stuporöse Zustand gebracht hatte. Dabei kam seine Frau in die gleiche Lage, in der er in Mopti gewesen war. Seine Frau brauchte keine Einbuße ihres Selbstgefühls zu befürchten. Sie besuchte ihre Verwandten im eigenen Land. Nichts Fremdes konnte sie bedrohen. Es gelang Dommo nicht leicht, aus der Abhängigkeit herauszutreten. Orale Wünsche hielten ihn zurück. Er mußte noch etwas erhalten. So verlangte er von mir eine Zigarette.

Bis ich abreiste, verlangte er kein Geschenk mehr von mir. In der Zwischenzeit – es waren mehr als vier Wochen – wachte er wieder sorgsam darüber, daß wir beide unsere innere und äußere Selbständigkeit bewahrten. Wo seine Selbständigkeit bedroht schien, identifizierte sich Dommo mit mir, bis die Spannung ausgeglichen war. Gelang es ihm nicht, den Ausgleich zu finden, veranlaßte er mich von neuem, brauchgemäße Besuche im Dorf zu machen. Als meine Abreise nahte, lud er mich in sein Haus zum Essen ein. Jetzt sah er in mir den Bedrohten, der er selbst auf

der Reise nach Mopti gewesen war. Er projizierte seine Angst auf mich und sah in mir einen heimatlosen Nomaden. Die Angst war die Folge seiner Bindung an mich und brachte die Gefühle zum Ausdruck, die er empfand, als ich ihn verlassen wollte. Durch die Projektion dieser Angst auf mich war es ihm möglich, statt zu verlangen, etwas zu geben.

Diamagundo

Nachdem wir einen schattigen Platz für die erste Unterredung gefunden haben, bitte ich Diamagundo, mir immer alles mitzuteilen, was ihm in den Sinn kommt. Darauf sagt er: „Ich bin Pflanzer. Ich habe meine Felder in Bongo. Mein jüngerer Bruder hat seine Felder etwas weiter unten in diesem Tal. Ich mache die Arbeit mit meiner Frau und zwei Töchtern[56]. Die jüngere ist fünfzehn Jahre alt. Mein Sohn ist noch klein. Er kommt nächstes Jahr in die Schule."
Mit den ersten Worten, die er zu mir spricht, zeigt Diamagundo, daß er genau weiß, wo er im Leben steht. Der fünfundfünfzig Jahre alte Mann ist mittelgroß, von schlanker

Gestalt. Er trägt die althergebrachte dunkelblaue Kleidung der Dogon und oft eine weiße Spitzmütze. Seine Hosen reichen bereits über die Knie, ein Zeichen des Alters. Sieht man ihn von ferne über den Felspfad aus dem nördlichen Viertel Bongos in das Tal heruntersteigen, an dessen westlichem Bord wir uns jeweils treffen, wirkt er wie ein Jüngling. Aus der Nähe lassen die feinen Runzeln, die sein Antlitz durchziehen, die sanften Gesten seiner Hände und die ruhige, modulierte Rede keinen Zweifel darüber, daß unser Gesprächspartner ein alter Mann ist. Seine Augen blicken wach und gütig. Der kurze Kinnbart ist hellgrau. Als Persönlichkeit wirkt er „altersverschieden" von seinem um fünf Jahre jüngeren Neffen Abinu. Er ist heiterer und sicherer. Ambitionen und Leidenschaften scheinen ihm ferner zu liegen als jenem.
Diamagundo wurde 1905 in Bongo im gleichen Haus geboren, in dem er heute wohnt. Sein Vater, der zwei Frauen hatte, war damals schon Ältester der Familie. Eine ältere Schwester und ein um drei Jahre jüngerer Bruder sind am Leben geblieben. Er selbst besuchte von seinem zehnten bis zum sechzehnten Lebensjahr die Schule in Bandiagara. Bald nach Abschluß der Schule kam er als Hausangestellter verschiedener Beamter der französischen Verwaltung bis Ségou und Bamako. Er war drei Jahre fort und verließ sein Dorf später noch einmal, im Alter von fünfundzwanzig Jahren, für zwei Jahre, als er zu den Arbeiten am Niger nach Markala aufgeboten wurde. Seit achtundzwanzig Jahren lebt er wieder als Pflanzer in Bongo. Von 1942 bis 1959 versah er das Ehrenamt eines Boten des obersten Hogon[57], der in Aru residiert. Gleichzeitig diente er dem Priesterrichter auch als Sekretär; er hatte über die erheblichen Einkünfte des Hogon Buch zu führen. Dieses Amt, dem er sich wegen der Anstrengungen, die es mit sich brachte, nicht mehr

gewachsen fühlte, hat er entgegen dem Wunsch seines Meisters endlich aufgegeben. Seither besucht er in der Trockenzeit die Märkte von Ibi und Sanga, wo er ungefärbte Baumwollstoffe feilbietet. In jungen Jahren verließen ihn zwei Frauen, die er selbst gewählt hatte (Yakedu). Die zwei Mädchen, welche die eine ihm schenkte, und der Knabe der anderen waren gestorben. Beide Frauen wollten es mit einem anderen Mann versuchen. Seine jetzige Frau, Yaygere, die mit 52 Jahren noch schlank, graziös

und jugendlich aussieht, ist vom Vater ausgewählt worden (Yabiru). „Als ich fortging“ (nach Markala), „war meine Frau noch bei ihrem Vater in Yenima. Sie hatte noch kein Kind, und ich habe ihr gesagt, sie soll auf mich warten. Sie wollte nicht und hat einen anderen Mann genommen. Aber der Mann hat ihr nichts eingebracht. Da kann man nichts machen, wenn Gott ihm nichts gegeben hat. Ich habe meinen Vater gebeten, sie zurückzuholen. In manchen Dörfern muß die Frau das Kind bei dem Mann lassen, wenn sie fortgeht. Aber das kam bei ihr gar nicht in Betracht. Mit dem anderen hat sie überhaupt kein Kind gehabt. Weil sie kein Kind bekam, hat sie gesehen, daß Gott es nicht gewollt hat, daß sie von mir wegging. Sie war zufrieden, zurückzukehren. Sie hat nur zweimal die Monatsregel gehabt, und dann war sie schwanger. Sie ist jetzt bei mir. Ich habe keine andere genommen.“

Diamagundos Vater starb im Jahre 1943, die Mutter fünf Jahre später. Er wurde mit etwa 38 Jahren Ältester der kleinen, wenig begüterten, aber sehr angesehenen Sippe. Sein „kleiner Bruder“, ein großer, sehniger, wild aussehender Mann, der zwei Frauen, fünf Söhne und fünf Töchter hat, kommt ihn täglich grüßen und läßt sich von ihm leiten wie ein Kind. Es ist Diamagundos Sorge, wie es wohl dem Bruder ergehen wird, wenn Gott den älteren vor dem jüngeren zu sich rufen sollte. Er zweifelt daran, daß der Bruder imstande sein wird, die Familie gut in Ordnung zu halten.

Diamagundo spricht fließend Französisch. Die langen Jahre, in denen er die Sprache fast nie mehr gebraucht hat, haben seinen Wortschatz vermindert. Das Vergessene ersetzt er erfinderisch durch kühne eigene Wendungen, so daß ich mehr Mühe habe, ihn zu verstehen, als er, sich auszudrücken. Sein Gedächtnis ist gleich scharf für Erinnerungen aus der Kindheit und aus der letzten Zeit. Achtet man auf seine Gewohnheit, ein Ereignis zeitlich auf ein anderes, bekanntes zu beziehen, ist die Folge der Erzählungen übersichtlich, während die Jahreszahlen, die er erwähnt, oft nicht stimmen.

Im Verlauf eines Monats haben wir uns sechsundzwanzigmal zu einstündigen Gesprächen getroffen. Die Pünktlichkeit, mit der mein Partner die vereinbarten Stunden einhielt, seine

466

beinahe pausenlos fließenden Reden und die allmählich immer freier schweifenden Einfälle machten mir diese diagnostische Analyse leicht. Weniger als bei europäischen Analysanden fühlte ich mich versucht, den Ablauf durch Fragen oder durch Ungeduld zu stören. Hingegen spürte ich oft das Bedürfnis, der fremden Welt Diamagundos Erinnerungen aus der eigenen Jugend entgegenzusetzen. Ich fühlte mich etwa versucht, zu erzählen, daß ich als Kind dem Vater bei seiner landwirtschaftlichen Arbeit helfen wollte, wie es Diamagundo getan hat. Diese Wünsche, mich gleichzusetzen, enthielten immer ein gegensätzliches Moment, als wollten sie sagen: Deine Welt ist von der meinen verschieden, jedem ist nur in der seinen wohl. Als er erzählt, daß er als kleiner Knabe von seinem Vater gelernt hat, wie man getrocknetes Gras auf dem Kopf heimträgt, fällt mir nicht ein: Bei uns trocknet man das Gras ebenfalls, sondern: Bei uns führt man es mit dem Wagen.

Diamagundo war mir an Jahren und durch seine Gelassenheit überlegen. Seine Einheit mit dem geistigen Leben der Dogon, als Hogonbote und Ältester, war so vollständig, daß ich es gleichsam mit der Fremdheit eines ganzen Volkes zu tun hatte, wenn er sprach. Man konnte oft schwer unterscheiden, ob er in „ethnologische“ Erzählungen auswich oder von eigenem Erleben sprach. Trat er mir wieder mehr als Einzelperson gegenüber, waren seine auf mich übertragenen Gefühle und unbewußten Widerstände nicht schwerer zu verstehen, als die anderer Dogon. Es wurde fühlbar, daß sein sanfter und leicht ironischer Humor, seine Ruhe und Weisheit ihn nicht hinderten, Wünsche an mich zu heften, die auf Angleichung und Einverleibung hinzielten. Das geschah unmerklich. Ich spürte einen Sog und nicht etwa Feindseligkeit. Um Diamagundos Widerstände zu überwinden, war es genug, daß ich mich gefühlsmäßig ein wenig zurückzog. Eigentliche Deutungen seiner Widerstände waren nur selten nötig. Ohne eine Spannung zu zeigen und fast ohne eine Veränderung der Stimmung, wechselten die Erwartungen und die Gefühle, die er auf mich übertrug.

Ordnung und Einteilung beherrschen den ersten Kontakt mit mir. Stolz und bescheiden anerkennt er die technische und intellektuelle Überlegenheit der Weißen: „Sie haben dieses und jenes; wir haben es nicht.“

467

Zu Beginn der zweiten Stunde verlangt er, ich solle sogleich fünfzig Franken in Fünffrankenstücke wechseln und sie an die Hinterbliebenen eines Verstorbenen verteilen. Das ist kein gieriges Verlangen. Ohne weiteres läßt sich das Zeremoniell verschieben, bis die Stunde um

ist. Der materiellen Einordnung dient es auch, daß er mir die Ereignisse beim Brand von Bongo[58] genau erzählt. Er weiß zwar, daß er mir nichts Neues sagt, möchte aber wohl meine Zugehörigkeit zu Bongo betonen.

Um die fünfte und sechste Stunde tauschen wir Fragen und Antworten aus. Diamagundo fragt: „Welche Totenfeierlichkeiten hat man in der Schweiz? Wie sind dort die Friedhöfe? Wer begräbt die Verstorbenen?“ Ich gebe kurz Auskunft. Diamagundo antwortet mit einer schönen Schilderung der Totenbräuche. Dann wieder berichtet er, daß er die Kunst, Yurugu[43] zu fragen, von seinem Vater gelernt habe: „Ich frage heute nicht mehr selbst. Ich lasse ihn durch den gleichen Alten fragen, wie es Abinu tut. Auch er hat es vom Vater. Es kommt auf das gleiche heraus. Haben auch die Weißen Hellseher?“

Ich: „Yurugu haben wir nicht. Aber es gibt bei uns Leute, welche die Sterne fragen. Manche Weißen glauben daran, die meisten aber nicht.“

Diamagundo: „Wir brauchen den Yurugu, um keine Irrtümer zu begehen. Manche Weißen brauchen die Sterne. Die anderen sind so zivilisiert, daß sie weniger Fehler machen und die Sterne darum nicht nötig haben.“

Wenn sonst einer unserer Partner nichts mehr von sich preisgeben will und im Dienste des Widerstandes angelernte „ethnologische“ Tatsachen erzählt, stellt er keine Fragen. Es nützt dann auch nichts, von „den Weißen“ zu erzählen. Dann will er den Fremden los sein. Diamagundo steht aber gut zu mir und hat das Bedürfnis, mich besser einzuordnen. Er fühlt sich identisch mit seinem Vater, erwartet, daß ich mich unterweisen lasse, und übernimmt dann wieder die Rolle des Lernenden. Der Wechsel erfolgt nach dem Gesetz von Geben und Nehmen[59].

Noch weiter geht die gefühlsmäßige Anteilnahme Diamagundos, als er mich am Ende einer Stunde fragt, ob meine Frau Kinder habe. Ich sage, daß dies nicht der Fall ist. Er antwortet:

„So war es bei meiner zweiten Frau. Es waren keine Kinder da, und sie ist weggelaufen. Wenn man auf der Reise ist, kann man mit jedem Mädchen schlafen, mit dem man will. Auf die Reise geht die Frau eines Dogon nicht mit. Ist man aber zu Hause oder in einem anderen Dogondorf, dann wäre es eine Schande, wenn man mit einer fremden Frau schlafen würde. Anders ist es bei den jungen Leuten. Niemand sagt etwas, wenn sie einmal mit diesem und einmal mit einem anderen Mädchen gehen. Erst wenn ein Kind kommt, dann ist es entschieden, daß man damit aufhören muß, sich so aufzuführen. Weil ich von meiner Frau anfangs keine Kinder bekam, hat meine Familie schon für eine zweite gezahlt. Dann habe ich aber Kinder bekommen, und ich habe die zweite Frau nicht mehr gebraucht, und die, die ich heiraten sollte, ist zehn Jahre später gestorben. Das hat Gott so gewollt.

Es gab einen Mann in unserem Dorf, der gar keine Kinder von seiner Frau gehabt hat. Er hat trotzdem nicht wieder geheiratet. Er sagte, man könne da nichts ändern, Gott hat es so gewollt, und er ist kinderlos gestorben und die Frau nach ihm."

Diamagundo deutet an, daß bei den Dogon die Familie dafür sorgt, daß die unglückliche Lage eines verheirateten Mannes, der keine Kinder hat, nicht andauert. Dann tröstet er mich: So ungewöhnlich mein Verhalten ist, gibt es im Dorf ein Beispiel, das man respektiert hat; er kann mich weiterhin als seinesgleichen betrachten. Daß die Liebe der kinderlosen Ehegatten stärker sein könnte, als der Wunsch nach Kindern, und daß dieses Gefühl einer Trennung im Wege stehen könnte, erwähnt er nicht.

Diamagundo betont mir gegenüber seine Selbständigkeit. Er hat einen bescheidenen Stolz auf seine Leistungen in der Gemeinde.

Eine alte Frau, die an einem offenen Feuer Seife bereitet hat, ruht aus. Diamagundo weist auf sie hin:

„Sie macht Seife, um sie auf dem Markt zu verkaufen. Sie ist zu alt und zu gebrechlich, um auf den Feldern zu arbeiten. Sie würde umfallen." (Er lacht herzlich.) „Sie hat keine Kinder und keine Töchter. Sie muß für sich allein arbeiten. Die Ältesten der Familien in Bongo wissen, daß sie so arm ist. Alle geben ihr ein wenig Hirse, soviel als man in ein

Blattgeflecht aus Bananenblättern einwickeln kann. Wenn man ihr das gegeben hat, kommt sie früh am Morgen zu allen Familien, um zu grüßen und sich zu bedanken. Die Frau kommt von Kundu. Sie ist nach dem Tod ihres Mannes in Bongo geblieben. Niemand wird sie wegschicken. Sie kann nicht in ihr Dorf zurück, denn sie hat keine Geschwister. Wenn sie einen Bruder hätte, wäre es besser. Sie würde zurückgehen zu ihm. Aber so ist es besser, daß sie hierbleibt."

Diamagundo läßt mich erraten, daß er es war, der diese Regelung vor Jahren vorgeschlagen und durchgesetzt hat. Sein Selbstgefühl macht ihn sozial leistungsfähig. Bei der Erzählung gerät er in beste Stimmung. Dabei lacht er über die Gebrechlichkeit der Frau. Seine Freude daran, die Dinge in Ordnung zu bringen, ist mit dem Gefühl des Mitleids nicht zu verwechseln. Das Dorf, die größere Einheit, greift ein, wo die Organisation der Familie nicht ausreicht.

Er grollt, daß heutzutage die Masken manchmal tanzen, ohne daß ein Toter zu feiern wäre.

Ich: „Ich habe gehört, daß die Touristen in Gogoli für das Tanzen zahlen."

Diamagundo: „Ja, dort sind alle Ältesten gestorben. Niemand ist da, der etwas dagegen sagen könnte. Die Jungen scheren sich nicht darum. Es geht ihnen um das Geld, das Geschäft. Unsere Alten in Bongo würden das nicht zulassen. Sie würden sagen, daß man nicht tanzen soll, auch wenn die Touristen Geld dafür bezahlt haben. Dann würden die Touristen sagen, man hat sie

betrogen. Sie würden mit der Zeit kein Geld mehr geben, und alles käme in Ordnung. Die Touristen wissen es nicht, aber die Alten wissen, daß sie im Recht sind (den Tanz so zu verbieten).“

Wenn Erzählungen über Streit, Diebstahl und Raub seine Ängste mobilisieren, kann Diamagundo plötzlich das Bedürfnis empfinden, irgend etwas von mir zu bekommen. In der dreizehnten Stunde erzählt er von einem Streit, den er auf dem Markt mit angesehen hatte. Er fährt fort: „Wenn ich nach Ibi gehe, weiß ich, daß ich für zehn Franken trinken will. Zuerst trinke ich eine kleine Kürbisschale Bier für fünf Franken. Dann erledige ich meine Geschäfte. Dann tue ich alles zusammen, was ich einge-

kauft habe, und gebe einer Frau fünf Franken, damit sie es für mich nach Hause trägt. Dann trinke ich noch für fünf Franken. Und ich nehme den Stock und das Messer und gehe langsam nach Hause, ohne etwas zu tragen. Ich komme so zurück, daß ich hier bin, wenn die Sonne gerade noch zu sehen ist.“

„Einmal, am Tag des großen Maskentanzes, kam ein Mann namens Dineru aus Ireli zum Fest nach Diamini. Seine Geldbörse mit zweitausend Franken steckte er in die Tasche. Auf dem Rückweg mußte er in der Nähe von Banani sein Geschäft verrichten und dabei fiel ihm das Geld aus der Tasche. Am nächsten Tag hat er gegessen und getrunken. Und wieder am nächsten Tag hat er noch nicht nachgesehen, ob er sein Geld noch hat. Am zweiten Tag also, um neun Uhr morgens, schaut er in seiner Tasche nach und findet sie leer. Da sagt er: ‚Ah, gestern habe ich dort geschlafen, in Diamini. In jenem Haus habe ich geschlafen. Dort hat man mir mein Geld gestohlen.’ Der Mann aber, bei dem er geschlafen hat, sagt: ‚Du bist hergekommen, um zu schlafen, und du hast ganz allein hier geschlafen. Niemand ist in das Haus hereingekommen. Glaubst du, meine Familie hat gestohlen? Geh zum Wahrsager und bringe ihm ein Huhn, um zu sehen, wo das Geld ist.’ Da ist der andere zuerst zu seinem Kameraden nach Bongo gegangen, bei dem er getrunken hat. Auch hier hatte er das Geld nicht gelassen. Dann wollte er noch einmal zurück nach Hause gehen, um zu sehen, ob das Geld vielleicht doch dort geblieben war. Unterwegs aber mußte er wieder ein Bedürfnis verrichten. Dazu suchte er den gleichen Ort in der Nähe von Banani auf. Dort ist sein Geld noch auf dem Boden gelegen. So ist es ohne den Wahrsager auch gegangen, und er mußte keine Henne verlieren.“ (Er lacht sehr behaglich.)

Ich: „Wie tragen denn Sie Ihr Geld?“

Diamagundo: „Ich bin sehr vorsichtig. Ich schaue immer wieder nach, ob ich mein Geld noch habe. Es ist besser, als dann solche Sachen zu machen.

Manche Leute stehlen. Das sind solche, die nach Bamako gegangen sind. Dort lernen sie es. Später stehlen sie auch zu Hause. Früher hat man das in Sanga nie getan. Mein Vater hat es mich so gelehrt: ‚Wenn du kein Getreide mehr hast

471

und nichts zu essen, weil das Getreide nicht reif ist, dann kannst du Getreide, das schon gereift ist, von anderen nehmen. Du kannst es nach Hause bringen, damit deine Kinder nicht Hungers sterben. Wenn du aber Geld stiehlst, nur um reicher zu werden, dann bist du ein richtiger Dieb.' Es gab einen jungen Mann in Engele, der hat rechts und links gestohlen. Da machte man auf dem Markt ein Zeichen für ihn, und alle sagten, er hat rechts und links gestohlen, was seine Familie nicht zurückzahlen kann. Und man hat ihn zum Hogon nach Aru gebracht. Dann hat man gesagt: ‚Was er gegessen hat, das hat er gegessen.' Man wird ihm aber nichts mehr geben. Es war so eine Schande, daß er seine Frau verlassen mußte, und daß er allein nach Ségou ausgewandert ist. Man hat viel mehr Angst vor der Schande als vor dem Gendarmen. Mit einem, der im Gefängnis ist, hat man Mitleid. Wenn er aber in Schande ist, wird er nicht einmal gegrüßt. Und wenn er eine Frau grüßt, wird sie ihm nicht antworten. Selbst wenn ihm einer seine Tochter zur Frau gegeben hat, wird sie nicht bei ihm bleiben. Er muß ohne sie weggehen. Die Schande ist nicht immer die gleiche. Wenn man auf dem Markt redet, das ist die Schande, die schlimmer ist als die Polizei. Dann weiß er, daß er schlecht gehandelt hat. Man tötet ihn nicht, man schlägt ihn nicht. Früher allerdings hat man so einen angebunden. Selbst wenn einer aus Sanga unten in der Elfenbeinküste gestohlen hat, und man erfährt davon, wird seine Familie es dem Hogon zurückzahlen. Wenn er zurückkommt, gibt man ihm keine Felder, und nichts ist für ihn da. Es ist fertig mit ihm."
Jetzt verlangt Diamagundo unvermittelt und dringlich von mir, ich soll ihn im Auto nach Mopti mitnehmen. Ich gebe keine Antwort. In der nächsten, der vierzehnten Stunde ist zuerst nichts von einer Enttäuschung zu merken:
„Ich habe Ihnen vom Hogon erzählt. Von dem sagt man nicht, ‚er ist gestorben', sondern man sagt, ‚er ist auf das Dach gestiegen'. Das sagt man im ganzen Dorf Aru. Jede Frau des Dorfes nimmt zwei Kürbisschalen. Sie ziehen sich schön an und schlagen die Kalebassen zusammen. Die älteste der Frauen geht voraus, die andern gehen ihr nach. So gehen sie nach Sanga, und dann steigen sie hinunter nach Banani. Die ganze Zeit singen sie und schlagen die Kalebas-

472

sen zusammen. Sie sind sehr zahlreich, etwa achtzig. Von Banani gehen sie nach Ireli und dann nach Ibi. Und am Abend gehen sie zurück nach Aru. Dann gibt man ihnen zu trinken. Man gibt ihnen vier oder fünf große Töpfe mit dünnem Hirsebrei. Erst wenn sie das getrunken haben,

nehmen die Männer ihre Gewehre und schießen und sagen: Dank, Dank Hogon. Dann kehren die Männer in ihr Dorf zurück. Drei bis vier Monate später bringt man sehr viel Hirse für ein großes Fest, das Fest des Hogon. Da die Leute von Aru nicht genügend zahlreich sind, bereiten auch die Leute von Ibi und Kundu das Bier. Dann erst sagt man allen Leuten bis Mori und bis Bandiagara, daß das große Fest des Hogon stattfindet. Überall feiert man es. An diesem Tag hält sein ältester Sohn ein gezäumtes Pferd am Zügel. Die Grioten schlagen die Trommel und sie singen alle, wie Gott ihn zum Hogon genommen hat und die ganze Geschichte der Hogon. Der älteste Sohn steht im Mittelpunkt der Feier. Er muß die Pflichten übernehmen, weil der Vater Hogon war. Das Pferd gibt er den Grioten, die den Ruhm seines Vaters gesungen haben. Der zweite Sohn gibt ein Schaf für die Sänger. Und alle seine Kinder müssen das gleiche tun ... Ein Hogon muß nicht älter sein als seine Brüder. Ein Kind wird von Gott ausgewählt. Noch haben die andern Kinder mehr Kraft als dieses. Wenn es mit den andern streitet, zeigt es sich, daß es ihnen unterlegen ist. Aber weil es der Hogon ist, bekommt es mehr Nahrung. Es bekommt so viel Nahrung, daß es die Nahrung an seine Geschwister verteilt. Also hat es doch mehr als die anderen. Die Leute von Ogol nehmen den Ältesten der Familie als Hogon.
Aber die von Aru nicht. Dort ist der Hogon immer ein jüngster Sohn. Mein Vater hat mir das alles erzählt. Fünfzehn Jahre lang war er der Älteste im Dorf Bongo.
Der Vater hat immer wieder mit mir gesprochen. Oft sind wir zusammengesessen, wenn alle zum Fest gegangen waren. Mit dem kleinen Bruder hat er nicht gesprochen. Weil ich der Älteste war, ist es meine Sache, das, was mir der Vater erzählt hat, dem jüngeren Bruder weiterzugeben.“
Pause.
Ich: „Es scheint mir, daß Sie traurig sind.“

473

Diamagundo: „Jedermann ist traurig, wenn die Frau weggegangen ist.“
Ich: „Ist es, weil sie heute nicht kocht?“
Diamagundo: „Nein, das ist nicht das gleiche. Man ist traurig in seinem Herzen. Wenn meine Frau ihre Blutung hat und fort ist, dann denke ich an sie. Selbst wenn sie nur in den Busch gegangen ist, für einen halben Tag, denke ich an sie und schaue, ob sie nicht des Wegs kommt. Wenn ich nicht Vater und Mutter mehr habe, gibt es nichts sonst, was ich liebhabe. Wenn sie mir Kinder gegeben hat, wenn sie in der Nacht mit mir ist ...“ (Er murmelt unverständlich weiter.) „Zwischen der Frau und dem Mann ist ein Strom. Das macht Gott. Die Frau kommt in dein Haus, dann hat sie ein Haus. Sie hat keine Kraft, dich zu schlagen. Sie hat auch keine Kraft, neue Felder zu roden. Sie kann das nicht. Und doch ist es die Frau, die das Haus begründet hat. Sie ist es, die dir kocht, die dir zu essen gibt. Am Morgen wird sie Wasser holen. Sie wird die Hirse mahlen und stampfen.

Und sie wird das Korn nehmen und es zerquetschen. Du brauchst das nicht zu tun, denn sie tut es für dich. Sie wird Kinder haben, aber wenn sie weggeht, muß sie dir die Kinder lassen.
Wenn die Frau weggeht, sagt man zu ihr: ‚Du hast nichts gebracht. Die Kinder hast du hier bekommen. Gehe also weg und lasse alles da.' Deshalb müssen wir keine Angst haben vor der Frau. Ihr gehört nichts, sie muß ohne etwas weggehen.
Es gibt auch bei den Europäern solche Menschen. Der Leutnant, bei dem ich war, der hat ebenso gesprochen. Er hat mir alles gegeben, damit ich ihn und mich ernähre. Und er hat befürchtet, daß ich weggehe. Ich habe gesagt: ‚Ich muß gehen.' Und ich habe gedacht, er braucht mich nicht mehr. Ich bin arm, ich habe nichts, ich weiß nichts, und unser Volk ist nicht zivilisiert. Wenn er zu dir sagt: ‚Du bist dumm und du weißt nichts', warum sagt er das? Warum hat Gott ihn so gemacht? Man kann es nicht wissen. Er möchte, daß du dableibst, aber er handelt so, daß du fortgehst. Man kann es nicht verstehen. Manche Frauen sind so. Man ist sich einig, sie sagt, sie kommt in der Nacht mit dir. Man gibt ihr Geld, und sie gibt es ihrer Mutter. Plötzlich aber geht sie weg, nach Bamba oder noch

weiter. So machen sie das. Sie glaubt, ein anderer Mann wird besser sein.
Manche Männer werden böse auf ihre Frauen und schlagen sie. Seine Kameraden untersuchen die Sache. Sie sagen es, wenn er recht hat. Und sie sagen es auch, wenn die Frau im Recht ist. Wenn der schuldige Teil es nicht einsieht, wenn er sich nicht entschuldigen will, dann wird der Mann jedenfalls die Frau wegschicken. Die Leute seines Dorfes sagen: ‚Er hat recht gehabt.' Und die Familie der Frau sagt: ‚Sie hat recht gehabt'. Das wichtigste ist, daß man die Sache unter die Leute bringt, wenn ein Streit entsteht. Zuerst müssen die Kameraden davon wissen und dann die Familie. Dann kann es geregelt werden, so oder so."
Nur scheinbar hat meine Weigerung, ihn auf die Reise mitzunehmen, Diamagundo unbeteiligt gelassen. Ich hatte Wünsche abgewiesen, die er wie ein abhängiges Kind auf mich, seinen Patron, richtete. Er zeigt deutlich, wie es ihm möglich ist, seiner Enttäuschung Herr zu werden. Noch besser konnte er es vermeiden, einen Zorn gegen mich aufkommen zu lassen, der ja unsere Beziehung hätte stören müssen. Anstatt mir den Tod zu wünschen, erzählt er vom Tod des größten Patrons der Dogon und schafft diesen symbolisch aus der Welt. Das ganze Volk trauert, und die Söhne sühnen mit Opfergaben. Das erweckt die Erinnerung an den Tod des eigenen Vaters. Dabei erlebt er kein Schuldgefühl, sondern Trauer. Die Trauer gilt auch der Frau, von der er sagt, daß sie Vater und Mutter (die ersten Liebesobjekte) ersetzt hat. Der Frau als Gattin aber gelten ganz andere Regungen. Von ihr kann man sich trennen, ohne Rührung oder Trauer zu empfinden. Der Gestalt des Leutnants gilt sowohl das Gefühl gegenseitiger Abhängigkeit, als

auch das der Enttäuschung und des Zorns. Der Leutnant gleicht einer verräterischen Frau, die fort will. Den Streit hat die Gesellschaft zu erledigen. Diamagundo hat sein Gleichgewicht und seine Ruhe wieder.

Diamagundo, der seine Frau liebt, hat es nötig, sich immer wieder daran zu erinnern, daß die Frauen einen verlassen. Das gibt ihm einen mehrfachen inneren Schutz vor gefahrdrohenden Regungen. Anstatt in Konflikt mit einer rivalisierenden Autorität zu geraten, begibt er sich in Abhängigkeit von ihr und erwartet von den Vätern und Brüdern, daß sie seine

Bedürfnisse befriedigen und sogar Ersatz für die Frau schaffen. Im Konflikt mit dem Leutnant und mit mir, fließt den Männern wenig Aggression zu. Was an feindseligen Regungen für eine Vaterfigur übrig bleibt, kann gesühnt werden. Die männlichen Objekte werden durch Identifikation festgehalten.

In der Folge wiederholt es sich, daß Diamagundo etwas von mir verlangt. Von Mal zu Mal gelingt es ihm besser, keinerlei Zorn oder Enttäuschung zu empfinden. Hingegen erzählt er immer schrecklichere Geschichten über die Bosheit der Frauen, zuletzt, daß eine Frau aus Abinus Familie danach getrachtet haben soll, ihre Rivalin und den Mann umzubringen. Durch Verteilung der beiden Frauen unter zwei Brüdern sei die Gefahr aus der Welt geschafft worden.

Ein Zusammenstoß mit dem Vater und die Angst vor Vergeltung werden von Diamagundo so vermieden, daß seine Angst vor Trennung und Verlust (Kastration) der Frau gilt, nach dem Bild der Mutter, die einen verläßt. Dies wird als Sexualobjekt festgehalten, und ihr Kind, das den Verlust kompensiert, wird narzißtisch besetzt. Die Angst, von der Frau mit einem andern Mann verraten und verlassen zu werden, sowie eine gewisse aggressive Spannung, die ihr gilt, werden bei der brauchgemäßen Regelung in Kauf genommen. Diamagundo hat ein Alter erreicht, in dem er ein hohes Ansehen genießt. Seine Frau strebt aus ökonomischen und emotionellen Gründen nicht mehr wirklich danach, ihn zu verlassen. Diese sichere äußere Stellung ersetzt eine innere Sicherheit und gewährleistet seine ausgeglichene Stimmung. Er ist sozial sehr gut angepaßt; seine unabhängige Eigenständigkeit ist aber nicht groß.

In einer der nächsten Stunden macht er mich wieder zu seinem „Kameraden“. Er kürzt die Stunde ab und zwingt mich sanft, mit ihm von dem für die Ältesten bestimmten Bier zu trinken, das als Lohn für die gemeinsame Arbeit beim Bau eines Hauses in Bongo bereitet worden ist. Älteste, wie wir es sind, brauchen sich an der Arbeit nicht zu beteiligen. Unsere bloße Anwesenheit bringt jenes Wissen mit, das für das Werk nützlich ist.

Diamagundo: „Sie sind jetzt ein guter Kamerad von mir geworden. Sie sollten mich in meinem Haus besuchen. Sie und ich, wir sind gleich.“

476

Ich: „Sie sind älter als ich."
Diamagundo: „Wir sind gleich. Früher hatte ich Angst vor Ihnen. Die Weißen waren früher die Herren. Jetzt sind die Weißen für uns da. Es ist viel, viel besser geworden."
Unsere Beziehung bleibt unverändert, bis ich zu Beginn der vorletzten, der fünfundzwanzigsten Stunde sage, daß ich abreisen muß. Er geht vorerst mit keinem Wort darauf ein, beginnt zu erzählen und kommt bald auf ein Ereignis, das ihn sehr zu amüsieren scheint. Der Vater Dogolus hat gestern abend Streit mit seinen „drei Frauen" bekommen, und alle drei sind fortgelaufen. Eigentlich hat die Tochter des Alten mit der Frau des abwesenden Sohnes – wegen eines Kochgeschirrs, das sie vom Feuer nahm – Streit angefangen. Die Mutter kam hinzu, ergriff Partei für ihre Tochter gegen die Schwiegertochter. Der Familienvater trat dazwischen; besorgt, daß die beleidigte Frau des Sohnes fortlaufen könnte, und er für den Sohn eine andere Frau suchen müßte, gab er seiner Gemahlin eine Ohrfeige. Noch am gleichen Abend sind alle drei Frauen des Haushalts in andere Dörfer gelaufen; niemand weiß wohin.
Wahrend Diamagundo ruhig und humorvoll mit mir spricht, leitet er eine Aktion, um den Familienstreit beizulegen. Vor Morgengrauen hat er junge Leute in verschiedene Dörfer geschickt. Die Boten sind zurückgekehrt, haben gemeldet, wo die Frauen Unterschlupf gesucht haben, und sind von Diamagundo wieder ausgesandt worden. Die drei flüchtigen Frauen sind aufgefordert worden, zu Versöhnungsverhandlungen nach Bongo zurückzukehren. Die Ältesten sind benachrichtigt worden, daß man den Fall vor ihren Rat bringen will, falls es dem Kameraden (Diamagundo) nicht gelingen sollte, ihn beizulegen. Immer wieder erscheinen vom raschen Laufen erschöpfte junge Männer auf den umliegenden Felsen. Sie rufen kurze Meldungen zu uns herüber. Mein Partner ruft ihnen, wie ein Feldherr, neue Befehle und Entscheidungen zu, und sie machen sich wieder auf den Weg. Lächelnd kann er mir gegen Ende der Stunde mitteilen, daß man die Ältesten diesmal nicht bemühen muß. Die beiden jungen Frauen sind zurückgekehrt. Die Alte ist unterwegs ins Dorf und bereit, sich zu versöhnen. Der Vater Dogolus, der auf seinem Feld arbeitet, hat versprochen, sich zu entschuldigen. Mit ihm sollte bloß noch ein älterer Mann reden, denn

477

die jungen Boten können aus Respekt vor dem Alter keine bindende Zusicherung von ihm verlangen. Das kleine Problem, daß die Alterskameraden Diamagundos sich wegen der Hitze momentan nicht geneigt zeigen, diesen Botengang zu machen, wird nicht schwer zu lösen sein. Daß der Streit, den mein Partner so souverän beizulegen weiß, ihm sehr nahegeht, zeigen einige

Einfälle, mit denen er unvermittelt den Fluß anderer Erzählungen unterbricht:
„Seit ich zu den Arbeiten nach Markala gegangen bin, habe ich nichts Schlechtes getan. Nicht einen Tag habe ich bei der Arbeit gefehlt. Auch mein Patron hat mich gerne gehabt und hat gesagt, daß ich intelligent bin und gut arbeite. Später habe ich noch an anderen Plätzen gearbeitet. Auch dort habe ich alles getan und nichts Schlechtes. Danach habe ich meiner Frau nie etwas Böses angetan."
Die drohende Unordnung und die aggressiven Vorgänge in einer befreundeten Familie erregen ihn so, daß er mir gegenüber beteuern muß, wie sanft er heute ist. Ich bin wieder zum Patron geworden, dem man sich unterordnet und mit dem man (ebenso wie mit der Frau) gut auskommen muß, damit er einen nicht verläßt. In der Tat „droht" meine Abreise. In seinen Jugendjahren war Diamagundo, wie Abinu berichtet hatte, keineswegs so milde wie er heute ist. Er scheint seine Aggressionen abzuwehren, indem er sich den Objekten seiner Umwelt zum Teil angleicht (Identifikationen), zum Teil unterordnet (Patronbeziehung), oder sich innerlich von ihnen distanziert (Frauen). Die Wiederherstellung der Ruhe in der Umwelt, sowie Austausch und Verteilung materieller Dinge sind geeignet, den Rest von Unbehagen auszulöschen.
Wie ich das Gespräch beenden will, sagt er: „Es ist schade, daß Sie weggehen. Sie könnten doch als Arzt in Sanga bleiben. Die Leute hätten Vertrauen zu Ihnen und würden lieber zu Ihnen kommen, als zu Guindo in die Poliklinik gehen."
Sachlich und etwas wehmütig diskutiert er mit mir das Für und Wider einer solchen Lösung. Als ich andeute, daß ich in Sanga kaum genug verdienen würde, sagt er:
„Hier habe ich die guten Felder der Familie, und es wächst so viel, daß jedes Jahr ein Speicher übrig bleibt. Wenn ich in Bandiagara nahe bei der Stadt Felder bekäme, auf denen weniger Hirse wächst, würde ich hierbleiben und nicht

nach Bandiagara gehen. Aber vielleicht werden Sie doch einmal als Tourist wiederkommen, oder wenn die Regierung Sie als Arzt berufen sollte."
In der letzten Stunde treten nochmals die gleichen Haltungen hervor, die wir bei einem Europäer als äußerst widersprüchlich empfinden würden. Als Dorfältester und selbstsicherer weiser Mann berichtet er, auf welche Weise der Familienstreit im Dorf vollständig geschlichtet werden konnte. Für meine Abschiedsgeschenke reicht er mir Gegengeschenke. Er verlangt von mir Hilfe bei der Abfassung eines Briefes und bietet dafür eine entsprechende Gegenleistung an. Im Rorschachtest, den ich aufnehme, erscheint er aber von großer Labilität und Haltlosigkeit. Seine Triebhaftigkeit weist keine genügenden inneren Bremsen auf.
Er scheint sich eine Verdrängung gieriger Regungen zu ersparen, indem er sich ihnen anpaßt, bei

einer Belastung (wie er sie gerade erlebt) erwachsenere (Ich-)Funktionen, die ein „Ältester“ oder ein „gleichgestellter Bruder“ haben muß, teilweise aufgibt. Statt auf Befriedigung zu verzichten und innere Spannungen zu ertragen, nimmt er in Kauf, daß er sich manchen Mitmenschen und Situationen gegenüber zeitweise schwach und abhängig fühlt.

Die Haltungen, die Diamagundo neben- und nacheinander mir gegenüber einnimmt, sind widersprüchlich. Da er stets ausgeglichener Stimmung und gut angepaßt ist, wirkt sein Wesen nicht gespalten oder zerfahren. Weise oder humorvolle Menschen der westlichen Zivilisation können bestimmte verpönte Triebregungen neben scheinbar gegensätzlichen Forderungen der Wirklichkeit oder der Moral gelten lassen. Man schreibt ihnen zu, daß ihr Ich prüfende und ausgleichende Fähigkeiten besitzt, daß es zwischen sonst unvereinbaren Tendenzen und Forderungen vermittelt.
Man kann diesem Dogon ein Ich zuschreiben, dessen vermittelnde Kraft geringer ist, ein Ich, das sich bald den Triebwünschen, bald den dagegen gerichteten Einflüssen zur Verfügung stellt; anstatt zu vermitteln, beugt es sich vor inneren und äußeren Forderungen.
Das vermittelnde Ich ist mit einem Mann vergleichbar, der zwischen zwei streitenden Parteien Frieden zu stiften hat. Der Weise, wie wir ihn sehen, besitze ein Ich, das beide

Gegner in sein Zelt einlädt, alle Forderungen anhört, einige davon als ungerechtfertigt oder undurchführbar verwirft, die Erfüllung anderer bei beiden Gegnern kraft seiner unbestechlichen Vernunft durchzusetzen weiß. Auch Diamagundos Ich ist nicht schwach. Einem beweglichen, schlauen und reichen Friedensstifter gleich, sucht es abwechselnd die Zelte des einen oder des anderen Gegners auf. Beiden hilft es, ihre Forderungen zum Teil zu befriedigen, zeigt ihnen Wege, andere zu erfüllen; beiden empfiehlt es, manche Forderungen aufzugeben. Ein Zusammenstoß wird vermieden, jedoch ohne daß es zu einer Vermittlung zwischen den Gegnern kommt.

Diamagundo war zum Dienst beim Hogon berufen worden, da sein Vater, einer der Ältesten von Bongo, mit diesem als Freund und Berater eng verbunden war. Er erzählt:
„Der Hogon ist der Weiseste der Dogon. Er macht, daß es regnet. Denn er weiß, wie man für Regen betet, damit es nicht zuwenig und nicht zuviel regnet. Dafür war der Hogon da, und dafür ist er noch heute da.
Ein Mann namens Seru, der in den Jahren meines Vaters stand, hatte einen Sohn, der war ein großer Hochstapler. Damals war mein Vater der Älteste des Dorfes, und Seru war der zweite im

Dorf. Der Sohn ging nach Kamba und sagte: ‚Ich bin der Sohn des Hogon.' Es war ein richtiger Hochstapler. Er hat einen anderen Namen angenommen. Die Leute in Kamba hatten große Trockenheit. Als der Sohn des Hogon da war, verlangten sie, er soll einen Regenzauber machen. Der junge Mann machte den Zauber. Was meinen Sie, daß geschah? Der Zauber hat gewirkt, und es hat geregnet! So ein Hochstapler war das!

Die Leute gaben ihm Kaurimuscheln und Schafe und Hirse, soviel er wollte. Das alles hat der junge Mann mitgenommen und in das Haus seines Vaters gebracht. Der Hogon aber wußte nicht, was dort passiert war. Während der Trockenzeit sind zwei aus dem Dorfe Kamba gekommen, um sich beim Hogon für die Hilfe zu bedanken. Sie haben ihm weitere Geschenke versprochen und gebeten, er soll seinen Sohn wieder einmal schicken. Der Hogon aber hat gesagt: ‚Mein Kind war während der Regenzeit bei euch? Das glaube ich kaum. Ihr habt den Namen meines

Sohnes gesagt. Dieser mein Sohn war aber nicht hier im Lande während der Regenzeit. Er war weit weg in der Ebene und hat dort gepflanzt.'

Man hat alle Frauen und alle Männer gefragt, ob jemand den gekannt hat, der dort gewesen ist. Es kann unmöglich der Sohn des Hogon gewesen sein, denn der war weit fort in der Ebene.

Eine junge Frau in Kamba hatte den Mann erkannt, denn sie wußte, wer es war. Alle Leute kamen auf den Markt von Sanga, um ihn zu suchen. Den ganzen Tag sind sie dort gewesen, aber bis zum Abend hatte man ihn nicht gefunden. Am nächsten Markt von Sanga war das Mädchen, das den Mann kannte, mit den Leuten von Kamba wieder dort. Schon am Morgen kam jener Mann zum Markt. An der Stelle, wo die Mädchen die Kuchen backen, ist er vorbeigekommen. Und das Mädchen, das ihn kannte, sagte zu ihrem Bruder: ‚Das ist der Mann, der in der Regenzeit im Namen des Hogon den Regen gemacht hat. Es ist dieser da.' Da hat der Bruder des Mädchens ihn begrüßt. Jener aber hat geantwortet: ‚Du begrüßest mich, aber du kennst mich nicht.' Der Bruder des Mädchens hat zu ihm gesagt: ‚Ich kenne dich. Du bist mein Bruder Dommo.' So hieß der Sohn des Hogon. Jener aber hat geantwortet: ‚Man nennt mich nicht Dommo. Ich bin der Sohn des Seru.' So hat man mit ihm gesprochen. Er hat gesagt: ‚Ich bin seit drei Jahren nicht nach Kamba gegangen.' Und er hat weiter geleugnet. Alle Leute sind zusammengelaufen und haben gefragt: ‚Worüber streitet ihr da?' Und die Leute von Kamba haben erzählt: ‚Der Hogon hat gesagt, daß sein Sohn gar nicht in Kamba gewesen ist, sondern während der ganzen Regenzeit weit fort in der Ebene. Dieser Mann aber hat Hirse bekommen und Schafe und Kaurimuscheln, und er hat alles verfressen.'

Die Leute haben gesagt: ‚Das soll man nicht so hingehen lassen. Man muß es seinem Vater vorbringen.' Man hat ihn her nach Bongo gebracht, wo das Haus seines Vaters war. Dann hat man

seinem Vater alles erklärt. Sein Vater hat gesagt: ‚Er war immer ein Lügner und Betrüger, seitdem er geboren ist. Er hat sogar auch mich schon bestohlen.' Dann ist der Vater selber zum Hogon gegangen, um ihn um Entschuldigung zu bitten. Der Hogon hat gesagt: ‚Es ist

481

wahr, was du sprichst. Ich kann deine Entschuldigung annehmen. Aber ich bin nicht nur für dich da. Wenn jeder es so machen würde, würde man auf den Hogon nicht mehr zählen. Alle zusammen haben nur einen Hogon. Der Hogon ist für alle zusammen da.' Dann hat der Hogon noch einen zweiten, dritten, vierten und fünften Hogon zusammengerufen. Sie haben gesagt: ‚Man muß andere Leute abschrecken.' Sie haben gesagt: ‚Er muß dreißigtausend Kauri für den Hogon bringen.' Von dem macht man Bier für alle Leute. Und man verkündete: ‚Ihm hat man nichts Böses angetan, er aber ist ein Lügner und Betrüger.' Die Familie hat die Kauri gebracht, und es ist ein großes Fest geworden. Jeder hat davon gesprochen, was passiert ist, und jeder hat gewußt, wie es gegangen ist. Alle haben sich darüber unterhalten und gelacht. Der Betrüger ist jetzt gestorben. Er hat ein armseliges Leben geführt. Er hat es nie zu etwas gebracht. Er hat immer bei seiner Familie essen müssen, denn er hat keine Frau für sich gefunden."

Diamagundo genießt sowohl die Auflehnung als auch die Verurteilung des Hochstaplers. Seine Einordnung in die Väter-Brüder-Sohn-Reihe erspart es ihm, dabei einen Konflikt in sich zu fühlen. Sein Ich ist einmal im Zelt des Rebellen, dann wieder in dem des Vaters zu Gast.

Er erinnert sich, wie es dazu gekommen ist, daß er buchstäblich mit Leib und Magen aus dem Sohn zum Vater wurde:

„Der Vater ist mit mir in den Busch gegangen, als ich noch klein war. Er hat zwei Bündel aus trockenem Gras gemacht, ein großes und ein sehr kleines. Der Vater hat das große auf den Kopf genommen und mir das kleine gegeben. Wenn ich heute arbeite, ist es die Arbeit, die mein Vater macht. Wenn ich das Heu aus dem Busch heimtrage, ist es der Vater, der trägt. Es ist die Arbeit des Vaters, die jeden Tag meine Glieder bewegt.

Einige Kinder werfen die Last fort. Wenn sie groß sind, sind sie Faulpelze und für nichts zu brauchen. Dagegen kann man nichts tun.

Der Vater sagt dem Knaben auch, wann er (zur Beschneidung) in die Höhle gehen muß. Er sagt zu ihm: ‚Du brauchst keine Angst zu haben. Wenn du herauskommst, wirst du ein Jüngling sein. Die Kameraden werden dir helfen.'

482

Zusammen hatten wir fünf Väter. Der erste Vater starb 1912, der zweite 1917 ... Mein eigener Vater starb 1943 oder 1944." (Er zählt auch die Todesursachen auf.) „Als meine Väter alt waren,

kam ich nach Bongo zurück. Ich arbeitete, bis zuerst drei und dann sogar fünf Speicher voll Getreide da waren. Es gab wunderbare Begräbnisse für alle fünf Väter. Mein jüngerer Bruder brachte aus der Ebene zweiundvierzig Hühner, am nächsten Tag einundvierzig und noch am dritten Tag mehr als dreißig. Alle konnten Hühner essen, und auch die Kinder bekamen soviel sie wollten.

Heute haben wir keinen Vater mehr. Jetzt bin ich der Vater. Jetzt sind sie alle tot. Jetzt bin ich der Alteste der Familie."

Er lächelt stolz und fröhlich. Als Familienältester besitzt Diamagundo die verschiedensten Mittel, um mit den Seinen zu kommunizieren. In der Beziehung zu den Personen seiner Umwelt treten natürlich die gleichen widersprüchlichen Erlebnisweisen auf wie in der Übertragung, das heißt in der Beziehung zum Analytiker.

Er kann sich geradezu körperlich in die Arbeit der Sippe einfühlen und lenkt sie mehr mit der Stimmung als mit Worten:

„Ich halte keinen Mittagsschlaf. Wenn ich schlafe, kommt unsere Arbeit zu kurz. Auch weiß ich nicht genau, wann Mittag ist, weil wir keine Uhren haben. Weil ich der Älteste bin, muß ich aufbleiben und die anderen aufwecken, damit sie wieder mit der Arbeit anfangen. Ich bleibe wach, damit sie ausruhen können, ohne auf die Zeit zu achten. Weil ich alt bin, kenne ich die Arbeit besser als sie. Darum weiß ich auch besser, wie müde sie sind und wieviel Schlaf sie nötig haben. Während sie arbeiten, fühle ich, wie sehr es sie ermüdet. Ein Jüngerer könnte ebenso leicht zu früh aufhören als sich zu sehr ermüden."

„Wenn ich auf den Markt gegangen bin, macht das der Bruder für mich, der im Alter der nächste ist. Manche Alten sagen dem jüngeren Bruder böse Worte, wenn sie zurückkommen und sehen, daß die Arbeit nicht so gemacht ist, wie es sein sollte. Ich kann das nicht. Wenn ich etwas nicht richtig finde, spreche ich wenig. Ich bin ein wenig traurig. Jeder wird verstehen: Es ist wegen der Arbeit. Gewöhnlich scherze ich, wenn ich heimkomme. Dann verteile ich alles,

was ich vom Markt mitgebracht habe: trockenen Fisch, Erdnüsse mit Gewürzen und Bier. Wenn ich fröhlich bin, ist es wegen der Arbeit."

Ein Dogon hat nicht das Gefühl, daß der Chef auf ihn böse sei; man sagt, „es liege an der Arbeit". Statt einer Auseinandersetzung mit dem Chef findet eine Einwirkung durch seine Stimmung statt und eine Auseinandersetzung mit rein materiellen Vorgängen.

Für andere Gelegenheiten stehen Diamagundo kräftige verbale Ausdrucksmittel zur Verfügung. Eine Aggression, die sich gegen Fremde richtet und die Familie schützt, kann er sehr frei äußern. Eines Tages kommen drei Peul mit Eseln, auf die sie das Fleisch gefallener Rinder geladen haben,

von Ibi her. Zwei ziehen weiter. Einer macht Halt und beginnt, die Last abzuladen, um den Frauen von Bongo das Fleisch zu verkaufen. Plötzlich wird Diamagundo, der eben noch schläfrig und guter Laune gewesen ist, sehr energisch. Ohne sich zu erheben, befiehlt er dem Mann, seine Last wieder aufzuladen. Er soll weitergehen. Hier kaufe man nichts.
Dann wendet er sich zu mir und erklärt, daß dieses Fleisch Krankheiten ins Dorf bringen könnte. Darum sollte der Peul es nicht hier feilbieten.
Der Fremde ist unschlüssig, hat mit dem Abladen aufgehört und steht neben dem Esel. Diamagundo beginnt, heftig mit metallischer Stimme vor sich hin zu sprechen. Er rührt sich nicht von der Stelle, seine Mimik bleibt ruhig, seine Augen funkeln; mit einer Großzehe macht er krampfhafte Bewegungen. Während etwa fünf Minuten stößt Diamagundo immer wieder ein paar Worte hervor, schweigt und wiederholt seine Rede mit noch lauterer Stimme. Der Peul beginnt erst langsam, dann hastig, seine Ware wieder auf den Rücken des Esels zu schnüren. Geduckt und eilig verläßt er Bongo in der Richtung auf Ogol zu. Ein junger Mann aus Bongo, der nach Banani wollte, ändert die Richtung seines Weges und folgt ihm in einigem Abstand nach.
Sobald der Fremde sich auf den Weg gemacht hat, lächelt Diamagundo und sagt: „Der junge Mann geht nach, damit der Peul nicht hinter dem nächsten Felsen doch wieder Halt macht. Es war Ihre weiße Haut, die bewirkt hat, daß er gegangen ist.“

Ich: „Das glaube ich nicht.“
Diamagundo: „Nein; es waren meine Worte. Wenn der Mann nicht gegangen wäre, hätte ich noch stärkere Worte gebraucht. Ich selber habe keine Kraft, ihn fortzujagen. Ich weiß aber, daß es nicht gut für das Dorf ist, wenn die Frauen das Fleisch der gefallenen Tiere kaufen. Die Frauen wissen das nicht. Meine Worte sind so stark. Ich kann ihn nicht vertreiben, denn der Peul ist sehr stark und bewaffnet. Aber die Worte, die von mir kommen, sind noch stärker. Wenn ich die stärksten Worte brauche, muß er so schnell weggehen, daß ihm sein Esel gar nicht folgen kann.“
Die Stellung in der Gesellschaft bringt die Fähigkeit mit sich, wirksame aggressive Worte zu sprechen. Der Sprechende ist nur Träger der Aggression, fühlt sich nicht selber böse. Das Wort ist im Mythos die Kraft Gottes. Es ist gleichbedeutend mit jenem Wissen um die Zusammenhänge, das ein Ältester mit den Jahren erworben hat. Selbstgefühl, gesellschaftliche Funktion, Erkenntnis und der Besitz des mächtigen Wortes fallen zusammen. Diamagundo hat meiner Gegenwart mit einer höflichen, bescheidenen Geste Rechnung getragen. Er ließ sich bei der Ausübung seiner Macht von mir nicht stören.
In der Beziehung zum jüngeren Bruder sind Diamagundos Gefühle auf ein Objekt gerichtet und nicht auf viele verteilt, wie bei der Aufsicht über die Arbeit. Ihm gegenüber ist er ganz

unaggressiv. Keine Rivalität stört seine Fähigkeiten, für den Bruder zu planen und zu sorgen. Unter wohlumschriebenen Bedingungen scheint die Beziehung zu einer Einzelperson, die Diamagundo sonst zu vermeiden trachtet, nicht schwierig oder angsterregend zu sein. Vielleicht ist die Beziehung zum jüngeren Bruder gerade deshalb so frei von Spannungen, weil sich Diamagundo dabei besonders leicht mit beiden Eltern oder mit einem Elternteil identifizieren kann, und dadurch die Übertragung von Konflikten, die er mit ihnen durchgemacht hat, hintangehalten wird.

Eines Tages kommt der jüngere Bruder zu uns, während ich mit Diamagundo rede. Dieser gibt ihm fünfundzwanzig Franken. Der Bruder grüßt höflich und geht weg.

Diamagundo: „Er geht nach Ibi, um eine Ziege für mich zu holen, die ich dort gekauft habe. Ich gebe ihm etwas Geld, damit er auf dem Markt etwas trinken kann. Er ist ein guter

Bruder; er tut was ich ihm sage. Am Morgen kommt er mich grüßen. Wenn er auf die Reise geht, sagt er es mir vorher. Nie würde er fortgehen, ohne mich zu fragen. Wenn mein Bruder zu wenig Felder hat, gehe ich in die Ebene, um ein Feld für ihn zu finden. Ich gehe hinunter und spreche mit einem Chef und sage, daß mein Bruder ein Feld nötig hat und daß er es ihm geben soll. So bekommt mein Bruder ein Feld. Er selbst könnte nicht so gut mit dem Chef reden."

Ich: „Ist ihr Bruder zufrieden damit?"

Diamagundo: „Er könnte selbst Familienoberhaupt werden, wenn er wollte. Es gibt Leute, die das tun. Er aber ist zufrieden mit mir. Wenn er nicht zufrieden wäre, würde er nicht mehr zu mir kommen. Er würde selbst der Chef sein und seine eigenen Felder haben und verteilen. Er könnte mich nicht fragen, was ich meine. Aber mein Bruder will das nicht. Er ist sehr kräftig bei der Arbeit, und er ist auch ein guter Jäger. Ich habe mehr Verstand als er, und deshalb sorge ich für die ganze Familie. Mein Bruder hat zehn Kinder, und ich sorge auch für diese, und ich muß finden, wen diese Kinder heiraten sollen."

In der folgenden Stunde berichtet Diamagundo: „Mein kleiner Bruder ist auf dem Markt in Ibi gewesen. Aber der Verkäufer hat ihm die Ziege nicht mitgegeben. Mein Bruder hatte zuviel Bier getrunken. Jener hatte Angst, der Bruder würde auf dem Heimweg fallen, und dabei würde der Ziege etwas passieren. Er hat zu meinem Bruder gesagt: ‚Du hast zuviel getrunken; ich gebe dir die Ziege nicht mit.' Ich bin aber selber schuld. Ich habe ihm fünfundzwanzig Franken auf den Weg mitgegeben. Man hat dem Bruder zugeredet, er soll trinken. Jetzt schämt er sich. Ich hätte selber daran denken sollen, daß er zuviel trinken wird. Es ist besser, wenn man einen großen Bruder hat, der für einen denkt, und noch besser, wenn man einen Vater hat."

Ich: „Sind Sie jetzt böse auf Ihren Bruder?"

Diamagundo: „Niemals! Er kann nicht selber für sich denken. Sein Kopf und mein Kopf, das ist nicht dasselbe. Wenn ich zu ihm sage, tue das, dann tut er es. Aber er denkt nicht. Er ist schon über fünfzig Jahre alt. Er wird nicht mehr lernen als er jetzt weiß."

486

Einige Frauen kommen aus dem Dorf, um Hirse zu sieben. Ein paar Schafe laufen den Frauen nach. Nachdenklich fügt Diamagundo hinzu:
„Die Schafe laufen den Frauen immer nach. Sie sind nicht dumm. Sie fressen den Staub, der übrig bleibt; der nährt."
Die Schafe laufen den Frauen nach, so wie sein Bruder ihm folgt.
„Im Jahr 1914 gab es in vielen Dörfern kein Getreide. Meine Familie hatte nichts zu essen. Viele Leute in Sanga hatten damals einen Sack Hirse in Banani aufgespeichert, in den hohen schmalen Speichern unter dem Felsen. Man hat den Leuten dort das Getreide zum Aufbewahren gegeben, denn man hat gesehen: Im nächsten Jahr wird man keine Hirse ernten. Während der Trockenzeit des kommenden Jahres hat mein Vater seinen Vorrat holen lassen. Die anderen haben gesagt: ‚Wenn du es holst, wird es bald aus sein damit.' Mein Vater hat gesagt: ‚Das ist wahr; aber man soll es doch bringen.' Sein Onkel lebte damals in Diamini. Der war reich, er hatte viel Getreide. Mein Vater hat zum Onkel gesagt: ‚Die Leute in Banani haben nichts mehr. Gib du mir einen Speicher.' Und der Onkel gab ihm einen leeren Speicher, und mein Vater hat das ganze Getreide, das er besaß, nach Diamini zu seinem Onkel gebracht. Als die Regenzeit kam, hatte niemand mehr Hirse. Und alle Leute kamen und sagten: ‚Wir haben nichts mehr zu essen.' Viele sind gestorben, weil sie nichts mehr zu essen hatten. Mein Vater aber ging heimlich zum Onkel und holte jede Nacht einen kleinen Sack voll Hirse und trug ihn unter dem Gewand und brachte ihn in sein Haus. Und er nahm die Hirse unter seinem Hemd hervor und gab der Mutter eine kleine Kürbisschale davon. Und er sagte zu ihr: ‚Du wirst das vor meinen Augen zubereiten.' Mein Bruder, dessen Vater gestorben war, lebte zusammen mit uns. Ich hatte noch zwei ältere Schwestern und noch meinen jüngeren Bruder, den Sie kennen, und mein Vater war da und meine Mutter. Keiner von diesen ist am Hunger gestorben. Mein Vater hat mich das gelehrt, denn er konnte gut denken. Er hat mich gelehrt: Man muß immer etwas Getreide woanders hintun. Wenn du es selber aufbewahrst, wird es bald weg sein. Man muß das Getreide einem geben, der selber

487

welches hat. Sonst wird er es aufessen, damit er nicht selber Hungers stirbt."
Das Planen und Sparen wird durch die harten Lebensumstände erzwungen. In der Persönlichkeit selbst bleiben die Tendenzen, zu verzehren, wegzugeben und zu stehlen bewußt und frei

verfügbar. Die Regelung in der Außenwelt gewährleistet den vernünftigen Umgang mit den triebhaften Wünschen. Beim Europäer kommt dem Sparen eine retentive Haltung, eine Reaktionsbildung aus der sogenannten sado-analen Phase der Triebentwicklung, entgegen; für sein „automatisiertes" Planen, Zurückhalten und Sparen muß er eine Triebunterdrückung in Kauf nehmen.

Die grausamen Regungen (aus der sado-analen Phase) sind bei Diamagundo auch nicht in dem Maße wie bei uns an den Verlust und den Tod geliebter Personen geheftet. Er kann Verstorbene betrauern oder schlecht über sie reden, ohne sich unbewußt an ihrem Tode schuldig zu fühlen. Das quälende Gefühl des Verlustes einer geliebten Person kann in höherem Maße als bei uns durch Triebbefriedigungen ausgeglichen werden. Die direkte orale Einverleibung ist dabei wichtig; die Introjektion des verlorenen, geliebten Objektes bringt weniger Einschränkungen mit sich, da weniger Feindseligkeit daran geheftet war:

„Von einem Verstorbenen redet man gerne. Wenn er gut war, sagt man Gutes. Wenn er aber ein Dieb war oder ein Faulpelz, sagt man wie er gewesen ist. Wenn er sonst ein blöder Kerl gewesen ist oder wenn er niemand gegrüßt hat, sagt man das ebenfalls. Während der Totenfeier sagt man nichts Schlechtes. Später ist es das Gegenteil. Man schimpft gerne über einen Toten, der Anlaß dazu gegeben hat."

„Nicht alle aus dem Dorfe trinken mit bei dem Fest. Manche denken mehr an den Verstorbenen und trinken weniger. Wenn einer aber zum Fest geht, muß er dort trinken. Sonst wird man denken, er hat etwas gegen die Familie des Verstorbenen. Man muß trinken, sonst sind die Toten nicht zufrieden und die Lebenden auch nicht. Wenn man nicht trinkt, wird der Tod einen schlagen. Dann wird man auch sterben. Es wäre ein großer Fehler."

Gutmütigkeit und die Bereitschaft, aggressive Regungen unter bestimmten Bedingungen frei zu äußern, stehen nicht unbedingt im Widerspruch zueinander. In Diamagundos

Persönlichkeit spielt die Retentivität (bei uns ein regelmäßiger Erwerb der analen Phase der Triebentwicklung) eine geringe Rolle. Verinnerlichte, festgehaltene Aggressionen, die man als Ressentiment bezeichnet, sind ihm fremd. Wie andere Männer aus Sanga hat er in der Kolonialzeit, bis vor neun oder zehn Jahren, mit den Gendarmen die bittersten Erfahrungen gemacht. Er erzählt, daß er selber von den erpresserischen Dienern der Unterdrücker geschlagen und ins Gefängnis geschleppt worden ist. Daneben lobt er die vorteilhaften Errungenschaften, welche die Franzosen in das Land gebracht haben. Daß ich, eben wegen ihrer Greueltaten, eine Abneigung gegen alle Gendarmen im Land habe, ist für Diamagundo uneinfühlbar. Als ich versuche, ihm meine Gefühle zu erklären, versteht er die Verschiebung von einem Objekt auf das

andere sofort: „Weil ein Peul ein Räuber ist, schlägt man einen anderen Peul tot." Das Festhalten an feindseligen Gefühlen findet er unverständlich: „Die Gendarmen, die jetzt in Sanga sind, sind doch nette Leute. Sie sollten sie kennenlernen. Der Verwaltungsbeamte in Bandiagara kann nicht überall im Land herumlaufen, um alles anzusehen und den Leuten zu sagen, was sie tun sollen. Er würde zu müde werden. Heute sind die Gendarmen seine Augen und sein Mund. Sie sind wie die Boten des Hogon."

Die besondere Entwicklung der aggressiven Triebregungen selbst ist wohl nicht allein dafür verantwortlich zu machen, daß positive und negative Gefühle oft so ungestört nebeneinander bestehen können wie gegenüber den Gendarmen und den Franzosen. Der Begriff des Schuldgefühls, den ich meinem Partner an geeigneten Punkten seiner Erzählung nahebringen will, ist ihm fremd. Er meint: „Ja, das gibt es schon. Es gilt nur für die, welche schreiben können und die gescheiter sind als wir. Solche Leute denken mehr. Sie denken bei einem Brandunglück, wie bei dem in Bongo, bei dem man ganz genau weiß, daß es ein Zufall war, weiter. Sie denken, vielleicht haben wir es doch so machen wollen. Sie sind aber im Irrtum. Wir denken nicht so weit." Unbewußte Schuldgefühle treten in der Übertragung bei Diamagundo in geringem Maße in Erscheinung. Er vermeidet sie, indem er seine Feindseligkeiten selten einmal nach außen projiziert, sie öfter auf ein geeignetes Objekt verschiebt, oder aber, meist durch rasch wechselnde Identifikationen, seine eigene Stellung zum

gehaßten Objekt ändert. Diese Mechanismen sind wohl, neben den Eigenheiten der Triebentwicklung, für die geringe Ambivalenz in seinem Triebleben, für die geringe Neigung, negative Gefühle zu verdrängen und damit zu verinnerlichen, verantwortlich. Seine innere Haltung ist nicht starr. Die Neigung, Konflikte mit sich selbst zu haben, ist gering. Darum klingen Spannungen rasch ab. Es ist interessant, daß in der Metaphysik des weisen Ogotemmeli das größte Übel dann eintritt, wenn ein Teil der Lebenskraft eines Menschen in Widerstreit mit einem anderen Teil seiner Lebenskraft gerät.

Eine nach außen gerichtete Aggression Diamagundos, die im Einklang mit seinen Idealen hervorbricht, erlaubt es, diese Überlegungen noch etwas weiter zu verfolgen.

Trotz seiner jahrelangen Stellung beim Hogon ist Diamagundo in religiöser Hinsicht im allgemeinen duldsam. Die christliche Mission in Sanga stört ihn nicht. Es gäbe nur einen Dogon, der Christ geworden ist, den angesehenen Bibelübersetzer Ansegrema. Bei den Christen sei es das gleiche wie bei den Dogon: Die Seele lebe nach dem Tode weiter. Zum Islam treten die Leute über, weil: „Gott ein einziger ist. Es ist derselbe Amma. Aber unsere Priester machen mehr Geschichten, die der Muselmanen weniger. Dem Marabut muß man auch etwas geben, aber

weniger als dem Binupriester.“ Einmal aber, in der achtzehnten Stunde, als er gerade besonders gut mit mir steht, kommt er auf Ogobara zu sprechen und wird richtig zornig:
„Daß Ogobara Muselmane geworden ist, das ist gar nicht gut. Er opfert ja unseren Priestern, er lebt im Dorf und hat seine Frau und Kinder hier. Warum denn das? Er weiß alles von den Dogon, und die Bräuche befolgt er ohnehin. Das ist nichts! Das ist seine verdammte Politik. Er sollte es bleibenlassen!
Die Alten sind traurig darüber. Ihnen folgt das Dorf. Sie haben zu bestimmen, welche Religion hier sein soll. Man kann sich doch nicht so darüber hinwegsetzen. Die Kränkung der Alten wird schlimme Folgen haben. Alle werden darunter leiden müssen. Die Ältesten sind schon jetzt traurig. Ogobara sollte das nicht tun!
Gewiß, das Muselmanische ist besser. Die Muselmanen sind gelehrt, und sie können schreiben. Wenn ich mit

meiner Familie in Ségou wäre, wo alle Muselmanen sind, dann wäre ich es sicherlich auch. Aber warum hier? Hier ist es wirklich nicht am Platz. Ogobara ist doch sehr intelligent. Er war nie in der Schule und er kann doch gut Französisch und er versteht alle Sprachen. Aber das ist so einfach, und er versteht es nicht. In Sanga kann man nicht Salaam machen. Das wird die schlimmste Unordnung zur Folge haben. In Ségou oder an einem andern Ort wäre ich der erste, der Salaam machen würde. Dort herrscht eben das vor. Aber hier in Sanga, hier ist das furchtbar.“
Man ist überrascht. Der Zorn über den Abtrünnigen ist uns besser verständlich als die Wendung, daß der fromme Hogonbote als erster Salaam machen würde, wenn er in Ségou lebte. Die Traditionen, die man dem Ichideal zurechnen muß, sind austauschbar. Außerhalb des herkömmlichen Lebenskreises können sie verlassen werden. Sie gehören dem „Clangewissen“ an. Wieso aber gibt er sie gesprächsweise so leicht auf? Die Ältesten (in Bongo oder in Ségou) nicht traurig zu machen, ist offenbar wichtiger, als an diesem Teil der Idealforderung festzuhalten.
Ein Teil des Clangewissens ist dadurch fixiert, daß man mit den Alten nicht in Konflikt kommen soll. Wenn man die Alten gekränkt hat, oder auch bloß das Gefühl hat, sie gekränkt zu haben, erwartet man Unheil.
Man kann annehmen, daß das erwartete Unheil darin besteht, daß die gekränkten Alten ihre Gunst vom Dorf abziehen. Ein Konflikt mit ihnen muß vermieden werden, damit man ihre Liebe nicht verliert, weil man böse zu ihnen war. Die Aggression hat nicht ein Schuldgefühl oder Vergeltungsangst, sondern Angst vor Liebesverlust zur Folge; ihr Schicksal ist nicht die Verdrängung, sondern eine andere Form der Abwehr.
Die Beweglichkeit seines Ich, die Bereitschaft Diamagundos, plötzlich abhängige und gierig

fordernde Regungen (regressiv) zu beleben, seine Entspanntheit, Gutmütigkeit und leicht bewegliche Aggressivität sprechen für diese Deutung.

Es ist noch eine andere Erklärung möglich. Man kann die Unheilserwartung als Vergeltungsangst auffassen. Das Gebot, die Alten nicht zu kränken, wäre dann unseren Überichforderungen gleichzusetzen. Jener Teil der Aggres-

sion, der sich gegen Vatergestalten richtet, wird verdrängt. Er wird durch Schuldgefühle wegen unbewußter Aggressionen gezwungen, die Alten zu achten und ist sogar (in Ségou) bereit, einen Teil seiner Ideale aufzugeben, um sich nicht schuldig zu fühlen. Dieser Umgang mit der Aggression, die sich gegen Vatergestalten richtet, ist bei Personen unserer Gesellschaft allgemein; er scheint bei Diamagundo keine oder eine geringere Rolle zu spielen als der früher beschriebene. Die passive Einordnung und Wendung der Aggression gegen die eigene Person spielt bei Diamagundo – wie bei jedem Dogon, der seinen älteren Brüdern gehorsam ist – sicherlich eine Rolle. Seine Fügsamkeit dem Analytiker gegenüber konnte wegen der Kürze der Zeit nicht gedeutet und analytisch erfaßt werden.

Die aggressiven Regungen Diamagundos, die in der Beziehung zu anderen Männern und zu Vatergestalten gut verarbeitet oder abgewehrt werden, spielen in seiner Beziehung zu den Frauen eine große Rolle. Man kann versuchen, seinen Umgang mit der Aggression zu verstehen, indem man die widersprüchlichen Haltungen untersucht, die er „der Frau“ gegenüber einnimmt. Offensichtlich liebt Diamagundo seine Frau. Er begleitet sie in den Busch, auch wenn sie rein weiblichen Arbeiten nachgeht, bei denen er nichts zu tun hat, und verzichtet, wenn sie Angst hat allein zu bleiben, sogar auf den geliebten Besuch des Marktes in Ibi. Er strahlt, wenn er sie sieht. Er hat gesagt: Zwischen dem Mann und der Frau ist ein Strom ... Sinnliche Freude und Zärtlichkeit fließen ihr zu. Aus Dankbarkeit wollte er keine zweite Frau nehmen, obwohl das in seiner Familie der Brauch ist.

Nur einmal gibt er den positiven Gefühlen, die er für seine Frau empfindet, freien Ausdruck. Wenn er sonst von seiner Frau oder „den Frauen“ spricht, ist seine Haltung anders. Eigentlich äußert er drei ganz verschiedene Einstellungen, von denen die beiden ersten kaum ahnen lassen, daß er seine Frau liebt.

Die erste Einstellung ist die bei den Dogon verbreitete, daß die Frauen den Mann verraten, verlassen und berauben.

„Die Männer haben Angst vor der Frau. Auch die Ältesten des Dorfes haben Angst vor ihren Frauen. Wenn ich meiner Frau irgend etwas Geringfügiges angetan habe, werden die

492

Frauen zusammen alles besprechen, wenn sie in den Busch gehen, um Holz zu holen. Und wenn sie zum Brunnen gehen, werden sie zueinander sagen: ‚Mein Mann hat mir dieses und das angetan.' Und bei einer Totenfeier werden sie sagen: ‚Mein Mann hat wieder etwas getan.' Alle andern Frauen reden mit ihr, und alle werden einer Meinung sein. Dieser Mann ist nichts wert. Er macht Sachen, die seiner Frau nicht recht sind. Du weißt nichts davon. Du glaubst, daß du gut bist, reich und intelligent. Die Frauen aber reden: ‚Der ist für nichts.' Darum muß man die Frauen fürchten. Vielleicht liebt dich die Frau. Selbst wenn ihr Herz dir gehört, kann es sich ändern. Denn sie kann umkippen und dir Böses tun."

„Es kommt oft vor, daß Frauen fortgehen. Dann sind die letzten Kinder verloren. Bei den Muselmanen und bei den Christen ist es viel besser. Dort heiratet man derart, daß die Frauen gar nicht fortlaufen können. Man macht viel mehr Aufhebens mit der Heirat, als bei den Dogon."

„Du glaubst, deine Frau ist zur Quelle gegangen, oder du glaubst, sie ist bloß gegangen, um ihre Bedürfnisse zu verrichten, aber sie ist vielleicht schon bis nach Kundu gegangen. Wenn eine Frau schon lange beim gleichen Mann gewesen ist, wird sie das nicht tun. Es wäre eine Schande, wenn sie es dann noch täte. Meine Frau wird das nicht tun. Denn sie wird keine Kinder mehr haben. Ein anderer Mann will es auch nicht, daß sie zu ihm kommt. Sie würde das Essen, das sie für ihn kochen soll, doch ihrem Sohn bringen. Aber auf jüngere Frauen muß man aufpassen. Meine Frau ist erst etwas über fünfzig Jahre alt. Noch vor zehn Jahren habe ich sehr Angst gehabt, daß sie fortlaufen könnte."

Entgegen seiner persönlichen Erfahrung versichert Diamagundo immer wieder, daß man sich auf die Frauen nicht verlassen kann. Es ist deutlich, daß es sich dabei um Phantasien handelt, denen er die Form einer bei vielen Dogon vorhandenen Meinung gibt. Aggressive Regungen werden (projektiv) an „die Frau" geheftet; er befürchtet darum, von ihr geschädigt zu werden. Die aggressionsgeladenen Phantasien treten regelmäßig auf, wenn unmittelbar vorher in der Übertragung oder im Inhalt seiner Reden der Vater oder der Tod einer väterlichen Figur angetönt worden war. Die Phan-

493

tasien sind ihm zur Erhaltung seines inneren Gleichgewichts nötig. Damit betont er: Die Frau ist böse und beraubt einen nicht ein Rivale oder der Vater. Man muß Angst vor *ihr* haben, nicht vor *ihm.* Es ist kaum ein Zweifel übrig, daß es sich um aggressive Phantasien und Ängste handelt, die aus der frühen Kindheit herstammen, und die von männlichen Figuren auf weibliche verschoben worden sind.

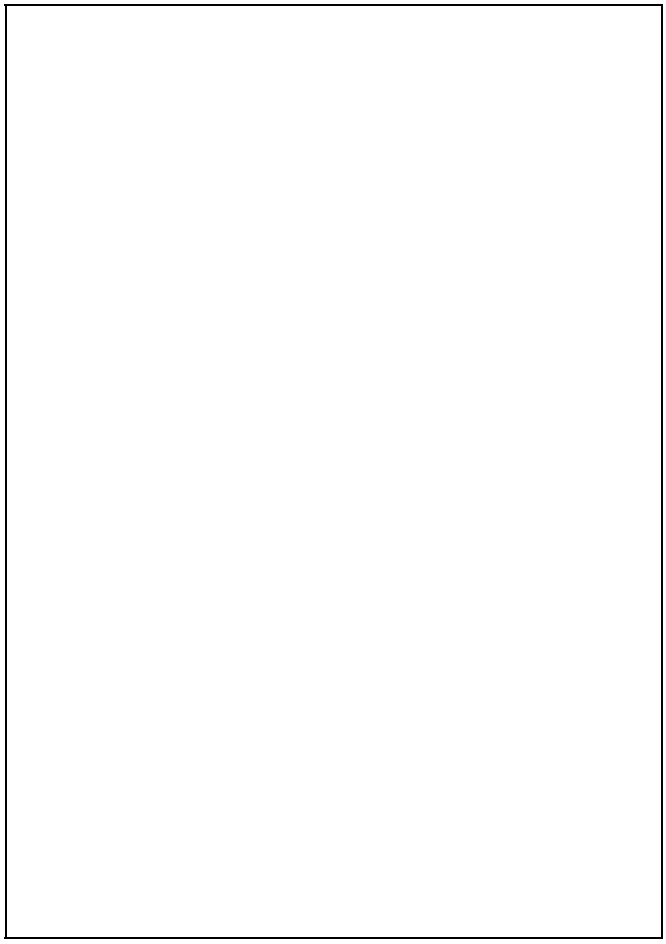
Im Umgang mit diesem Bild der Frau zeigt Diamagundo eine stereotype Haltung, die ebenfalls

von den Sitten und Bräuchen empfohlen wird. Er weiß peinlich genau Bescheid über alle Pflichten und Rücksichten, die der Mann einhalten muß. Er betont, daß es unerläßlich ist, beide Frauen genau gleich zu behandeln. Die Schritte und Maßnahmen, welche man unternimmt, um eine Trennung rückgängig zu machen, sind ihm bekannt. Keine andere seiner Haltungen macht so sehr den Eindruck eines zwanghaften Systems. Die heiligsten Rituale, die strengsten Tabus gestatten mehr Ausnahmen, als das was ein Ehemann tun sollte, um seine Frau nicht zu verlieren. Man muß annehmen, daß es sich um Reaktionsbildungen auf seine aggressiven Phantasien handelt.

In der Vorstellung der Dogon droht von der Frau nur selten eine direkte Aggression. Verrat, Weggehen, den Mann ohne Kinder und ohne Nahrung zurücklassen, das sind die Gefahren, die von ihr ausgehen. Man kann vermuten, daß die Versagung des frühen ödipalen Verlangens den Knaben zu einem Rückgriff (Regression) auf das traumatische Erleben zur Zeit der Entwöhnung führt, daß der Knabe an diesen Zeitpunkt seiner Entwicklung „fixiert“ bleibt. In der Legende, „warum die Dogon zwei Frauen haben“, hatte die Frau in früheren Zeiten zwei Männer – wie die Mutter den Sohn und den Mann. Weil einer der beiden vor Verlassenheit zugrunde ging, machte Gott es umgekehrt. Er gab einem Mann zwei Frauen.

Die zweite Form der Einstellung tritt selten auf. Sie ergänzt die eben beschriebene: „Ich passe schon auf, daß ich keine Fehler mache mit meiner Frau. Wenn sie aber Fehler macht, dann kann sie ruhig weggehen. Es ist mir gleichgültig. Meine eigene Frau ist schon alt. Sie denkt nicht mehr daran, wegzugehen. Wenn sie es aber doch tut, dann ist es mir auch gleich. Ich verhalte mich so, daß ich es richtigmache, und wenn es ihr Fehler ist, dann brauche ich sie nicht mehr.“

494



Diamagundo

Neben der pedantischen Rechtlichkeit ist der Verzicht ein Schutz vor einer Versagung der abhängigen unsicheren Liebe zur Frau. Die Frau wird fallengelassen, als ob er nie Angst gehabt hätte, sie zu verlieren. Das Objekt seiner Phantasien wird gleichsam ausgestoßen und damit vernichtet. Die Regression auf die orale Form der Aggression könnte zu

495

einem Gefühl der Depression und Verlassenheit führen, das bei jenen Dogon, die ihre Frauen verloren haben, wirklich aufzutreten pflegt.
Die dritte Haltung, die Diamagundo in der Beziehung zu seiner eigenen Frau oft einnimmt, gewährleistet ihm die Erhaltung seiner positiven Einstellung zu ihr, während die Feindseligkeit und die Angst vor Verlust einer besonderen Form der Abwehr verfallen. In „materialisierter“ Form kann er seine Gefühle zulassen: Der gegenseitige Austausch bringt Befriedigung ohne Angst. Das ist die gleiche Haltung, die ihm auch mir, dem Fremden, gegenüber Sicherheit gibt. Genau schildert er das Tagewerk der Frau. In der hingebungsvollen Arbeit liegt ihre Liebe zu ihm;

in der getreuen Ausführlichkeit, mit der er ihr Tun beschreibt, seine Liebe zu ihr:
„Sie steht beim Morgengrauen auf, holt das Wasser, holt Holz und gibt die Hirse in den Mörser. Dann macht sie Feuer. Wenn ich bei der Arbeit bin, bringt sie mir das Essen, ein Gericht aus gestoßener Hirse. Sie gibt Wasser in die Kürbisschale. Sie ißt und ich esse. Wenn wir gegessen haben, arbeitet sie mit mir. Sie geht hinter mir, wenn ich von der Arbeit komme."
Diese Darstellung erwies sich als unzutreffend. So war es vor Jahren. Heute geht Yaygere nicht mehr mit auf das Feld. Sie ist zu alt geworden und hat drei große Töchter. Die Worte wollten sagen: So war es damals; so habe ich sie geliebt.
Am nächsten Tag sagt er: „Meine Frau hat mich nicht verlassen. Andere Männer nehmen eine zweite Frau. Ich habe das nicht getan. Wenn eine Frau zu ihrem Mann zieht, ist es, wie wenn ein Fremder zu Gast kommt oder ein Weißer in ein Dorf. Der Fremde bringt Tabak und Zucker, er bekommt Zwiebeln und Eier und vielleicht ein Huhn. Am Morgen weckt die Frau die beiden Töchter. Sie stehen auf und stoßen die Hirse. Dann bringen sie der Mutter etwas Hirse, ob es schon genug gestoßen ist. Die Mutter sagt ja. ‚Ihr nehmt jetzt am besten einen großen Topf, eine kleine Kürbisschale und das Schöpfgefäß und geht Wasser holen.' Dann wartet sie, bis die Töchter zurück sind, und sieht nach, ob das Wasser schön klar ist."
Das sollte heißen: So ist es heute zwischen ihr und mir; wir lieben uns noch immer.

496

Lebensgeschichte des Ogobara

Die Lebensgeschichte Ogobaras geben wir gleichsam als Längsschnitt durch das Leben eines Dogon wieder, im Gegensatz zu den Analysen, die neben dem aktuellen Vorgang die Tiefendimension der Persönlichkeit zu enthüllen trachten. Die Technik der Exploration mit Frage und Antwort, und der Umstand, daß wir einundzwanzig Angehörige der Familie Ogobaras aus drei Generationen kennenlernten und zum Teil gründlich beobachten konnten, läßt die äußeren Vorgänge im Leben Ogobaras und seine Stellung in der Familie hervortreten, enthüllt aber sein Innenleben weniger deutlich.
Unsere einzige Darstellung dieser Art wurde nicht einer typischen Person gewidmet; Ogobara ist ungewöhnlich unter den Dogon, als Mensch und in seiner Stellung im Dorf. Seine Familie hat durch ihre soziale Bedeutung, durch ihre politische Macht und wegen der besonderen Energie und Begabung einiger ihrer Mitglieder eine prägende Kraft auf ihre Umwelt ausgeübt. Ogobara selbst ist ein Vorbild für viele Dogon – ein Stein des Anstoßes für andere. Seine Art, mit dem Leben in der heutigen Zeit fertigzuwerden, mit den Problemen des Familienlebens, der ökonomischen Umstrukturierung, des Kontaktes mit den Europäern und mit den Afrikanern, die aus anderen Gegenden herkommen, stellt einen Extremfall dar.

Wir berichten über Ogobara auch deshalb, weil er und sein Bruder Ana uns durch ihre Welt- und Menschenkenntnis vieles in Sanga verstehen lehrten, und weil sie uns ihrer Freundschaft Wert erachteten. Dadurch ermutigten sie andere Dogon, sich als Analysanden mit uns einzulassen. Wenn Ogobara und Ana unsere Ziele nicht verstanden hätten, und ihre freundliche Einstellung zu uns nicht öffentlich gezeigt hätten, wären die Dogon in Sanga, die sich wenigstens im Kontakt mit den Fremden noch stark mit der Familie ihrer ehemaligen Häuptlinge identifizieren, sehr wahrscheinlich nicht so bald bereit gewesen, unter vier Augen mit uns zu reden.

497

Legende des Stammbaumes[54]

Ogobara ist etwa zweiundvierzig Jahre alt. Gegenwärtig betrachtet er sich als Haupt des Dorfes, nachdem ihm Ana, der als sein ältester Bruder gilt, weil er der Sohn des älteren Bruders von Ogobaras Vater ist, die Würde des Chefs von Sanga überlassen hat. Donjeru, der einzige überlebende Mann aus der drittjüngsten Generation ist hingegen das Oberhaupt der Familie, des „Großen Hauses“. Ogobaras und Layas leibliche Mutter, Dimaga, lebt im Haushalt Donjerus, während Lolje Yakulje, die Mutter Sanas, mit ihrem Sohn in dessen Haus in Ogollei lebte, bis sie, während unseres Aufenthaltes in Sanga, starb.

Vollständig wurde im Stammbaum nur Ogobaras „Kleinfamilie“ aufgezeichnet. Seine Frauen, auch die geschiedenen, werden der Reihe nach, in der er sie geheiratet hat, angeführt (von oben nach unten). Man sieht, daß er achtmal geheiratet hat und noch mit drei Frauen verheiratet ist. „Yabiru“, die von den Eltern vorbestimmte Frau, war Yana. Seine Frauen haben dem Ogobara achtzehn Kinder geboren; neun sind im Säuglings- und Kleinkindesalter gestorben; sechs Söhne und drei Töchter sind am Leben (alle von zwei Frauen, mit denen Ogobara noch heute zusammenlebt). Alle Kinder Ogobaras, mit Ausnahme des ältesten Sohnes Somine, sind uns bekannt; ebenso der zwölfjährige Oguagalu (Sohn eines Halbbruders von Djanguno), der unermüdliche Gehilfe Anas.

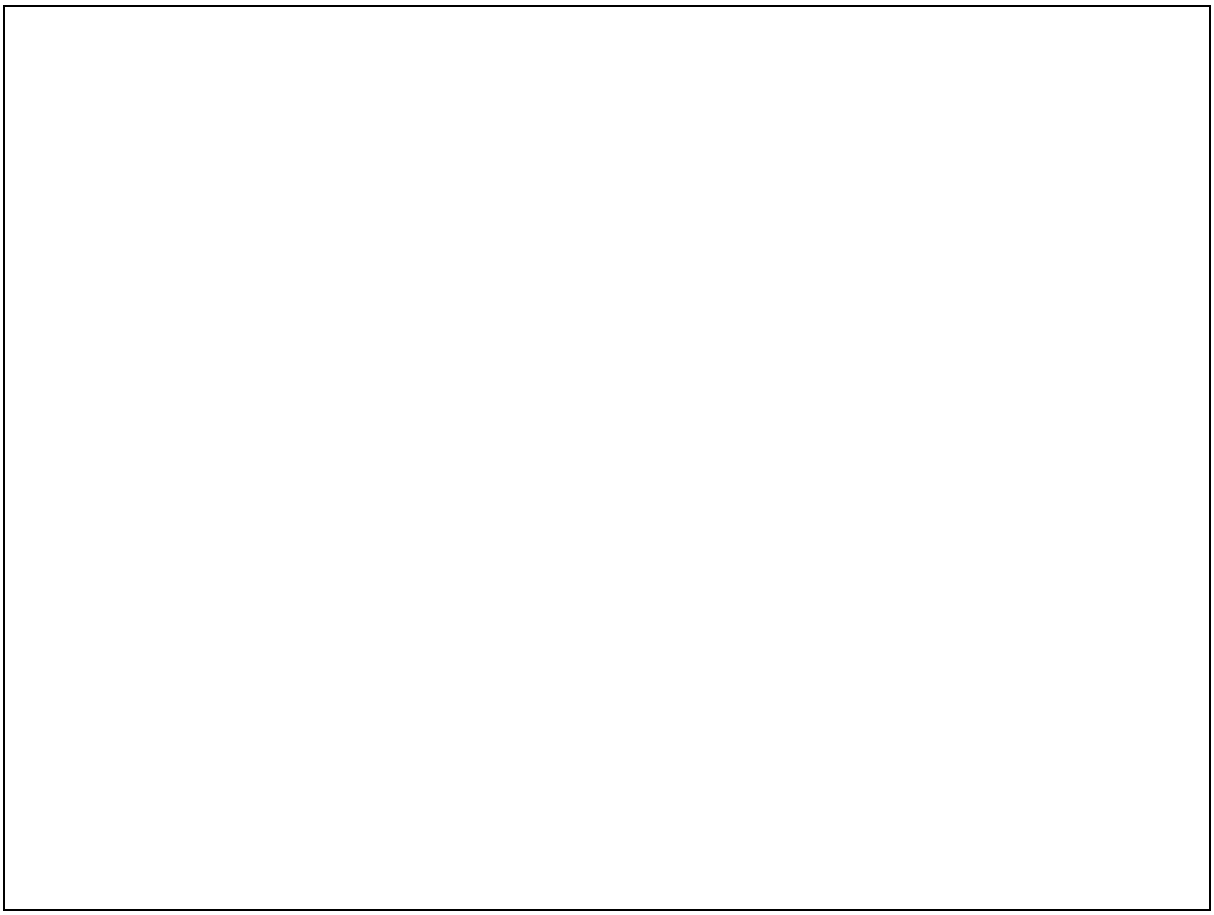
Der Stammbaum erlaubt es, die Nachfolge in der Häuptlingswürde von Sanga, vom Urgroßvater Ogobaras, Onogonelu, her, der sie erwarb, zu verfolgen. Die Nebenlinien sind nur so weit dargestellt, daß der Verwandtschaftsgrad unserer anderen Exploranden aus der Familie ersichtlich wird.

Zahlreiche Angaben, die für die Familienforschung dienlich wären, haben wir weggelassen, weil sie keine Wichtigkeit für den Lebenslauf Ogobaras haben.

Über die Töchter der Familie wissen wir weniger als über die Söhne. Die Frauen hinterlassen ihr erstes, vielleicht noch ihr zweites Kind der Familie ihres Vaters und ziehen dann zu ihrem Mann. Um einen Stammbaum vollständigzumachen, müßten wir den Weg in die Dörfer nehmen, in die

sie gezogen

498/499



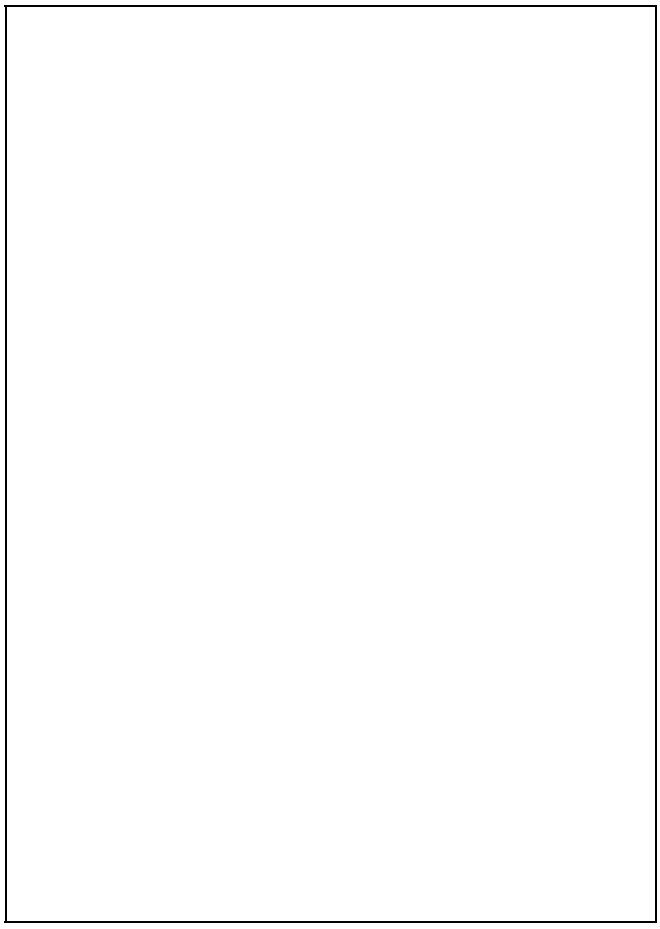
500

sind, bei den Familien ihrer Gatten, die sie oft mehrere Male wechselten, nachfragen. Die patrilokale Sozietät verfälscht den Stammbaum in ihrem Sinne

Die „Chefferie“

Gegen Ende des Aufenthaltes in Sanga, als ich Ogobara um eine Unterredung zur Ergänzung seiner Lebensgeschichte bitte, bemerkt er: „Sie können mein Leben nicht verstehen, wenn ich Ihnen nicht einmal erzähle, wie es geschah, daß die ‚Chefferie’, die Häuptlingswürde, in unsere Familie kam.“ Am 31. März, am Tag vor unserer Abreise, ließ er mich rufen. Er wollte zum ersten Male nicht, daß wir uns zum Gespräch in sein Haus zurückzögen. Unter dem großen Baum, der in der Mulde zwischen den beiden Ogol steht, an dem vorbei die Fußwege kreuz und quer über die holprigen trockenen Hirsefelder führen, war der richtige Platz. Jeder, der Ogobara kennt, kann und soll hören, was er heute zu sagen hat: „Es war zur Zeit des Königs Abdulai von Massina[60]. Die Toucouleur schickten ihre Leute immer wieder zu den Sama, wie sie die Dogon nannten. Die

Leute kamen und nahmen Kinder und Frauen mit und verkauften sie als Sklaven. Jedermann in Sanga war dieser Verhältnisse müde. Man wußte aber nicht, was tun. Da hielt man in unserer Familie Rat und kam zu dem Schluß: Wenn sie wiederkommen, werden wir ihnen unsere Kinder und Frauen nicht geben; wir werden uns weigern. Und sie kamen. In ganz Sanga war man daran, die Kinder und Frauen zu bestimmen, die man ausliefern mußte. Nur in unserem Quartier war es anders. Alle fragten: ‚Wie soll man es ihnen sagen, daß wir uns weigern?' Mein Urgroßvater aber sagte: ‚Wenn ihr wollt, werde ich vorangehen. Bringt morgen eure Messer und Äxte mit auf den Markt.' Man wartete, bis der Markt voll von Leuten war; die Toucouleur waren da und die Dogon. Die Bewohner von Engele (das Quartier von Sanga, das dem Markt am nächsten liegt) haben sich nebenan aufgestellt. Onogonelu, mein Urgroßvater und die anderen mit ihren Messern und Äxten setzten sich neben den Chef der Toucouleur, der auf dem Kopf einen Turban trug. Und Onogonelu schnitt dem



Ogobara

Anführer seinen Kopf ab. Man tötete alle, die man kriegen konnte, und jagte sie über Engele hinaus. Sie schossen Pfeile ab, und einer ihrer Pfeile blieb in der Tür von Engele stecken.

Von da an drei Jahre lang kamen die Toucouleur nicht mehr. Die Leute von Sanga aber konnten nicht weiter fortgehen aus Sanga als bis Gona, wo heute die große

502

Brücke ist. Sie wurden belagert und waren von der übrigen Welt abgeschnitten. Das wollten die Leute von Sanga nicht länger ertragen, und sie gingen zu den Toucouleur, um Frieden zu machen. Sie sagten: ‚Wir wollen Abbitte leisten, damit wir wieder mit euch leben können.'
Jene gaben zur Antwort: ‚Der Mann, der als erster übles getan hat, ist er da? Bringt ihn, dann wird man reden können.'
Als Onogonelu davon hörte, sagte er: ‚Ich werde hingehen, auch wenn sie mich töten. Wenn es dadurch Frieden gibt, soll es mir recht sein.' Darauf ging er in das Lager der Feinde. Der König Abdulai fragte: ‚Ist er da?' und Onogonelu gab zur Antwort: ‚Ja, ich bin gekommen.' Darauf der König: ‚Hast du meinen Leuten den Kopf abgeschnitten?' ‚Ja, ich habe es getan.' ‚Warum tatest du das?' Da gab Onogonelu zur Antwort:
‚Wenn ihr uns bloß gezwungen hättet, Hirse und Geld abzugeben, wäre es nicht geschehen. Weil ihr uns aber gezwungen habt, unsere Kinder und Frauen herzugeben, waren wir dessen müde und haben eure Leute getötet.'
Darauf ließ Abdulai den Mann abführen und ließ ihn am Abend wiederkommen und stellte die gleichen Fragen und erhielt die gleiche Antwort, und so drei Tage lang. Am vierten Tag aber fragte der König: ‚Wenn meine Leute wieder nach Sanga kommen, werdet ihr sie wieder töten?'
Onogonelu sagte: ‚Wenn ihr mich tötet, sicherlich. Wenn ihr mich aber nicht tötet und wieder die Frauen, die Brüder und die Kinder verlangt, dann werden wir euch ebenfalls töten.'
Da ließ der König seine Leute rufen, die mit dabei gewesen waren in Engele, und fragte: ‚Wieviele aus der Sippe dieses Mannes habt ihr im Kampf erschlagen'; und die Toucouleur gaben zur Antwort: ‚Keinen'.
Da ließ der König eine Axt bringen, wie sie die Dogon verwenden, und sagte: ‚Onogonelu, du bist wirklich ein Mann. Ich werde mit dir Freundschaft schließen. Ich gebe dir die Chefferie vom ganzen Gebiet. Ganz Sanga soll dir folgen.' Man hat dem Urgroßvater die Axt gegeben, und er hat seine Zeit gelebt.
Von da an blieb die Häuptlingswürde in der Familie. Am siebenten Tag des Totenfestes, wenn der Chef stirbt, gibt

503

man dem Nachfolger die Axt des Abdulai. Die Familie bezeichnet den, dem sie die Axt geben will. Nach Onogonelu war es Kogjem, der an seine Stelle kam, nach ihm war es Gadjoli, sein

Bruder, von einer anderen Mutter. Zur Zeit des Kogjem kamen die Franzosen. Ich brauche nicht zu erzählen, was damals geschehen ist.

Heute lebt noch Donjeru. Die Axt ist bei ihm geblieben. Seit den Wahlen ist er aber nicht mehr Chef. Bei den zweiten Wahlen bin ich, Ogobara, der Chef, der Bürgermeister beider Ogol geworden."

Ogobara ist überzeugt, daß nur einer die „Familie" vertreten kann, nach innen und nach außen. Unter der Familie versteht er jetzt ganz Sanga, alle die Dolo heißen, und nur er selbst ist es, der die Fähigkeit hat, als Haupt der Gemeinschaft aufzutreten. Sobald ich zustimme, Ogobaras Tüchtigkeit bestätige, betont dieser, wie tüchtig und reich die ganze Häuptlingsfamilie noch heute ist. Sobald ich aber sage: „Ja, der Zusammenhalt der Familie gibt die Kraft", betont Ogobara, daß er allein alles zusammenhält, daß niemand ihm dabei helfen kann. Es ist für Ogobara klar: Unterordnung – unter die Toucouleur, die Franzosen, die neue Regierung in Bamako ist notwendig. Man muß sich fügen, darf sich aber nicht aufgeben; man darf die Güter der Familie nicht verschleudern. Kein Dogon darf verlorengehen, keiner darf an die Fremden verkauft werden – nicht als Tribut in der alten Zeit und nicht als ein Diener fremder Interessen in der Politik von heute.

Die Familie

Aus der Familie Ogobaras greifen wir einige Personen heraus, die in seinem Leben eine Rolle gespielt haben:

Kogjem, der Großvater, zweiter Inhaber der Chefferie, soll ein unternehmender Mann gewesen sein, der im Kampf gegen die französischen Kolonisatoren eine hervorragende Rolle spielte, und der sein Ansehen und seine politische Macht auch nach der Unterwerfung (Schlacht von Sanga 1896) nicht verlor. Er hatte drei Söhne. Dem Ogobara ist er als gütiger Großvater bekannt, der seinen Vater beriet, und fürsorglich darauf bedacht war, daß der Zehnjährige, der Botenritte unternehmen wollte, um dem Vater zu helfen, sich nicht zuviel zumute.

Tigem, der älteste Sohn des Kogjem und Vater des Ana, übernahm die Häuptlingswürde in Sanga nach seinem Onkel Gadjoli. Er starb, etwa 1924, was für Ogobaras Vater zum Anlaß wurde, aus Bandiagara zurück nach Sanga zu ziehen.

Pama, der Vater Ogobaras, muß ein unternehmender und kühner Mann gewesen sein. Zur Zeit der großen Hungersnot 1914 organisierte er mit seinen Landsleuten Karawanen. Sie zogen mit ihren Eseln weit hinein nach Süden in die Ebene, um Hirse einzukaufen. Von der Hirse gab Pama einen Teil seinen Frauen, einen Teil den übrigen Familien im Dorf, und dann zog er weiter, um den Rest

in anderen hungernden Dörfern mit großem Gewinn zu verkaufen. Mit dem Erlös wurde sogleich eine neue Einkaufskarawane ausgesandt. Durch die unermüdliche Fortsetzung dieses Verfahrens rettete Pama viele Bewohner von Sanga vor dem Hungertod. Als Folge des Hungers schloß sich die Großfamilie enger zusammen. Alle teilten ihre Vorräte und aßen miteinander. In den folgenden Jahren versuchte Pama mehrmals, zusammen mit Gruppen von jungen Leuten, fernab von Sanga, zum Beispiel in der Gegend von Mori, brachliegende Hirsefelder anzubauen, um mehr Nahrung zu gewinnen, als es auf dem spärlichen Pflanzland nahe beim Dorf möglich war. Zweimal vernichteten Heuschrecken die Ernte. Pama wandte sich dem Handel zu; er soll der erste Dogon gewesen sein, der getrocknete Zwiebelkugeln auf eigene Rechnung zusammenkaufte und auf die Märkte am Niger, vor allem nach Mopti, brachte. Als Vertreter, „Représentant“, des Verwaltungsbezirkes, „Canton“, von Sanga, beim Kreishauptmann, „Commandant du Cercle“, der Kolonialverwaltung, lebte er etwa sieben Jahre in Bandiagara, wo die Familie noch heute ein geräumiges Stadthaus besitzt. Die Botengänge und -ritte im Auftrag der Kolonialverwaltung, verlangten ungewöhnlichen physischen Einsatz und Mut, da sich die Dogon Aufgebote und Steuern oft nur ungern gefallen ließen. Das diplomatische Geschick Pamas wird noch heute gelobt. Ältere Leute betonen, sie selber hätten nicht den Mut gehabt, gegenüber den Kolonialherren so energisch aufzutreten, wie Pama es tat. Oft war seine Lage mehr die einer Geisel in den Händen einer unerbittlichen Besetzungsmacht, als die eines unterwürfigen Vertreters des Bezirks am Sitz des Kreiskommandanten.

505

Nach Sanga kehrte Pama zurück, da sein Bruder Donjeru nach dem Tode des ältesten der drei Brüder „sonst alleingeblieben wäre“. Hier galt er als Häuptling (Chef de Village), während sein Bruder, der heute die Axt besitzt, „Chef de Canton“ war.

Pama stand dem Haushalt seiner drei Frauen und ihrer (etwa) neun überlebenden Kinder in gütiger und gerechter Weise vor. Solange er in Bandiagara weilte, lebten viele Söhne anderer Familien, die dort zur Schule gingen, in seinem Haus. Später heiratete er noch zweimal, so daß er 1957, nach dem Tode seiner ersten Frau, umgeben von vier Gattinnen und ihren Kindern hochbetagt starb. Pama war während Ogobaras Kindheit Muselmane geworden. Seinen Kindern gab er aber weiterhin die herkömmlichen Namen der Dogon und ließ sie nach der heidnischen Tradition beschneiden und erziehen.

Donjeru, der älteste Bruder von Ogobaras Vater, lebt heute in Ogollei im „großen Haus“ der Familie zusammen mit der einzig überlebenden Frau von vieren, Mujeme. Er gilt als neunzigjährig, ist aber wohl jünger. 1914 wurde er von den Franzosen zum „Chef de Canton“ von Sanga eingesetzt. Damit war er als Oberhaupt der Gegend, dem Kreishauptmann in Bandiagara

für alle Angelegenheiten der Verwaltung direkt verantwortlich. Als er wegen seines Alters den Ritten nach Bandiagara nicht mehr gewachsen war, hat ihn Ogobara 1949 in diesem Amt abgelöst.

Als „Chef de Canton" soll Donjeru hart und rücksichtslos gewesen sein. Weniger unternehmend als Pama zog er nie aus Sanga weg, betrieb auch keinen Handel. Er ist bis heute Heide geblieben. Die Achtung, die er genießt, und das Gewicht seiner Stimme im Rat der Alten scheinen mehr von seinem ehrwürdigen Alter und seiner Stellung als Oberhaupt der Häuptlingsfamilie herzurühren, als von seinen persönlichen Vorzügen.

Ogobara geht den halb erblindeten Onkel, den er gesprächsweise den Großvater, den Alten oder den Vater nennt, täglich „grüßen". Er fragt ihn bei wichtigen Entscheidungen um Rat; wie es scheint, mehr um der Form zu genügen. Leiblich ist gut für Donjeru gesorgt. Er wird von den „Söhnen", besonders von Ogobara, erhalten und mit weißem Fleisch und Honig ernährt. Es ist geradezu komisch

zu sehen, wie Ogobara, neben der pflichtgemäßen Hochachtung und Fürsorge, seiner Geringschätzung für den nicht sehr beliebten „Vater" Ausdruck gibt. Er zwingt mich, beinahe täglich in das Haus des Alten zu kommen, um seine erblindenden Augen zu behandeln. Dabei weckt er den Greis, der oft in seinem Lehnstuhl schlummert, mit unsanften Püffen, repariert eigenhändig den halbzerbrochenen Liegestuhl, in dem der Alte zu ruhen pflegt, und sagt: „Ich weiß, daß die Behandlung nichts nützt. Sie müssen es aber machen. Er hat sein ganzes Leben immer nur alle für sich beansprucht."

Mojnime, die „erste Frau" von Pama lebt nicht mehr. Sie hat sich mit den anderen Frauen anscheinend gut vertragen. Ogobara spricht auch von ihr als von seiner Mutter und von ihrem Sohn Ogono als von seinem Bruder. Die langjährige Krankheit von Ogono, der im Erwachsenenalter wahrscheinlich an Tuberkulose starb, scheint das Leben der Familie mit Sorge erfüllt zu haben.

Dimaga, Ogobaras leibliche Mutter, ist heute eine lustige, bewegliche und zugriffige Greisin, die im Haushalt des Donjeru lebt. Sie stammt aus Tabda, einem der vier Exogamie-Quartiere, in die das große „Quartier" Ogollei eingeteilt ist, während die „Ginna", das „große Haus" der Familie, zu Amtaba, einem anderen Heiratsquartier gehört. Sie verfolgt ihren Sohn mit bewundernden Blicken, während er sie gutmütig und etwas abschätzig behandelt, aber mit Respekt von ihr spricht.

Als Ogobara acht Jahre alt war, machte es ihr anscheinend wenig aus, sich für Jahre von ihm zu trennen. Als er zehn Jahre alt war, hat sie ihn ermutigt, für den Vater auf gefährlichen und weiten

Ritten einzuspringen, „damit der Vater sich schonen kann und nicht vor Erschöpfung krank wird". Dimaga blieb Heidin, was ihrem Gatten sehr recht gewesen sein soll.
Lolje Yakulje, die Mutter Sanas, lebt in einem andern Haus. Sie scheint den Zusammenhalt der Familie einigermaßen beeinträchtigt zu haben dadurch, daß sie sich ihres ältesten Sohnes über das übliche Maß hinaus versichern wollte, ihn nicht ganz der Welt seiner Brüder überließ, und ihn damit bis zu einem gewissen Grad seinen „Brüdern" entfremdete.
Die vierte und fünfte Frau Pamas spielen für Ogobara keine Rolle; sie kamen ins Haus, als er schon erwachsen war.

507

Unter den Geschwistern stand Laya, sein jüngerer Bruder von der gleichen Mutter, dem Ogobara am nächsten. Laya durfte die Schule besuchen, während dies seinem älteren Bruder versagt blieb. Über Layas Kindheit ist wenig bekannt. Seit 1949 war er Sekretär des Ogobara, der damals „Chef de Canton" wurde, sein unzertrennlicher Begleiter, sein Sprachrohr, Werkzeug und Verehrer – ein „petit frère", der seine Lebensaufgabe darin sah, den „grand frère" bei der Amtsführung zu unterstützen. Auf den gemeinsamen Wanderungen in Amtsgeschäften soll Laya besonderes Interesse für Kranke und Verletzte gezeigt haben. Durch seine Verbindung mit heilkundigen Dogon-Priestern und Marabus sei er in den Besitz von Medikamenten gelangt, und es sollen ihm sogar einige wunderbare Heilungen gelungen sein. Als Ogobara durch die Veränderung der politischen Struktur nicht mehr „Chef de Canton" war (1958), mußte sich der Dorfsekretär nach einer anderen Tätigkeit umsehen. Er ging nach Bandiagara und begann im dortigen Spital eine Lehre als Krankenpfleger. Dort lebte er im Haus der Familie, während seine beiden Frauen und Kinder in der Familie Ogobaras in Sanga geblieben sind, der für sie sorgt.
Laya hofft, später Medizin studieren zu können, zweifelt aber, ob sein Kopf noch genug aufnehmen kann. Er behauptet, 32 Jahre alt zu sein, damit man ihn noch zum Studium zuläßt, obzwar er wahrscheinlich wenig unter vierzig Jahre alt ist. Inzwischen hat er einen neuen „großen Bruder" gefunden, einen Politiker, den er seit der Schulzeit kennt. Diesem „folgt" er als Vertrauensmann wie früher seinem Bruder. Bei den politischen Anlässen ist er sehr aktiv und guter Stimmung.
Während Laya früher im Dorf gut eingeordnet war und mit seiner Familie zufrieden gelebt hat, wirkt er heute recht unglücklich. Wie ein vereinsamter Junggeselle, ohne rechtes Einkommen, mit wenig Hoffnung, doch noch zu Macht und Einfluß zu gelangen, lungert er meist verbittert im Spital von Bandiagara herum. Seine ehemals lebensvolle Persönlichkeit tritt noch hervor, als er bei einer Feier für den Politiker die ganze Nacht mit Hingabe und Talent die Trommel schlägt. In diesem Moment scheint er wieder in eine Gemeinschaft eingeordnet zu sein. Sonst aber ist er der

Typus des entwur-

508

zelten Halbintellektuellen, der die politische Intrige mit der unheimlichen und etwas anrüchigen Zauberei verbindet, wenn er der Phantasie nachhängt, doch noch „docteur“ zu werden.
Das Vorbild des Vaters und des älteren Bruders gab dem intelligenten und temperamentvollen jüngeren Bruder nur so lange einen Lebensinhalt, als die innere Haltung der Abhängigkeit mit der sozialen Rolle zusammenfiel. Als er eine neue Lebensstellung suchen mußte, führte ihn der Konflikt zwischen dem Bedürfnis nach Unterordnung und nach Teilnahme an Macht und Ansehen in eine Sackgasse. Selbstverständlich ist Laya nach dem Vorbild des Vaters und des älteren Bruders Muselmane. Dies stimmt gut zu seinen politischen Ambitionen, schlechter zu seiner Neigung, aufgeklärte europäische Medizin und heidnische Zauberei, womöglich in einem, zu erlernen.
Ogobara spricht zärtlich von Laya und bewundert seine Bildung. Er zahlt die Schule für Layas Söhne und bringt Layas erblindete halbwüchsige Tochter zu einer Konsultation, damit ich sage, ob man sie nicht einmal einem Augenarzt zeigen soll. Daran habe Laya nie gedacht.
Ogobara hat in Amadinge aus Ogolna eine Art Ersatz für Laya gefunden. Amadinge, der nicht nahe mit Ogobara verwandt ist, spielt die Rolle seines ständigen Begleiters und Adlatus. Er ist nicht gerade Sekretär; dazu würden seine geringen Schulkenntnisse nicht ausreichen. Er ist aber in der Diskussion aller öffentlichen Angelegenheiten, auf den Märschen in andere Dörfer und immer wenn er nicht krank zu Hause liegen muß, der Begleiter, das Echo, sozusagen der „Zwilling“ des Ogobara, den er restlos bewundert und dem er „folgt“.
Der magere, sehnige Mann ist Laya in Aussehen und Temperament nicht unähnlich. Amadinge ist ein unglücklicher Mensch. Wahrscheinlich wegen seiner Krankheit (eines chronischen Gallen- und Blasenleidens) bekommt er von seinen beiden jungen Frauen keine Kinder. Schon mehrere Frauen haben ihn aus diesem Grund verlassen. Um kundzutun, daß er Muselmane sei wie Ogobara, hat er bei der Heirat und der Einrichtung seines Haushalts die Bräuche vernachlässigt. Als sich sein chronisches Leiden zur Zeit unseres Aufenthaltes für einige Wochen verschlechtert, läßt er den Rat der

509

Alten fragen, was er tun soll. Die Alten verlangen von ihm, daß er die versäumten rituellen Schritte nachholen, die nicht gebrachten Opfer nachträglich spenden soll. Er entschließt sich dazu und ist am folgenden Tag zum ersten Mal wieder munter und auf den Beinen. Jetzt endlich haben die Medikamente gewirkt, die er von uns erhalten hat, und die seit Wochen ohne Wirkung auf

Schmerzen und Fieber geblieben waren.

Ana, der Wirt des Gästehauses, unser fürsorglicher Freund, ist vierundvierzig Jahre alt. Er ist ein rundlicher, fröhlicher Mann, von ruhigem und kraftvollem Wesen. Sein Humor und seine herzliche und vernünftige Anteilnahme sind für die Weißen ebensosehr wie für Ogobara eine sichere Stütze in jeder Lebenslage. Ogobara kommt seinen „großen Bruder“ täglich mehrmals „grüßen“, obzwar Ana auf sein Erstgeburtsrecht verzichtet hat, um sich ganz der Führung des Gästehauses und dem Handel zu widmen.

Als wir einmal mit beiden Wagen nach Mopti fahren, um Einkäufe zu machen, bieten wir Ogobara an, mitzukommen, damit er für sein Geschäft und für das seines Bruders Ana Waren einkaufen kann. In Mopti angekommen, rennt Ogobara von einem Laden zum andern und schleppt die Säcke mit Mehl, Kisten mit europäischem Bier und andere Waren herbei. Gegen Mittag bemerken wir, daß er ausschließlich die Aufträge seines Bruders ausführt. Er hat unserer Versicherung keinen Glauben geschenkt, daß wir so lange in der Stadt bleiben werden, bis alles besorgt und verladen ist, und will nicht in die Lage kommen, einen Auftrag seines Bruders unerledigt zu lassen, während er für sich selber schon irgend etwas eingekauft hat. Wir schlagen ihm vor, alle Bestellungen zu machen, und dann mit uns von einem Laden zum andern zu fahren, um die vorbereiteten Waren, in allem über tausend Kilogramm, einzusammeln. Auch jetzt kann er es nicht über sich bringen, das geringste für den eigenen Bedarf zu kaufen. Erst muß er alles für seinen Bruder wohlverstaut wissen.

Ana hat die Schule in Sanga besucht und war dann mehrere Jahre lang Boy der amerikanischen Mission. Seither ist er aber trotz seiner Anstellung bei der Verwaltung und seines ständigen Kontaktes mit allen Fremden, die in das Gästehaus kommen, ganz zum Dorfhonoratioren geworden. Damit beschäftigt, zu kochen oder Brot zu backen, Ordnung zu

machen und kleine Buben als Boten zum Einkauf zu schicken, lachend und scherzend, geschickt, flink und unermüdlich, findet er während seines langen Arbeitstages, von sechs Uhr früh bis neun Uhr abends, Zeit, ein klärendes Wort in die verwickelten Angelegenheiten des Dorfes zu werfen, die Jungen sanft zu erziehen, mit den Mädchen und Frauen zu scherzen, die Weißen als guter Wirt zu bedienen und als welterfahrener Dogon zu belehren. Ana ist Heide geblieben. Christentum und Islam mißbilligt er nicht; er fühlt einfach kein Bedürfnis nach diesen Religionen. In den Bräuchen der alten und der neuen Zeit wohl bewandert, ist er durch eigene Tüchtigkeit und Fleiß wohlhabend geworden.. Er ist das Oberhaupt einer großen Familie mit zwei Frauen und zahlreichen Kindern, die er zärtlich liebt. Eine Haltung gierig fordernder Abhängigkeit wird während der Monate, in denen wir bei Ana wohnen, nie sichtbar. Das Geld, das er von uns

einnimmt, kann er zufrieden als Verdienst buchen. Als wir abreisen, verlangt er von uns nichts, um sich für den Schmerz der Trennung zu entschädigen, und durch die Einverleibung unserer Gaben etwas von uns zu behalten.

Bei aller Lebhaftigkeit ist Ana in seinen Bewegungen und allen seinen Äußerungen behutsam und vorsichtig. So wie er nie ein Glas zerschlägt, macht er auch nie eine beleidigende oder sonst unbedachte Bemerkung. Er ruht so sehr in sich selber, daß in seinem Gästehaus der Kontakt von Europäern und Afrikanern glatter vor sich geht als anderswo. Zwei ungehobelte französische Unteroffiziere, die ein Wochenende im Gästehaus zubringen wollen, und schon im ersten Moment jedermann anpöbeln, behandelt er höflich und mit Würde, versteht es aber, ihnen eine so wenig gemütliche Atmosphäre zu schaffen, daß sie bald wie begossene Pudel abziehen. Hinterher lacht er herzlich über das Ereignis und schüttelt den Kopf über soviel Ungezogenheit. Als ein Europäer, von dem er mit Recht annimmt, daß seine Geldmittel beschränkt sind, ihn beauftragt, ein Schaf für ein großes Abschiedsessen mit den Honoratioren des Dorfes einzukaufen, sucht Ana stillschweigend ein billiges Schaf aus. Ana ist unter den Dogon einer, der den Anforderungen, welche die alte und die neue Zeit stellt, sehr wohl gerecht wird. Das kann er, weil er sich von den

Überlieferungen seines Volkes nicht entfernt hat, und weil seine Persönlichkeit in sich genügend Ausgleich findet, um gefühlsmäßige Reaktionen zu bremsen, ohne sie zu unterdrücken.

Anas Charakterzüge oraler Triebfreudigkeit, unwandelbarer Gutmütigkeit und epikuräischer Vernunft entsprechen dem „Sancho-Pansa-Typus“, den einer von uns als einen verbreiteten und sozial wertvollen Typus der Persönlichkeit beschrieben hat (54), der bei vielen westafrikanischen Völkern vorkommt.

Ana ist der Bruder von Yasamayes Mutter. Yasamaye liebt und verehrt ihn[61].

Djanguno ist „jüngerer Bruder“ von Ogobara, weil er erst etwa vierunddreißig Jahre alt ist, aber „älterer Bruder“, weil er der Sohn des Donjeru, des älteren Bruders von Ogobaras Vater ist. Ogobara mag ihn gerne, sorgt für ihn wo er kann, und Djanguno kommt seinen Bruder wie einen Älteren begrüßen. Meist ist er mit dem Gewehr, das Ogobara gehört, auf der Jagd. Im Gespräch weist Ogobara oft darauf hin, daß Djanguno die Schlüssel zu den Speichern des „großen Hauses“ in Verwahrung hat, er also gewissermaßen in dieser Generation der älteste ist.

Djanguno ist ein fröhlicher, verläßlicher und liebenswürdiger Mann, der wegen seines guten Französischs, seines fürsorglichen Wesens und seiner Kenntnis von Land und Leuten als der beste Fremdenführer auf Wanderungen gilt, die weiße oder afrikanische Beamte oder Reisende im Lande der Dogon unternehmen. Er wäscht und glättet manchmal unsere Wäsche, er führt den Abgeordneten der Gegend auf politischen Versammlungen mit einer Rede ein, er handelt ein

wenig mit Masken und Skulpturen und bestellt daneben die Felder seiner Familie. Obzwar er Muselmane ist und jahrelang von Sanga abwesend war, hat er es nicht schwer, seine Rolle zwischen den Anforderungen des dörflichen Lebens und denen der neuen Zeit zu bestimmen. Einmal, als Ogobara gerade mit mir im Hof seines Anwesens sitzt, kommen Gendarmen ins Dorf, um Djanguno und einen seiner Kameraden abzuholen. Ogobara weiß, was los ist; sein Bruder ist von einem Dieb, der verhaftet worden war, als Komplize denunziert worden. Ogobara will unser Gespräch nicht unterbrechen. Er bleibt ruhig bei der Sache

und geht erst später sehen, was los ist. Fünf Tage später, auf der Rückkehr aus der Stadt Mopti, erfährt Ogobara, daß Djanguno aus der Untersuchungshaft entlassen wurde und nach Sanga heimgekehrt ist. Jetzt brechen Ogobaras Gefühle hervor. Ein übers andere Mal ruft er aus: „Sie haben meinen Namen vernichten wollen. Djanguno und ich und Sanga – das ist alles das Gleiche. Wer unseren Namen zerstören will, den werden wir zerstören. Wir werden schon zeigen, wer böse ist und wer recht tut, Gott wird uns schützen, und wir werden unsere Feinde bestrafen.“
Sana[49], der trotz seiner Schulbildung als Pflanzer in Ogollei lebt, ist in den Augen Anas und Ogobaras ein wenig sonderlich und eigen. Nach dem Tod von Sanas Mutter, als er sich anders zu seinen Brüdern einzustellen beginnt, wird Ogobara herzlicher zu ihm, behandelt ihn wieder als „jüngeren Bruder“, wenn auch noch immer herablassender als seine anderen Brüder.
Die Schwestern Ogobaras spielen in seinem Leben keine große Rolle. Auf seine Kinder kommen wir weiter unten zurück.

Lebenslauf

Ogobara wurde, wahrscheinlich 1918, in Bandiagara im Hause seines Vaters, der damals bereits Vertreter bei der Kreisverwaltung war, geboren. „Ich fand“, so erzählt er, „Yakunja und Yaseru vor, die beiden Schwestern und den Bruder Ogono, der später gestorben ist. Mein Vater hatte drei Frauen, die alle bei ihm geblieben sind, und darum hatte ich drei Mütter, und auch alle Kinder blieben zusammen bis ich acht Jahre alt war.“
Als Tigem, der älteste Bruder des Vaters, starb und Pama nach Sanga zog, ließ die Familie den Ogobara unter der Obhut des Endjeli, eines entfernten Verwandten, in Bandiagara zurück. Endjeli aber hatte eine böse Frau, die den Kleinen nicht mochte. Ein Jahr nachdem die Familie fortgezogen war, folgte der Neunjährige ihr nach, indem er sich einem Reisenden anschloß, der nach Sanga ritt. „Ich war wieder bei meinem Vater, und ich holte Futter für sein Pferd. Ana ging damals zur Schule, und Ogono war krank und konnte nicht für das Pferd sorgen.“

513

Im Alter von zehn Jahren gab Ogobara seinem Leben die entscheidende Wendung, die ihn in seinem Beruf und seiner geistigen Haltung ganz zum Nachfolger seines Vaters bestimmen sollte. Pama, der bei Tag und bei Nacht zu Pferd unterwegs war, um alle Aufträge der Franzosen rasch auszuführen, war müde und hustete, und seine Frauen fürchteten, daß er vor Müdigkeit vom Pferd fallen oder erkranken würde. Der Sohn wollte an seiner Statt reiten, aber der Vater meinte: „Du kennst den Weg nicht.“ Ogobara gab zur Antwort: „Das Pferd wird ihn kennen.“ Man ließ ihn reiten. „Ich mußte vom Pferd herunterpissen, denn ich hätte unterwegs nicht wieder hinaufklettern können, wenn ich abgestiegen wäre.“ Von da an war Ogobara viel unterwegs

Von den Schülern, die in Pamas Familie lebten, lernte Ogobara rechnen, und den Fremden auf den Märkten lauschte er Brocken ihrer Sprache ab. Mit dreizehn oder vierzehn Jahren ließ der Vater ihn mit den Leuten reiten, die für seine Rechnung getrocknete Zwiebelkugeln nach Mopti auf den Markt brachten. Ogobara war imstande, die Ware günstig zu verkaufen, da er die Sprache der Peul zu beherrschen begann. Er war aber noch zu schwach, um die Esel unterwegs abzuladen oder die Säcke wieder auf die Esel zu heben.

Als Ogobara achtzehn Jahre alt war, heiratete er Yana, die vom Vater gewählte Frau, und erbaute sich das Haus im nördlichen Dorfteil von Ogollei, das heute Udjele, seine „erste Frau“ bewohnt. Er nahm von einer begüterten Dogonfrau Kredit, den sie ihm gerne gab, da sein Vater so gut für das Dorf eingestanden war, und begann auf eigene Rechnung Handelskarawanen zusammenzustellen und an den Niger zu führen. Ein Alterskamerad lieh die Esel. Mit dem ersten Kredit arbeitete er sechs Monate, bis die Regenzeit ihn zurück zur Feldarbeit rief. Nach der nächsten Ernte nahm er wieder Kredit und kaufte vier Esel. Die Karawanen führte er abwechselnd mit seinem jüngeren Bruder Laya. Als er einmal die Zwiebeln in Mopti nicht verkaufen konnte, wagte er sich bis Djourou. Von da an gab es größere Gewinne. Die Karawanen brachten Salz zurück. Dies war der Beginn des Salzhandels der Dogon, der früher ein Privileg fremder Händler gewesen war. Noch heute in der Zeit des Lastautos ist Ogobara der einzige Großimporteur von Salz in Sanga

514

geblieben. Viele Pflanzer aus Sanga kaufen es ihm in kleineren Portionen ab, um es während der Trockenzeit auf den Märkten feilzubieten, die in schwer zugänglichen Dörfern abgehalten werden. 1942 hatte Ogobara zwei Frauen. Ana trieb Handel für eigene Rechnung. Amagona, der Sohn Donjerus, ebenfalls. Ogobara, der inzwischen neben der Sprache der Dogon, die er in vielen Dialekten verstand, die Sprachen der Peul, der Bambara, der Malinke und das Französische gut erlernt hatte, durfte die amerikanischen Missionare, die sich 1936 in Sanga niedergelassen hatten,

bis Bamako und nach Guinea begleiten. Dafür, daß Ogobara die Weißen bediente, beförderten sie seine Waren. Der Einkauf von Bernstein von den Frauen in der Fouta Djalon, wo die Mode des Goldschmucks aufkam, und der Verkauf der Bernsteinperlen an die Frauen der Peulhirten, brachte Ogobara den Besitz einer Rinderherde in der Ebene von Gondo; denn die Hirten zahlten mit Kälbern. Noch heute hat Ogobara „seinen" Peul, einen Hirten, der ihm eine Herde von etwa fünfzig Rindern besorgt, und den er in Naturalien bezahlt. Der Besitz von Vieh in Gondo ist für wohlhabende Dogon eine Frage des Ansehens. Der Vorteil einer solchen Kapitalanlage besteht darin, daß die Hirten mehr oder minder bindend verpflichtet sind, die anvertraute Herde während der Trockenzeit auf den Hirsefeldern der Familie ihres Patrons weiden zu lassen, damit die Felder gedüngt werden. Ogobaras Felder liegen allerdings an so unzugänglichen Stellen, daß die Herde gar nicht hingeführt werden kann. Der Peul erhält für das Hüten von je zehn Rindern eines pro Jahr zu eigen. Auf der Reise nach Mopti hat Ogobara vierzig Meter Baumwollstoff eingekauft, da er die Familie „seines" Peul auch zu kleiden hat.

Im Jahre 1945 – die Handelsverbindung mit Guinea hörte auf, ergiebig zu sein – erwarb Ogobara mit einem großen Teil seines Kapitals ein Lastauto, dessen Kauf aus zweiter Hand ihm Laya vermittelt hatte. Der Besitz dieses Lastwagens brachte ein Mißgeschick nach dem anderen. Auf der ersten Reise ging der Motor in Brüche. Ein neu eingebauter Motor ging durch die Nachlässigkeit des Chauffeurs auf der zweiten Reise zugrunde. Ogobara ließ den Wagen nach Sanga abschleppen und von einem Mechaniker, den er in seine Dienste genommen hatte, unter seinen Augen reparieren. Der

neu angestellte Chauffeur, dem Ogobara, mißtrauisch geworden, seinen damals etwa achtjährigen Sohn Amadinge zur Aufsicht mitgab, veruntreute die gesamten Einnahmen der Handelsfahrt und ließ überdies den Lastwagen in einen Fluß rollen, in dem er liegenblieb. Ogobara war ruiniert.

Über jene Zeit spricht Ogobara ohne Bitterkeit. Er hätte dem Rat der Missionare folgen und nicht ein Unternehmen anfangen sollen, von dem er nichts verstand. Die Chauffeure seien nicht schuld; sie waren schlauer als er selber. Heute würde er ihnen nicht mehr vertrauen. Die Idee, ein eigenes Lastauto zu besitzen, fasziniert ihn noch immer. Er hat aber darauf verzichtet. Der zwanzigjährige Sohn Amadinge will eine Lehre als Chauffeur machen. Aber der Vater ist dagegen. Wenn ein Chauffeur kein guter Mechaniker ist, wird er Unglück mit dem Wagen haben. Sein Arbeitgeber wird ihn verantwortlich machen, und die Familie wird den Schaden bezahlen müssen. Auch ist die Versuchung für den leichtsinnigen jungen Mann zu groß. Er könnte so ein Lump werden, wie die Chauffeure es waren, denen Ogobara seinen Wagen anvertraut hatte. Ogobara traut sich die Fähigkeit nicht zu, fahren zu lernen. Im Jahre 1959 ließ Ogobara die Überreste seines Wagens aus

dem Fluß fischen. Verrostete Räder und Eisenteile liegen in seinem Hof herum. Er sagt, daß er keine Verwendung dafür habe, daß er aber gerne an den großen Mißgriff erinnert wird, um nie mehr so unklug zu handeln wie damals.

Dankbar spricht Ogobara vom Handelshaus P., das der früheren guten Geschäfte eingedenk, weiter Kredit gab und es dem ruinierten Kaufmann ermöglichte, wieder einen erst sehr bescheidenen Handel anzufangen. Die Frauen mußten auf den Markt gehen, da Ogobara in den Jahren 1949 bis 1958 von seinem Amt als „Chef de Canton“ in Anspruch genommen war. Über diese Jahre spricht er nicht gerne mit dem Weißen, und zwar aus politischer Klugheit. Daß er „Chef de Canton“ war, Vertreter jener Schicht afrikanischer Kollaborationisten, die heute nach ihrer Entmachtung von den jüngeren nationalen Kräften, oft sehr zu Recht, als die bestechlichen und rücksichtslosen Verräter des eigenen Volkes hingestellt werden, schadet ihm in seinen politischen Ambitionen. Zwar ist er 1958 zum Bürgermeister der beiden Ogol gewählt worden, und sein Einfluß ist noch groß. Die neue Zeit nimmt aber

wenig Rücksicht auf seine anscheinend anständige Haltung und darauf, daß er sich trotz aller Energie, die er im Dienste der Verwaltung entfaltete, nie gegen die Interessen seiner Landsleute mißbrauchen ließ. Seine politischen Gegner sagen ihm keine Schandtaten nach, betonen aber, daß er eben doch der Chef unter den Kolonialherren war. Ogobara weiß, daß er im Grunde ausgespielt hat wie das alte Eisen seines Lastwagens. Er will nur noch seinen Söhnen eine Basis für die Zukunft bauen. Von Herrn H., einem französischen Baumeister, der sich in Mopti niedergelassen und eine Peulfrau geheiratet hat, bekam er Kredit für den Bau eines Hauses europäischer Bauart. Wahrend unseres Aufenthaltes werden die Steine behauen, die Ogobara durch einen „Badu-Stab“, einem Zauber, der jeden Dieb mit Blitzschlag bedroht, bewachen läßt. „Wenn mein Sohn Somine in der nächsten Regenzeit heimkommt und die Matura gemacht hat, wird er sich bei seinem Vater nicht wohl fühlen, wenn er wieder in einer Lehmhütte wohnen muß. Er soll ein Haus vorfinden, wie er es jetzt gewohnt ist. Herr H. ermöglicht mir, meinem Sohn das zu bieten, was er braucht.“ In dem Haus werden auch jene Fremden wohnen, die heute wichtig sind: Die Politiker, die ins Dorf kommen und die von „Afrika für die Afrikaner“ reden, aber nicht mehr in der Lehmhütte schlafen wollen. Sie werden die neuen Protektoren der Familie sein Herr H. ist sein Beschützer nur für die Zeit des Übergangs.

Die Frauen

Auf die Frage, wie oft er verheiratet gewesen sei, sagt Ogobara ohne nachzudenken: „Zehnmal.“ Bei der Aufzählung seiner Ehefrauen sind es aber doch nur acht; er erinnert sich ausgezeichnet an

jede. Es war ihm bloß nie in den Sinn gekommen, nachzuzählen.

Die erste Frau war Yana, die „Yabiru“, die von der Familie bestimmte Frau. Er hat sie sehr geliebt, obzwar alle drei Söhne, die sie ihm geboren hat, bald nach der Geburt starben. Dann mußte er von einer Reise heimkehrend erfahren, daß sie mit dem damaligen Schulmeister in Sanga, seinem Freund, Ehebruch begangen hatte. Ogobara wurde sehr wütend auf den Ehebrecher; seine Freunde mußten ihn zurückhalten, jenen nicht totzuschlagen. Mit Yana sprach er kein Wort. – „Es

517

hat keinen Sinn, zu streiten und zu schlagen.“ Er bat aber seinen Vater um die Erlaubnis, sie fortzuschicken. Der Vater war nicht einverstanden. Yana blieb. „Wir schliefen drei Jahre lang auf der gleichen Matte, und ich habe sie nicht angerührt. Da hat sie verstanden und ist nach Bongo zu einem anderen Mann gegangen. Mit dem hat sie Kinder gehabt, die leben konnten. Wenn ich sie später getroffen habe, habe ich sie nicht gegrüßt. Das ist Brauch bei den Dogon zwischen geschiedenen Eheleuten, und es ist gut, daß es so ist. Wenn wir uns heute treffen, plaudern wir zusammen.“ So brauchte Ogobara seinem Vater nicht zu widersprechen. Die natürliche Ordnung der Dinge trat ein.

Die nächste Ehe mit Udjele, die heute Ogobaras „erste Frau“ ist, schloß er im Levirat; er übernahm sie nach dem Tod eines „grand frère“, das heißt eines Vetters. Von den sechs Kindern, die sie ihm geboren hat, sind noch zwei Söhne und drei Töchter am Leben. Udjele, die mit ihren Kindern das Haus der ersten Frau bewohnt, ist gegen vierzig Jahre alt, eine schöne dunkelhäutige und den Weißen gegenüber scheue Frau. Ogobara findet sie unzivilisiert, da sie ganz das ursprüngliche Leben der Dogonfrauen führt und den heidnischen Bräuchen verhaftet geblieben ist. Indirekt lobt er aber ihren Charakter. Aus ihren Kindern wird etwas werden. Wenn Kinder faul werden, so hat das nicht Gott bestimmt, sondern die Mutter hat versagt. Wenn erst der Vater die Erziehung in die Hand nimmt, ist es zu spät.

Während unseres Aufenthaltes erkrankt Udjele an einem akuten schweren Brechdurchfall. Ogobara verbringt die ganze Nacht bei ihr, hält sie in den Armen, pflegt sie aufopfernd, reinigt die Hütte und läßt mich um sechs Uhr früh rufen. Jede Stunde kommt er melden, wie es ihr geht, und ist glücklich, als Fieber und Krämpfe im Laufe des Tages aufhören. Am nächsten Morgen ist Udjele, die jüngste Tochter auf dem Rücken, mit den anderen Frauen in den Busch gegangen, um Holz zu holen. Sie kann nicht untätig bleiben, sobald sie wieder genug Kraft hat. Abschätzig bemerkt er jetzt: „Sie ist eben eine Wilde.“

Yapama, eine großgewachsene Frau hellerer Hautfarbe, die heute im gleichen Haus mit Ogobara und Samba wohnt, kleidet sich modern in ein Baumwollkleid, wie man es in den Städten trägt. Sie

stammt aus Yenima. Noch heute ist

518

Ogobara stolz darauf, eine Frau als „Yakedu“ gewonnen zu haben, die so weit weg wohnte, daß jeder nächtliche Besuch zwölf Stunden Marsch erfordert hat – neben der täglichen Arbeit. Von Yapamas sechs Kindern leben noch vier Söhne. Ihr Charakter gefällt dem Gatten weniger gut, denn ihre Söhne haben alle etwas vom Tunichtgut an sich.

Die folgenden vier Frauen gingen alle wieder fort, zu einem anderen Mann. Ihre Kinder blieben nicht am Leben, wie der Sohn der Yanugu, der im Alter von vier Jahren starb, so daß seine Mutter im fünften Jahr ihrer Ehe zu einem Mann nach Ogona ging. Oder bekamen sie keine Kinder wie die nächste, Yanday, die nach sechs oder sieben Jahren fortging. Diesen beiden und Balmoy, die vier Jahre blieb, und Digama, die schon nach einem Jahr fortging, trauert Ogobara nicht nach. Nach den Bräuchen, so meint er, bestimmen die Kinder eine Ehe. Wollte Gott keine geben, muß die Frau sehen, von einem anderen Mann zu bekommen, was sie braucht.

Nur die letzte Frau, Samba, hat Ogobara anders gewählt, als moderner Mensch, als Muselmane und Politiker sozusagen. Sie war die Frau eines Gendarmen in Bandiagara, verließ diesen und lebt mit Ogobara. Sie ist etwa fünfunddreißig Jahre alt, hübsch, intelligent und fröhlich, und spricht die Sprachen der Bambara und der Peul neben der Dogonsprache. Sie kocht ausgezeichnet und kleidet sich wie es in den Städten üblich ist. Sie hat einen Hebammenkurs besucht und hilft den Frauen von Ogol in ihrer schweren Stunde. Ogobara läßt sie, die Muselmanin ist, zur Zeit der Monatsregel nicht in das Haus zu den anderen Frauen gehen. Er bringt sie, wenn es geht, für diese Zeit nach Bandiagara – damit die Alten nicht unzufrieden sind und meinen, ihre Unreinheit bringe Unglück über das Dorf, und damit die zivilisierte Städterin nicht im primitiven Frauenhaus zu leiden hat. Oft hat sie eines der kleinen Kinder Ogobaras mit sich; die Kinder sind gerne bei ihr. Es spielt, wenigstens bisher, für Ogobara keine Rolle, daß sie ihm noch kein Kind geboren hat. Als wir Samba auf dem Rückweg aus Mopti in Bandiagara abholen, erzählt Ogobara ihr alles, was sich in ihrer Abwesenheit zugetragen hat. Ganz anders als die anderen Frauen ist sie seine Vertraute, versteht seine Pläne und Sorgen und vertritt ihn bei seinen Geschäften, wenn er abwesend ist. Während er von den anderen

519

Frauen sagt, wie viele Kinder sie ihm „gegeben“ haben, sagt er von Samba: „Ich weiß, sie wird nie zuviel von mir verlangen; ja, sie gibt mir mehr, als ich ihr gebe.“

Ogobara ist ein sinnlicher Mann. Bei den Festen lacht er mit den Mädchen, die sich seine ungenierten Scherze gerne gefallen lassen. Kein anderer Dogon wagt sich beim Tanz hinein in die

Gruppe der Frauen und Mädchen, um eine hervorzuzerren und sie wieder loszulassen, damit sie lachend unter den Schutz ihrer Gruppe zurückfliehen muß. Liebesabenteuer sucht er keine mehr. Er meint: „Mit achtzehn Jahren denkt ein Mann an nichts anderes, als daran, wie er ein Mädchen gewinnen könnte. Bis fünfunddreißig sucht er sich noch ab und zu eine neue Frau. Wenn er aber schon ein wenig alt ist, wie ich, bleibt er bei seinen Frauen, die ihm Kinder gegeben haben."

Die Kinder

Ogobara weiß, was er von jedem seiner Kinder zu halten hat. Den ältesten Sohn, Somine, der das Gymnasium in Diré besucht, achtet er sehr. Er hat ihn aber ein wenig aus den Augen verloren. Der fünfzehnjährige Amatege ist gegenwärtig in Bandiagara, unter Layas Obhut. Er ist bei der Aufnahmeprüfung in die höhere Schule durchgefallen. Der Vater ist weit davon entfernt, dem Sohn das übelzunehmen. Er hat sich in letzter Zeit bemüht, den katholischen Missionaren, die eine Schule in Bandiagara haben, behilflich zu sein. Dafür unterrichten die „pères blancs" seinen Sohn, der die staatliche Schule nicht weiterbesuchen darf. Er ist ein gescheiter, munterer Junge, der vor Freude strahlt und in die Hände klatscht, als wir mit seinem Vater einmal unvermutet in Bandiagara auftauchen. Der Vater beachtet ihn scheinbar kaum. Auf dem Rückweg bemerkt er: „Amatege wird mir immer folgen. Er wird für die Familie sorgen. Auf ihn hoffe ich mehr, als auf meine anderen Kinder. Ich sage ihm das nie. Er aber weiß, was ich denke."
Die zwei älteren Töchter Udjeles, die leiblichen Schwestern Somines und Amateges, gehen in Sanga in die Schule. Es sind sehr nette, lustige Mädchen, die städtisch gekleidet sind, die mit den Buben raufen und mit ihren Kameradinnen kichern. Sie sind immer besonders sauber gekleidet und höflich zu den

Fremden. Ähnlich wie ihre „jüngste Mutter" Samba scheinen beide die Bräuche der Dogon mit denen der neuen Zeit aufs anmutigste verbinden zu können. Das jüngste Mädchen Udjeles wird von Ogobara auf den Arm genommen und bei jeder Gelegenheit herzlich liebkost – wie jeder Dogonvater das täte.
Die Kinder Yapamas machen mehr Sorgen. Der neunzehnjährige Amadinge wollte unbedingt bereits heiraten, hat auch schon ein Kind, aber nicht viel anderes als leichtes Leben, Jagd und schöne Kleider im Sinn. Ogobara sorgt für die junge Familie, ist aber unwillig über Amadinge und sagt: „Ich bin nicht sein Sklave, daß er nichts tut und ich für ihn arbeite." Der Vater will nicht, daß Amadinge eine Chauffeurlehre macht. Einmal hat er ihn mit Aufträgen nach Mopti geschickt, und der Sohn hat alles Geld für sich ausgegeben! Von den Fremden, die Amadinge manchmal herumführt, wird der große hübsche Jüngling mit Geschenken verwöhnt. Ogobara hat

ihn uns zum Führer in die umliegenden Dörfer empfohlen, versteht aber gut, daß wir für einen schwierigen Ausflug lieber Djanguno beauftragen. Auf der Reise nach Mopti fragt uns Ogobara auf einmal, ob wir Amadinge nicht in die Schweiz mitnehmen wollen, damit er unter unserer Aufsicht noch etwas Rechtes lernt. Diese Frage richtet er an uns, nachdem wir einem afrikanischen Chauffeur geholfen haben, dessen Lastwagen steckengeblieben war. Der besorgte Vater hat den Schluß gezogen, daß die Fremden nicht nur tüchtige und wohlhabende Leute sind, sondern daß sie auch dort bereit sind zu helfen, wo sie keinen eigenen Vorteil zu erwarten haben. Unser Verhalten in Sanga allein genügt nicht für die Beurteilung unseres Charakters. Schon bei der ersten Unterredung hat Ogobara vermutet: „Sie wollen ein Buch schreiben." Weiße wollen das oft. Solchen, die nur im eigenen Interesse freundlich und hilfreich sind, würde er seinen Sohn nicht anvertrauen. Da Amadinge gegen seinen Vater zwar nicht offen rebelliert, aber auch nichts leistet, muß er gegen Ende unseres Aufenthaltes Ana im Gästehaus helfen und daneben den Warenstand des Vaters am Markt von Sanga betreuen. Vielleicht kann er unter Anas Aufsicht noch etwas Tüchtigkeit und Ernst lernen.
Amegere, der Dreizehnjährige, der phantastisch grausame Geschichten zu erzählen weiß, und der dem Vater sehr

ähnlich sieht, ragt als Führer unter den älteren Schulkindern in Sanga hervor. Warum Ogobara auch von diesem begabten und brennend ehrgeizigen Jungen nichts hält, wird nicht klar. Vielleicht nur, weil er Sohn der Yapama ist, deren Kinder keinen rechten Charakter von der Mutter lernen konnten. Für Amegere ist es bezeichnend, daß er sich wie sein Vater immer von einem Jüngeren begleiten läßt, entweder von seinem Bruder Bureima, der in die erste Klasse der Schule geht, oder von seinem besten Freund, der bewundernd zu Amegere hinaufschaut. Der jüngste Sohn Ubokar ist erst zweieinhalb Jahre alt. Mit lauter Stimme kräht er in französischer Sprache: „Bonjour Monsieur", wenn wir am Platz vorbeikommen, auf dem er bereits ohne seine Mutter in der Gruppe der Kleinen spielt.

Der Islam und die „soziale Rolle"

Ogobara ist Muselmane; seit vier oder fünf Jahren wie er sagt. Seine Zeitangaben sind aber immer ungenau, wenn man ihn nicht durch Fragen dazu bringt, nachzurechnen. Das älteste seiner Kinder, das einen muselmanischen Namen trägt, ist die heute zwölfjährige Tochter Fatimata. Alle jüngeren Kinder nennt Ogobara mit Namen aus dem Koran. Darum vermuten wir, daß die folgende Episode schon länger zurückliegt.
Ogobara erzählt die Geschichte seiner Bekehrung: „Ich war einmal allein in Djuru, während der

muselmanischen Fastenzeit, und gerade damit beschäftigt, Zwiebelkugeln zu zählen. Da hörte ich einen Mann mit der Stimme meines Vaters reden. Ich sah in das Gesicht dieses Mannes, und es war ein Marabut, der meinem Vater ähnlich sah. Er fragte mich: ‚Was schaust du so?' Ich antwortete: ‚Du bist wie mein Vater.' Er fragte: ‚Woher kommst du?' Und ich: ‚Aus Sanga.' Da sagte der Marabut: ‚Zähle die Zwiebeln weiter.' Am Abend des gleichen Tages ging ich in sein Haus und sagte, ich wolle mit ihm beten. Er ließ mich eintreten, gab mir zu trinken. Es stellte sich heraus, daß die Mutter des Marabuts eine Schwester meines Vaters war, er also mein Onkel und fast wie mein Vater." (Pama hatte nur eine Schwester, die Ogobara gut bekannt war. Bei der weiteren Diskussion zeigt es sich, daß Ogobara nicht weiß, in welchem Verwandtschaftsverhältnis der Marabut zu ihm

steht. Er hat es auch nie genug zu erfahren versucht.) „Dann gab er mir zu essen, und als ich fortging, sagte er zu mir: ‚Morgen wirst du fasten.' Ich tat wie geheißen, und am nächsten Abend sandte er mir das Mahl mit einem jungen Mädchen dorthin, wo ich wohnte, und so jeden Abend, bis die Fastenzeit zu Ende war. Der Marabut hat mich fast mit Gewalt bekehrt. Ich ging zu ihm wohnen, und er lehrte mich beten, und seither ist er mein Marabut geworden."

Ogobara besuchte den Marabut alljährlich. Später schickte er nur noch zur Fastenzeit reichliche Naturalgaben und Geld; dann immer weniger. In diesem Jahr hat er noch nichts gesandt.

Ogobaras Vater, so erwähnt er nebenbei, war auch Muselmane, aber nur während der Zeit, in der er in Bandiagara lebte. Später in Sanga war er wieder Heide, wurde aber noch häufig von Marabuts besucht, die reichliche Gaben bekamen und ihre Gebete verrichteten. Der Vater habe ihn nie dahin beeinflußt, Muselmane zu werden. So halte er es auch mit seinen Söhnen. Jeder soll selbst sehen, was für ihn am besten paßt.

Ogobara bringt die Bekehrung nicht mit dem Einfluß seines Vaters zusammen. Der junge Mann, der sich in der Fremde einsam fühlte, war dem suggestiven Bekehrungsversuch des Marabuts wie einem Befehl gefolgt. Er identifizierte den Missionar des Islams von Anfang an mit dem Vater, oder sah in ihm zumindest einen Onkel, der Blut, Antlitz und Stimme des Vaters hat. Er brauchte ein Vorbild, war sich der Gleichsetzung des Marabuts mit dem Vater aber nicht bewußt.

Der Vater Ogobaras hat sich, dem Muster folgend, das für viele Dogon noch heute gilt, in der Religionsübung der jeweiligen Umgebung angepaßt. In Bandiagara war er Muselmane, in Sanga wieder Dogon. Heute ist die Außenwelt mit Handel und Politik weiter in das Leben des Dorfes eingedrungen. Der fortschrittliche Ogobara, der im Kontakt mit der neuen Zeit vorangeht, wie die Häuptlinge immer vorangegangen sind, bringt die neue Religion ins Dorf. Sie ist für ihn das sichtbare und gesellschaftlich wirksame Symbol der Verarbeitung des Kulturkontaktes. Darum

nennt er seine Kinder mit muselmanischen Namen. Gleichzeitig ist er aber

523

ein loyaler Bürger seines Dorfes geblieben. Er bringt die Opfer an den Altären der Familie und des Binupriesters und spendet Bier für die Masken bei den Totenfesten. Er fügt sich dem Willen der Ältesten so weit, daß sie keinen Grund haben, ihm zu zürnen. Sie sind vielleicht nicht zufrieden, daß er im Dorf betet, „Salaam macht". Aber die Alten wären erbost und wegen des dadurch drohenden Unheils bestürzt, wenn eine menstruierende Frau innerhalb des Dorfes bliebe. Daran hält sich Ogobara. Er hofft, wenn das neue Haus fertig sein wird, das zur Hälfte außerhalb der alten Umgrenzung des Dorfes stehen soll, werde es den Alten gleichgültig sein, wenn seine Frau Samba während ihrer Tage bei ihm bleibt.

Für Ogobara bedeutet der Islam größere Selbständigkeit, eine Ausweitung seiner sozialen Identität. Der Gott des Islams ist der gleiche wie Amma, der Gott der Dogon, die Rituale sind verschieden. Die Kosten der muselmanischen Disziplin sind etwas geringer, aber nur im Prinzip, denn Ogobara zahlte (bisher) dem Marabut und zahlt immer noch die üblichen Opfer und Gaben für die heidnischen Rituale. Seine Teilnahme am Heidentum verbirgt Ogobara nicht vor dem Fremden, wie es andere Westafrikaner und auch viele Dogon, allerdings nur bei oberflächlichem Kontakt, tun.

Auf der Heimfahrt aus Mopti schimpft Ogobara laut auf die Dogon, die Muselmanen geworden sind. Bei Sonnenuntergang läßt er uns anhalten und betet zusammen mit anderen Muselmanen am Wegrand, das Antlitz nach Mekka gerichtet. Dann erklärt er uns: Als Pflanzer, für die Hirse, die Frauen und die Kinder bleibt man Heide, für das Geschäft und die Politik folgt man dem Islam.

Die Einordnung im Dorf ist für Ogobara die Basis seines Sozialverhaltens geblieben. Er bebaut seinen Acker längst nicht mehr selbst und erklärt trotzdem immer wieder, daß der Speicher mit Hirse die Basis der Familie ist. Er führt seinen Handel kühn und selbständig und wählt Fremde zu Freunden und Beschützern. Aber er verzichtet darauf, moderne Kleider für den Markt von Sanga zu importieren, weil die Ältesten dagegen sind; sie meinen, daß die Frauen der Dogon durch die unschickliche Mode verdorben würden. Ogobara ist in seiner sozialen Rolle nach zwei Seiten gesichert und von zwei Seiten bedroht.

Guindo[62], der junge Krankenpfleger, der die Poliklinik der

524

Verwaltung in Sanga führt, lädt ein Tanzorchester von den Bambara ein, damit die Jungen fremde Unterhaltungen kennenlernen; Ogobara unterstützt ihn. Wenn aber Guindo gegen die Alten murrt, die ihr Wort gegen diese Neuerung erheben, mahnt Ogobara ihn, sich zu fügen. Der

Zusammenschluß der jungen Nation des Mali-Staates, der Kontakt zwischen den einzelnen Volksgruppen könne nur ersprießlich sein, wenn das Leben des Dorfes nicht gestört wird. Der Unwille der Alten ist eine Störung für das Dorf. Die üble Folge, die in der Verstimmung der Alten liegt, muß durch Entschuldigung und Sühne ausgeglichen werden. Aus diesem Gespräch entsteht eine politische Spannung. Ogobara, der unter den uns bekannten Dogon die Errungenschaften der neuen Zeit am ungestümsten in das Dorf hereinbringt, nimmt es auf sich, in den Augen der jungen Politiker als ein rückständiger Bauer zu erscheinen.

Ich spreche mit Ogobara darüber, daß der schwerkranke Jäger Ampigu ins Spital gebracht werden sollte. Ogobara reagiert zuerst energisch, wie ein europäischer Beamter. Er sagt: „Man wird es einfach so machen: Das Auto bestellen, ihn abholen, ins Spital führen usw." Als ich zurückhaltend bleibe, aber auch keine Einwände mache, kommt bei Ogobara sogleich der alte Dogon zum Vorschein. Er zögert, findet, man solle nicht zuviel tun, vielleicht sei der Jäger zu krank, vielleicht sei die Krankheit von Gott geschickt, dann wäre es besser, wenn er zu Hause stürbe. Vielleicht würden auch die Behörden nicht sehr zufrieden sein, wenn man einen Schwerkranken ins Spital schickt.

Das sozial-psychologische Symptom der doppelten Einordnung in das alte Brauchtum und in die europäisch-technologische Welt wird von den tüchtigsten und hervorragendsten Dogon immer wieder so gelöst wie von Ogobara. Sie müssen die Gegensätze in sich austragen und den Erfordernissen beider sozialer Rollen gerecht werden. Wem es gelingt, dies zu leisten, ohne in eine innere Zwiespältigkeit zu verfallen, der hat Aussichten, sich weiterhin in seiner Umwelt zu bewähren und wohl zu fühlen.

Episodische Zeichen dieser Verhältnisse bemerken wir immer wieder: Europäisch gebildete Afrikaner trinken das Hirsebier der Dogon, das „Djapolo", das sonst warm genossen wird, mit Eisstückchen aus dem Eisschrank des Ana. Ein

hoher Medizinalbeamter der Regierung sieht eine ganze Nacht lang der Gesellschaft der Jäger zu, die an der Totenfeier für den verstorbenen Ampigu glühende Holzkohlenstückchen in die bloßen Hände nehmen und verzehren. Der Funktionär redet abwechselnd mit Ogobara, um ihm eine naturwissenschaftliche kritische Deutung der geheimnisvollen Kunst der Jäger beizubringen, und mit mir, um mich darauf hinzuweisen, welch uralten mächtigen Zauber die Überlieferung seines Volkes birgt.

Gegen Ende des Ramadan sind Ogobara und einige seiner Freunde im Hof des Gästehauses versammelt. Ihre sehnsüchtigen Blicke suchen den westlichen Abendhimmel zu durchdringen; an dem Abend, an dem die Sichel des zunehmenden Mondes wieder zu sehen ist, wird das Ende der

Fastenzeit da sein. Plötzlich ertönt der Ausruf eines fünfjährigen Bübleins: „Dort ist der Mond!“ Alle Blicke suchen die blasse grünliche Sichel. Ogobara streckt mit betender Geste seine geöffneten Hände nach der ersehnten Erscheinung. Eine große Freude verbreitet sich über das Dorf. Heiden und Muselmanen kommen in Bewegung, rüsten zum Mahl, ziehen von Haus zu Haus, um zu grüßen und Segenswünsche auszutauschen. Sanga, das Dorf, hat im freudigen Aufruhr dieses Augenblicks den Gegensatz der Zeiten und der Religionen aufgehoben.

Die Haltung Ogobaras während der Exploration

Bei unserem ersten Besuch in Sanga gab Ogobara sich nicht sogleich als Chef zu erkennen. Sein würdevolles und entschlossenes Auftreten ließ aber keinen Zweifel über seine Stellung. Zuvorkommend und höflich in der Form, versuchte er unsere Absichten zu erraten. Wir gaben unsere Pläne bekannt und bald auch den Wunsch, Sanga als Ort für unsere Arbeit auszuwählen. Da der ehemalige Schuldirektor von Sanga, jetzt Sekretär im Gesundheitsministerium, gerade in einer politischen Mission anwesend war, wir aber die Absicht hatten, im Dorf aufgenommen zu werden, hielten wir uns während der ersten Plaudereien, die sich im Hof des Gästehauses ergaben, an Ana, Ogobara und Guindo und nicht an die Fremden. Ogobara wußte, wie sich später zeigen sollte, unsere Einstellung zu schätzen, versuchte aber weiterhin,

vorsichtig herauszufinden, was wir noch im Schilde führten und wie wir ihm nützlich sein könnten. Später zeigte er uns nie mehr das geringste Mißtrauen, versuchte aber doch mehrmals, uns Masken zum Kauf anzubieten; die Freundschaft sollte einer möglichen Geschäftsbeziehung nicht im Wege stehen.

Als wir am nächsten Tag Sanga verließen, um erst in einer Woche mit unseren Mitarbeitern wiederzukehren, half Ogobara eigenhändig, unser Gepäck über den Stufenweg zu tragen, der vom Gästehaus zur Straße herunterführt. Er tat dies mit der Sorgfalt eines gehorsamen Dieners und der Würde eines ritterlichen Gastgebers. Es fiel uns auf, daß die meisten Dorfhonoratioren in Westafrika, die wir bisher getroffen hatten, uns gegenüber ihre Stellung viel stärker herausstreichen mußten, als dieser Mann es tat. Seiner Rolle als Chef und als Gastgeber der Fremden sicher, hatte er es nicht nötig, einem der herumstehenden Jünglinge Befehle zu erteilen, wie es ein anderes Dorfoberhaupt wohl getan hätte.

Wenige Tage nachdem wir über die Geldentschädigung für die geplanten Gespräche verhandelt hatten, stellt sich Ogobara als erster zur Verfügung. Er geht mit seinem Beispiel voran und sagt: „Ich will aber nicht hier im Gästehaus mit Ihnen reden. Hier sind zu viele Leute. Kommen Sie um vier Uhr in mein Haus.“ Zur vereinbarten Zeit schläft er, setzt aber später eine andere Zeit an, die

er einhält. Auch jetzt, wo er bereit ist mitzuarbeiten, behält Ogobara seine unbesorgte Eigenwilligkeit.

Acht analytische Sitzungen mit Ogobara sind, nach den Phänomenen der Übertragung und des Widerstandes, im Prinzip genau gleich verlaufen wie bei anderen Dogon. Natürlich haben wir dem wohlhabenden Mann keine Entschädigung für den Zeitverlust angeboten. Die Tendenz zu verschiedenen Formen oraler Reggression trat ebenso hervor wie bei anderen Analysanden. Die Analyse wurde aus mehreren Gründen abgebrochen und durch gelegentliche Befragungen ersetzt. Vor allem wollten wir unsere für das ganze Unternehmen wichtige Freundschaft mit dem Haupt des Dorfes nicht durch Spannungen gefährden, die zwischen Analytiker und Analysand unvermeidlich sind und nicht immer rasch beseitigt werden können. Das Beispiel des Chefs

hatte gewirkt; genügend andere Analysen waren in Gang gekommen. Erst am letzten Tag unseres Aufenthaltes hat uns Ogobara zu verstehen gegeben, wie sehr er es zu schätzen wußte, daß wir ihn aus den Gesprächen entließen, sobald sein Vorbild nicht mehr nötig war.

Ogobara war daran gewesen, in der Analyse schwer durchschaubare Haltungen zu entwickeln. Wir nahmen ihn im Auto nach Mopti mit. Auf der Heimreise trank er sich einen Rausch an. Gerührt versicherte er, ich sei ein guter Chauffeur, er wolle mit mir um die ganze Welt fahren, oder wenigstens bis Douentza.

Auf dem Heimweg wurde in Bandiagara Halt gemacht. Ogobara will einen hohen Beamten „grüßen“ gehen. Ich lasse mich verleiten, ihm den Rat zu geben, jetzt nicht vorzusprechen; er werde in diesem Zustand keinen guten Eindruck machen und seinem Ansehen nur schaden. – Bei der analytischen Sitzung am nächsten Tag stellt sich der sonst so unabhängige Mann zu mir ein wie ein gescholtener Sohn zum gestrengen Vater. Er versteht nicht mehr, was ich von ihm will, er möchte für den anderen Doktor auch noch arbeiten, er entschuldigt sich, daß sein Warenlager, in dem die Sitzung stattfindet, so unaufgeräumt und staubig ist, und er schlachtet vor Unsicherheit und verdrängter Feindseligkeit mitten im Gespräch schnell ein Huhn. Ich erzähle eine kurze Anekdote, in der ein Mann gegen den gestrengen Vater revoltiert Ogobara versteht. Er sagt, daß er heute noch etwas verkatert sei, daß es aber doch richtig war, gestern zu dem Beamten zu gehen. Der sei nicht etwa ungehalten gewesen, sondern noch freundschaftlicher als sonst Ogobara fühlt sich mir nicht mehr unterlegen. Nachdem die analytischen Sitzungen abgebrochen worden sind, fiel Ogobara uns gegenüber nicht mehr aus seiner Rolle als Freund und als Haupt des Dorfes.

Die Persönlichkeit

Einmal legt Ogobara seine Ansicht über die Entstehung der Persönlichkeit dar. Anlagen und

gefühlsmäßige Haltungen kommen vom Großvater, von den Vorfahren. Bestimmte Charakterzüge, wie Fügsamkeit, Fleiß und Gehorsam, entstehen im Kind durch die Erziehung der Mutter, bevor der Vater und die Kameraden einen Einfluß nehmen können.

528

Was ein Mensch endlich in seinem Leben tut, ist im Prinzip das Gleiche, was sein Vater getan hat. Dabei betont er, daß sein Vater ihn nie mit Worten angeeifert hat, daß er ihn aber auch nie an irgendeiner Unternehmung gehindert habe. Er sei eben mit dem Sohn einverstanden gewesen. Seine Persönlichkeitstheorie stimmt für ihn selber, und er erwartet, daß sie sich auch bei seinen Söhnen als richtig erweisen wird.

Ogobara sagt: „In den letzten Jahren habe ich an Gewicht verloren. Wenn ich gesund bleibe, habe ich keine Sorgen. Mit den Frauen habe ich ohnehin nie Sorgen gehabt. Ein gesunder Mann ist von dieser Seite niemals gefährdet. Aber nachts erwache ich manchmal. Ich kann nicht immer so gut schlafen wie früher, bevor ich mein Vermögen mit dem Lastauto verloren hatte. Ich denke dann, wieviel Leute ich zu ernähren habe. Früher konnte man auf den Feldern arbeiten. Mit Gottes Hilfe konnte es nicht schiefgehen. Heute gehört mehr dazu. Ich selbst habe mich gewöhnt, verschiedene Speisen zu essen: morgens Reis, mittags Hirse, am Abend Fleisch. Aber ich magere ab, weil ich nachts wach liege und an meine Familie denke und an das Dorf. Wenn ich rauche, vergesse ich die Sorgen, und wenn ich trinke, kommt ein angenehmer Nebel, und ich bin fröhlich wie früher.“

Ogobara hat leichte hypochondrische Befürchtungen und raucht und trinkt in der Tat etwas mehr als andere Dogon. Er ist selten zornig, und sein Zorn klingt schnell ab. Meist ist er gelassen, mit einer Neigung zum Scherzen. Gerät er in einer schwierigen Situation in eine Spannung, kann er noch besser als andere Dogon die althergebrachten Grußformeln austauschen, daß es laut hallt und die Spannung sich in ein erlösendes „aah“ auflöst. Er spuckt, gähnt, räkelt sich, kaut Kola und raucht, er bewegt sich mit den kraftvollen und zugleich tänzerischen Bewegungen seines Volkes, bis er sich wieder ruhig fühlt.

Ogobara läßt sich ein, er handelt, und er neigt dazu, seinen Antrieben zu folgen. Er ist alles andere als gehemmt. Im Ablauf der Handlung ist er aber gebremst, vernünftig und plant. Dabei fallen seine Ziele weitgehend mit denen der Gruppe, in der er lebt, zusammen. Die Tendenz, sich in seine Umgebung einzuordnen und sich zu identifizieren, ist stark.

529

Die Identifikation mit den Vorfahren und besonders mit dem Vater bildet die Grundlage seines Charakters. Es bleiben noch Valenzen übrig, neue Identifikationen vorzunehmen. Die „epikuräische“ Vernunft, die auf die Aufnahme oraler Triebfixierungen in die erwachsene Person

zurückzugehen scheint, hindert ihn nicht, wie beim Hausbau auf Jahre hinaus zu planen. Er kann aber kaum verstehen, daß die Weißen eine Flasche Kognak vier Wochen lang aufbewahren können, ohne sie auszutrinken. Auf die öffentliche Meinung reagiert er ohne Empfindlichkeit. Sich nach dem zu richten, was die Leute sagen, wie es viele Dogon und besonders die Jungen tun müssen, um zu wissen, was man tun soll, hat er nicht nötig. Der Regelung durch die öffentliche Meinung setzt er ein stolzes Selbstgefühl entgegen, das auf der inneren Gleichsetzung mit der Gemeinschaft und auf der Häuptlingswürde beruht. Die Sorgen, die seine Stellung mit sich bringen, kann er nicht abweisen. Sie sind ein Teil der Person geworden. Den Vorfahren, den Alten, den Patrons und Herren kann er nicht viel davon aufbürden, und kaum je wird er, wie es ein „jüngerer Bruder“ täte, einen anderen für sich entscheiden lassen. Sein Ehrgeiz paßt zu seiner Lebensstellung und wird nach seiner Lebensgeschichte zu schließen, durch phallische und urethrale Triebrichtungen aufrechterhalten. Er hat viele Freunde, mit denen er mehr gegenseitige Hilfeleistungen und Worte als Gefühle austauscht. Zu ihnen zählt seine dritte Frau. Ogobara hat auch viele Feinde. Er fürchtet sie nicht mehr, als die Vorsicht gebietet und hegt keinen Haß und kein Ressentiment gegen ehemalige Gegner.

Eines Tages muß Ogobara für einige Vertreter der Regierung eine Schaustellung der Maskentänze organisieren, die keinen rituellen Sinn hat. Die Alten haben nach langen Verhandlungen ihre Einwilligung gegeben, weil man den eigenen Behörden nicht etwas versagen kann, was man für die fremden Kolonialherren einmal hatte tun müssen. Ogobara ist energisch und entschlossen bei seinen Anordnungen, bleibt aber den ganzen Tag lang innerlich traurig und unsicher. Er steht zwischen der alten Tradition und der neuen Zeit.

Bei der Begrüßungsfeier für den Minister, der nach langer Abwesenheit in sein Dorf zurückkommt, wirkt Ogobara fröhlich und temperamentvoll. Er trinkt, rezitiert und singt

530

Lobsprüche, feuert den Tanz an, drängt die Mädchen in den Kreis, packt Guindo, den armen Dogon, der in der Fremde geboren ist, bei der Hand und will ihn tanzen lehren. Mit den Ältesten des Dorfes tanzt er selber bis zum Morgengrauen, beschwingt und heftig. Das Alte und das Neue sind vereint.

531

Folgerungen und psychoanalytische Betrachtungen

Diese zusammenfassende Betrachtung hält sich an das Begriffssystem und an die Ausdrucksweise der Psychoanalyse; erst der letzte Abschnitt, über die kulturfremden Einflüsse auf die Dogon, kann allgemeiner verstanden werden.

Als Grundlage für die Diskussion dienen die ungekürzten Protokolle der wiedergegebenen Gespräche und aller Testaufnahmen, daneben Einzelbeobachtungen und allgemeine Kenntnisse über das Leben der Dogon. Im Verlauf der Arbeit haben sich Meinungen, Erklärungsversuche und Hypothesen gebildet, die in zwangloser Folge wiedergegeben werden. Manches glaubten wir schon in Sanga zu verstehen, anderes erst später, beim Studium der Aufzeichnungen und beim Vergleich mit der Literatur. Wir erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit in irgendeiner Richtung. Viele Fragen bleiben unbeantwortet, darunter einige, die durch eine Verlängerung der Beobachtungszeit wohl hätten geklärt werden können. Das Beobachtungsmaterial wird nicht erschöpfend verwertet. Viele Beobachtungen lassen auch andere Deutungen zu, als wir ihnen gegeben haben. Eine besondere Unsicherheit ergibt sich aus der Neuheit der Technik; wir konnten uns nicht auf direkt vergleichbare Erfahrungen anderer Untersucher stützen.
Die Bezeichnung unseres Verfahrens als „Psychoanalyse“, die Benennung des Untersuchers als „Analytiker“, des Untersuchten als „Analysand“, ist nur mit Einschränkungen gültig. Die kurze Dauer der Untersuchungen hatte in jedem Falle zur Folge, daß sich keine vollständige Übertragungsneurose entwickeln konnte. Darum würde man das Verfahren richtiger „Gespräche zur Einleitung einer Psychoanalyse“ nennen. Aus den unten diskutierten Abwandlungen der Technik ergeben sich weitere Fragen, wie weit man von „Psychoanalyse“ reden darf. Wir haben an dieser Bezeichnung festgehalten, weil in den Gesprächen wichtigen Kriterien der Psychoanalyse, der Übertragung und der Deutung von Widerständen, Rechnung getragen wurde.

532

Wir haben darauf verzichtet, psychologische Typen oder Charakterbilder herauszustellen, und auch darauf, unsere Beobachtungen zu „Profilen“ oder einer „basic personality structure“ (13, 16) zu reduzieren. Wir ziehen keine Schlüsse auf „den Volkscharakter“ oder „die Psychologie des Volkes“ der Dogon.
Es erhebt sich die Frage, ob man die Persönlichkeit „traditionsgeleiteter“ (32) Menschen nicht mit einem anderen Begriffssystem als dem der Psychoanalyse beschreiben sollte, die ja am Modell des „innengeleiteten“ Europäers entwickelt worden ist. Hätte man nicht besser von der Abgrenzung innerer Instanzen, insbesondere eines Funktionssystems „Ich“ abgesehen?
Es wäre denkbar, die Fähigkeit und das Bedürfnis, gefühlsbetonte Beziehungen mit den Personen der Umwelt herzustellen, als allgemein menschliche Anlage anzusehen, und zu untersuchen, welche Ausformung der Beziehungen bei den Dogon einzutreten pflegt, ohne im vorhinein anzunehmen, daß sich bei ihnen wie bei uns „innere Instanzen“, wie Ich, Überich und Es, abgrenzen ließen. Es wäre dann möglich, zu zeigen, daß und wie die „inneren Instanzen“ der Europäer verinnerlichten Vertretern der Beziehungspersonen aus der Umwelt

(Objektrepräsentanzen) entsprechen, und daß die Verinnerlichung sich aus den besonderen Gegebenheiten unserer Lebensform mit ihrer Art, die Kinder aufzuziehen, ableiten läßt. Der Vorteil dieses Vorgehens für den Vergleich der Persönlichkeiten in zwei verschiedenen Kulturen scheint auf der Hand zu liegen: Zwei besondere Möglichkeiten der Entwicklung gehen aus einem gemeinsamen Dritten, der Anlage, hervor.

Aus mehreren Gründen glaubten wir, nicht davon absehen zu können, bei den Dogon „sekundäre psychische Funktionssysteme“ zu beschreiben, die jenen entsprechen, welche die Psychoanalyse bei Europäern annimmt.

Einmal ist es methodisch ungünstig, ein neues Gebiet zu untersuchen und gleichzeitig die Theorie zu ändern, nach der die gewonnenen Befunde geordnet und verstanden werden. Dazu wäre man gezwungen, wenn die vorhandene Theorie zu unlösbaren Widersprüchen führen würde. Dies war nicht der Fall. Die „traditionsgeleiteten“ Männer, Frauen und Kinder der Dogon sind enger mit den Personen der Umwelt verbun-

den, ihrer Teilnahme mehr bedürftig als wir. Jeder Einzelne weist aber eine Eigenpersönlichkeit auf, die sich von der jedes anderen stark unterscheidet. Wir machten die Beobachtung, daß jeder unserer Gesprächspartner mit größter Regelmäßigkeit auf eine gegebene Situation so reagierte, daß er bestimmte Gefühlsregungen zuließ, diese auf uns übertrug, und andere Regungen abwehrte. Ihr Verhalten ließ darauf schließen, daß sie in der Kindheit an der Erfahrung mit den Personen der Umgebung bestimmte dauerhafte Lösungen gefunden hatten, die eigenen Ansprüche mit denen der Umwelt in Einklang zu bringen.

Im Sinne der Verhaltensforschung wäre dieses Phänomen noch durch bloße Prägung auf Auslöseschemata (die Objektrepräsentanzen) zu erklären. Gleichbleibende und wiederholbare innere Konflikte aber, Kompromisse zwischen zugelassenen und abgewehrten Regungen, sind besser zu verstehen, wenn man sie im Rahmen psychischer Funktionssysteme beschreibt, die während der seelischen Entwicklung gebildet worden sind.

Bei zahlreichen Instinktmechanismen der höheren Tiere wird das Triebgeschehen und die dadurch geregelte Anpassung an die Artgenossen und an die übrige Umwelt immer wieder durch die gleichen Auslöseschemata in Gang gesetzt; die nur zum Teil erbmäßig angelegt, zum anderen Teil „geprägt“, also während des Lebens erworben worden sind. Der Prägung auf die Personen und Situationen der Kindheit kommt auch beim Menschen eine große Bedeutung zu; sie scheint in vielen Belangen wenig starr, späteren Umprägungen zugänglich zu sein. Viel wichtiger für die spezifisch menschliche Entwicklung als die Prägung selbst scheint ein zweiter Vorgang zu sein, für den in der Entwicklung der Tiere kein Gegenstück zu finden ist. Während der Zeit der ersten

und wichtigsten Prägungsvorgänge erfahren die dem Individuum zur Verfügung stehenden Antriebe, die Triebregungen selbst, eine Veränderung, der, neben der Reifung der Anlagen, eine richtunggebende Bedeutung für die späteren Reaktionsformen (auf „Auslöseschemata“) zukommt. Die Veränderung an den Triebanlagen bezeichnet man als Triebentwicklung, die Auslöseschemata der ersten Prägungsvorgänge, die mit den veränderten Triebanlagen verknüpft bleiben, nennt man Objektrepräsentanzen. Sobald früher oder später erworbene Auslöseschemata das energetische System der Triebe anspre-

chen, können nur diejenigen Bedürfnisse befriedigt werden, die mit der erworbenen Veränderung der ursprünglichen Anlage im Einklang stehen. Andere mit-angesprochene Regungen unterliegen einer Ablenkung oder Unterdrückung, die wir Abwehr nennen. Die Veränderung des Gebrauchs der anlagemäßig vorhandenen Antriebe des Menschen und ihre Differenzierung bezeichnen wir als Ichbildung. Erst nach der Ichbildung und mit den inneren Bedingungen, die sie schafft, kommt die, oft fein abgestimmte, Anpassung der Bedürfnisse an die Umwelt zustande. Es bestehen gute Gründe, diese Vorgänge den biologischen Eigenschaften des Menschen zuzurechnen, ihren Ablauf also auch bei Menschen anzunehmen, deren Verhalten von der frühen Kindheit bis ins hohe Alter weitgehend von der Umwelt geleitet wird.

Es ist aus unseren Beobachtungen klar zu sehen, daß die Psychologie des abendländischen Menschen nur einen Spezialfall der Möglichkeiten beschreibt, wie das menschliche Seelenleben beschaffen sein kann. Aus der Anwendung der psychoanalytischen Methode bei den Dogon mögen sich Ausblicke für die Erfassung der Psychologie von Menschen aus anderen afrikanischen Völkern ergeben[62].

Zur Technik

Analysand und Analytiker gehörten so verschiedenen Kulturkreisen an, daß die Dogon ein Gespräch mit uns an sich als etwas Besonderes empfinden mußten; dies um so eher, als sie mit einem Fremden kaum je unter vier Augen reden. Die regelmäßige Wiederholung, die zeitliche Begrenzung und die Form der Gespräche wirkten deutlicher als bei uns als „künstliche Maßnahmen“. Damit war eine Vorbedingung der analytischen Situation bereits erfüllt, wenn sich ein Dogon bereit erklärt hatte, uns regelmäßig zu treffen. Neben diesem Vorteil für die Herstellung der analytischen Situation bestanden manche Nachteile. Das Fremdartige sollte sich auf die äußere Gestaltung der analytischen Situation beschränken und nicht die Person des Analytikers betreffen. Der Analytiker selbst hätte leicht zum entscheidenden Störfaktor einer

spontanen Kontaktnahme werden können.

535

Die Wahl des Dogonvolkes und die der Gegend von Sanga für unsere Untersuchungen war von der Annahme mitbestimmt worden, daß die früheren Erfahrungen der Dogon im Umgang mit weißen Forschern dazu beitragen würden, ihre erste Scheu und Befremdung zu überwinden. Die Notwendigkeit, ihnen die Benützung einer Fremdsprache zuzumuten, ergab keine entscheidenden Störungen für den Ablauf des analytischen Prozesses. Die Analysen sind sicher unvollständiger ausgefallen, als wenn sie in der Muttersprache erfolgt wären, doch sind diese Lücken und Mängel naturgemäß unsichtbar geblieben.

Eine der künstlichen Maßnahmen, welche man sonst benötigt, um den Gang des analytischen Gespräches in richtige Bahnen zu lenken, ist die, daß der Analysand liegt, und der Analytiker hinter ihm sitzt. Wir haben darauf verzichtet, die Analysanden liegen zu lassen. Der Boden war zu hart, die Schattenplätze waren zu klein. Der Aufwand, geeignete Voraussetzungen dafür herzustellen, wäre zu groß gewesen und hätte mehr Störung als Gewinn gebracht. So saßen die Analysanden in einer Entfernung von ein bis zwei Metern neben uns und blickten meist geradeaus vor sich hin.

Die ersten offensichtlichen Motive für die Bereitschaft der Leute, mit uns zu sprechen, waren Neugier, Kontaktfreude, die hohe Einschätzung der Weißen und der Wunsch, dem Beispiel eines angesehenen Dorfgenossen, der bereits täglich mit uns „plauderte“, zu folgen. Der Wunsch, behandelt und geheilt zu werden, spielte keine Rolle.

Die analytische Situation wirkte wie ein Experiment, dessen Durchführung durch Störfaktoren behindert wird. Die wichtigste Störung ging von der Fremdheit des Analytikers aus. Zu Beginn brachte das den scheinbaren Nachteil, daß die Übertragung von bestimmten Projektionen geprägt wurde. Da sich aber diese Projektionen an bekannten, bereitliegenden Vorstellungen ausgebildet hatten, konnten sie leicht gedeutet und vom Analysanden erkannt werden. Daraus ergab sich für die analytische Ausgangssituation ein Vorteil. Die Übertragung wurde klar, nachdem der projektive Überbau abgetragen war.

Erwartungsvorstellungen, welche Widerstände hervorgerufen hatten, die sich gegen die Analyse richteten, wurden zum Teil in den ersten Stunden geäußert; zum anderen Teil

536

konnte man sie erraten und deuten. An ihnen bildeten sich Übertragung und Widerstand zuerst aus. Inhaltlich handelte es sich um Naheliegendes: Die Gespräche würden Arbeitszeit wegnehmen; man würde sich sprachlich nicht verstehen; sie würden nicht genug „wissen“, wie in

der Schule; wir seien zu alt oder zu jung – im Sinne der Ordnung der Altersklassen; und, besonders bei Frauen, die öffentliche Meinung werde die Gespräche mißbilligen. Im Umgang mit dem Störfaktor, den wir selber darstellen, sollten wir vermieden, eliminiert, eingeordnet oder symbolisch aufgefressen werden. Die Deutungen zielten darauf, die Angst vor der Analyse von Rationalisierungen zu befreien und bewußt zu machen. Dadurch wurde die Übertragung vertieft. Die Analysanden hatten, neben den Erwartungsvorstellungen, die sich gegen die Analyse richteten, andere, die sie veranlaßten, sich weiter mit uns einzulassen. Dabei kamen Strebungen zur Geltung, welche der Übertragung eine bestimmte Richtung gaben und sie verstärkten. Mit uns „zu plaudern“ vermehrte das Ansehen, das eine Person genoß. Der Wettstreit unter den einzelnen Gesprächspartnern und die Erinnerung daran, welches Ansehen die Auskunftspersonen der Ethnologen genossen, brachte exhibitorische und phallisch-narzißtische Züge mancher Gesprächspartner zur Geltung. Passive Strebungen äußerten sich, wenn die Analysanden einer Art Pilotenfigur folgten, die sich mit uns befreundet hatte. Der Dorfchef Ogobara war eine solche Figur in Sanga; Dommo, aus dem kleinen Dorf Andiumbolo, spielte eine ähnliche Rolle für die Gegend von Kambari. Die Aussicht hingegen, Geld zu verdienen, spielte eine untergeordnete Rolle.

Die Bezahlung der Stunden durch den Analytiker ist eine derart auffallende Abweichung von der üblichen Technik, daß darauf näher eingegangen werden muß. Das Geld hat bei den Dogon eine andere psychologische Bedeutung als bei uns. Die materielle Sicherheit hängt nicht vom Besitz von Geld ab, sondern von der Hirse in den Speichern. Die vollen Speicher sind dem Bankkonto europäischer Verhältnisse vergleichbar. Bargeld hat nicht die zentrale Bedeutung wie bei uns. Ähnlich wie der Besitz von Kaurimuscheln, ist Geld ein erfreulicher Zusatz, ein Luxus. Wenn Dommo auf seiner Reise nach Mopti einen kleinen Sack getrockneter Zwiebeln für achthun-

dert Franken verkauft, zu dieser Summe zweihundert Franken aus seiner Tasche hinzufügt, um für tausend Franken Reis und getrocknete Fische zu kaufen, so betrachtet er die ersten fünfundzwanzig Franken, die seine Frau aus dem Erlös einer kleinen Schale Reis vom Lokalmarkt heimbringt, als erfreulichen Gewinn. Der Begriff eines Reingewinnes ist Dommo nicht verständlich zu machen.

In den Dörfern ist es heute selbstverständlich, daß Weiße, für die man arbeitet, einen Lohn bezahlen. Die Ethnologen hatten ihre Informatoren bezahlt. Hätten wir es anders gehalten, wären wir, psychologisch gesehen, in die Rolle der Weißen gedrängt worden, für die man seinerzeit Zwangsarbeit ohne Bezahlung leisten mußte. Diese Projektion wurde vermieden und die Stunden wurden durch die Entlöhnung als ernste Arbeit von gewöhnlichem Geplauder unterschieden. Die

öffentliche Meinung, welche jede Arbeit hoch bewertet, sah darum in den Gesprächen auch nichts Ungehöriges. Die Bezahlung wurde in diesem Sinne immer wieder erwähnt und es wurde auch oft betont, daß Freunde, die aus einem anderen Dorf zu Besuch kommen, ein kleines Geldgeschenk mitzubringen haben, das die Begrüßung ergänzt. Der Geldbetrag ließ die analytische Situation weniger als Versagung erscheinen, wirkte aber im übrigen wie eine übliche Geste, vergleichbar unserem Brauch, daß ein Besuch beim Arzt etwas kostet.

Es war nicht festzustellen, daß durch die Bezahlung die Übertragung bestimmter Wünsche (besonders des Wunsches „zu bekommen“) oder eine dagegen aufgerichtete Abwehr dauernd oder auch nur häufig erzwungen worden wäre. Einer unserer Analysanden (Barobo) bildete in dieser Hinsicht eine Ausnahme. Bei ihm wirkte die Bezahlung als Verführung. Einzelne Analysanden wollten das Geld vorübergehend nicht mehr annehmen, oder mußten es unter andere aufteilen, weil mit der Entgegennahme des Geldes gleichsam ein Stück des Analytikers in sie überging, was als bedrohlich empfunden wurde. Bemerkenswert ist, daß sich beim Anfang der Analyse mit dem Dorfchef Ogobara, der keine Bezahlung erhielt, die gleichen Formen der Übertragung einstellten wie bei den anderen Analysanden.

Neben den erwähnten Modifikationen der Technik ergaben sich ungewohnte Bedingungen für die analytische Situation

durch die Einstellung der Analysanden zur Diskretionsfrage und zu den Personen ihrer Umwelt. Die Mitteilung intimer Gefühle und Vorstellungen war leichter möglich, wenn das Gespräch nicht unter vier Augen blieb, und es unserem Partner gelang, außenstehende Personen herbeizurufen. Bei den Dogon gilt jedes Geheimnis als unanständig. Teilen zwei ein Geheimnis, isolieren sie sich von der Gruppe. Das gleiche, was anständig ist, wenn es gemeinsam in der Gruppe geschieht, wirkt unanständig, wenn es mit einem Partner allein erfolgt. Vieles was bei uns intim ist, ist dort öffentlich. Dennoch müssen bestimmte Vorgänge und Erlebnisse diskret behandelt werden. Diese sind in den Bräuchen oft mit Tabus belegt. (Reinigungszeremonielle, welche die Folgen der Verletzung dieser Gebote mildern sollen, werden, zum Unterschied von anderen Ritualen, nicht gemeinsam ausgeübt.)

Die Zentrierung der Gefühle auf ein Objekt führte bei unseren Dogon-Analysanden zu Angst. Die Übertragungsneigung war anders, als wir es zu sehen gewohnt sind. Die Beziehung zu einem einzelnen Partner aktiviert die Triebwünsche, die an das ursprüngliche frühkindliche Objekt gebunden sind. Sie wurden übertragen und erzeugten die Angst. Die Haupterledigungsform der großen frühkindlichen Objekte ist die der Verteilung auf die Gruppe und nicht die der Verdrängung der Regungen. Libido und Aggression bleiben frei. Das Objekt wird aufgegeben.

Sobald in der Übertragung Züge der frühkindlichen Vorbilder auftauchten, konnte beobachtet werden, daß sich in der analytischen Situation wiederholte, was in der Entwicklung vor sich gegangen war. War eine Beziehung zu zweit, nach dem Muster der frühkindlichen Objektbeziehungen, erwünscht, dann wirkte die Gruppe störend und die Analysanden schickten die Zuschauer weg. Verstärkte sich die Übertragung und erhielt der Analytiker eine neue Bedeutung, riefen sie ihre Freunde wieder herbei. Die Wünsche, sich mit ihnen zu identifizieren, waren dann stärker als das Bedürfnis, den bestehenden Identifikationen Ausdruck zu geben. Die Introjekte traten zurück, und die Realität der Gesellschaft wurde benötigt. War die Analyse bereits ein Stück weit fortgeschritten und konnte der Analysand die Objektbeziehung zum Analytiker soweit ertragen, daß er in angstfreiem Kontakt mit

ihm stand, empfand er nur selten das Bedürfnis, die anderen hereinzuziehen.

Diese Verhältnisse brachten es mit sich, daß die Bedeutung der „Nebenfiguren“ in der Analyse eine andere war als bei uns. Die affektive Beteiligung anderer Personen und ihr Eingreifen in die analytische Situation (besonders auffällig bei den Frauen Yasamaye und Saikana) bewirkte eine Situation, die mit jener der Gruppenanalyse vergleichbar ist; die Mitteilungen wurden zeitweise durch eine dramatische Darstellung ergänzt.

Auch sonst nahm das Agieren in der Analyse oft größere Ausmaße an, als wir es gewohnt sind. (Ogobara unterbricht plötzlich das Gespräch, um ein Huhn zu schlachten.) Das Agieren diente jedoch eher dem Spannungsausgleich, vergleichbar dem Rauchen europäischer Patienten während der Analyse, als daß es anstelle des Assoziierens aufgetreten wäre, und verdrängte Affekte hätte abführen müssen. Die Auswirkungen auf den analytischen Vorgang waren verhältnismäßig gering. Manchmal gelang es, neben der realen Bedeutung der Handlungen und ihrem entspannenden Charakter eine Übertragungsbedeutung aufzufinden und zu deuten, worauf das Agieren aufhörte. Wurde das Agieren auf andere Weise unterbunden, trat gelegentlich Angst auf, die Projektionen und andere Abwehrmechanismen in Gang brachte.

Der Verlauf der Analysen war ähnlich wie in den uns vertrauten Verhältnissen Europas. Man hatte jedoch den Eindruck, daß der analytische Prozeß schneller in Gang kam und in kürzerer Zeit tiefere Schichten erreichte. Die Deutung eines Widerstandes veränderte die Übertragung auffälliger und rascher als bei unseren europäischen Analysanden. Auch bei reifen Personen setzte ein Wechsel in der Übertragungsform und -figur leichter ein. Die Übertragung war beweglicher und oszillierend. Die häufigste Form des Widerstandes war das Herbeirufen anderer Personen und die Tendenz, Sitten und Bräuche ausführlich zu schildern. Die Aggression war wenig gehemmt. Die Analysanden konnten mit auffallender Leichtigkeit ablehnen. Sie scheuten sich nicht, den

Analytiker zurückzuweisen, wenn er sie störte.

Die Sukzession der Übertragungsformen war bei den Dogon-Analysanden gerade umgekehrt, als wir es gewöhnlich sehen. Bei fast allen Analysanden begann die Entwicklung der Übertragung an Triebregungen aus der oralen Phase. Geben,

540

Nehmen, Erhalten, Verteilen, Hineinnehmen und Herausgeben spielten als Tendenzen die Hauptrolle. Triebregungen aus späteren Phasen der Entwicklung kamen erst zur Geltung, nachdem die Analysen weiter fortgeschritten waren. Analoge Verhältnisse sind bei europäischen Analysanden seltener zu beobachten; sie sind besonders bei schweren praegenitalen Neurosen zu finden.

In der Gegenübertragung verspürte man manchmal das Bedürfnis, die beweglichen Übertragungsformen auf nur eine, bestimmte, festzulegen. Eine andere Tendenz bestand darin, auf den Abwehrmechanismus der Identifikation zu reagieren. Man neigte mitunter dazu, den Abwehrmechanismus des Analysanden anzunehmen und die eigene Identität zu betonen. Manchmal haben diese Reaktionen den analytischen Verlauf gefördert. Waren sie aber zu starr, mußten sie sich ungünstig auswirken. Zwang man die Analysanden durch Gegenfragen, sich festzulegen, wurden auffallend leicht Abwehrformen mobilisiert, die den Fortgang der Analyse störten. Harmlos scheinende Fragen dieser Art konnten Auswirkungen haben, die unter europäischen Verhältnissen bei Fehlern in der Handhabung der Übertragung auftreten. Die Beweglichkeit der Übertragungsformen führte dazu, daß die Folgen derartiger „Fehler“ überraschend gering waren. Obschon wegen der Störfaktoren von außen und wegen mancher Reaktionen des Analytikers gelegentlich eine chaotische Entwicklung befürchtet werden mußte, wickelte sich der analytische Prozeß oft folgerichtiger ab als in manchen Analysen, die unter europäischen Verhältnissen durchgeführt werden.

Die kurze Dauer der analytischen Gespräche ließ keine vollständige Übertragungsneurose entstehen. Es ist nicht möglich, zu sagen, welche Regungen eine solche jeweils bestimmt hätten. Ein Mangel, der allen Gesprächen anhaftet ist der, daß die positiven Gefühle, die den Analysanden veranlaßten, mitzuarbeiten, nicht gedeutet und herausgearbeitet werden konnten; die im Text der Protokolle oft angemerkten Formen positiver Identifikation geben einen Hinweis auf die Form und die Dynamik, weniger auf den Inhalt der positiven Übertragungsphantasien.

Der bevorstehende Abbruch der Analyse wurde den Analysanden einige Tage vor unserer Abreise angekündigt. Man

541

konnte dabei nochmals sehen, von welchen Triebregungen die Übertragung in der Hauptsache belebt wurde. Oft zeigte sich gierige Abhängigkeit und der Wunsch, etwas festzuhalten. Gleichzeitig zeigte es sich, daß die aktivierten Strebungen nicht starr und unveränderbar verfolgt werden müssen. Unsere Analysanden brachten einen Ausgleich zustande. Einige haben uns Abschiedsgeschenke gemacht. Es trat ein Bedürfnis hervor, etwas zu geben, wenn man etwas haben will. Im Rorschach-Versuch wurden deutliche Verstimmungen sichtbar, während die Analysanden in ihrem Verhalten ausgeglichen wirkten. Bei einigen wurde die Ankündigung des bevorstehenden Abbruchs mit einem völligen Rückzug der Gefühle von der Person des Partners beantwortet. In keinem Fall hat der Abbruch der Analyse Symptome erzeugt, die sich an der Gesamtperson ausgewirkt hätten. Weder die Selbsteinschätzung noch die Beziehung zur Gruppe erschienen beeinträchtigt.

Das Geld hatte die Analysanden nicht verführt, und kein Störfaktor hatte sie ganz verwirrt. So, wie sie das, woran sie mit heftiger oraler Gier festhielten, auch ohne weiteres fallenlassen konnten, so ließen sie sich ein Stück weit beinahe hemmungslos in die Analyse ein und lösten sich mit gleicher Leichtigkeit auch wieder von ihr ab.

Das Ich und die Abwehrmechanismen

Die Abwehr, die sich den Triebwünschen und den Affekten entgegenstellt, tritt während der Analysen und zum Teil auch bei den Testuntersuchungen als erstes hervor. Die beobachteten Abwehrmechanismen werden der Reihe nach besprochen, ohne vorerst auf die bloße Affektabwehr einzugehen. Immer sind mehrere Formen der Abwehr miteinander verknüpft. Darum ist die Abgrenzung einigermaßen künstlich

Ganz wie es bei Europäern der Fall ist, hat jede einzelne der untersuchten Personen nur eine beschränkte Auswahl von Abwehrformen zur Verfügung, die für sie bezeichnend ist. Die Abwehrmechanismen, die als Widerstand in den Analysen unbewußt und automatisch mobilisiert werden, sind (etwas anders als im Rorschachversuch) deutlicher, wenn ihnen ihre Aufgabe nicht ganz gelungen ist, und ein Teil der

abzuwehrenden Regung unverstellten Ausdruck findet oder zumindest an der Entwicklung von Angst erkennbar ist. Oft imponierten uns desexualisierte Abwehrleistungen zuerst als Abwehr oder sogar als primitive Notfallfunktionen des Ich, die bei näherer Beobachtung als weitverbreitete autonome Ichfunktionen der Dogon erkannt werden konnten. Das war dann der Fall, wenn die gleichen Abwehrformen bei uns in der Regel nur in pathologischen Fällen anzutreffen sind (z. B. bestimmte Formen der Identifikation, wie die Abhängigkeit vom

„Patron“[61].

Alle Analysanden hatten eine auffallende Neigung, spontan oder nach einer Deutung die eine Form der Abwehr rasch und beweglich durch eine andere zu ersetzen. Diese Flexibilität trat besonders hervor, wenn sich die Gefühle ganz auf den Analytiker gesammelt hatten, die Übertragung besonders stark geworden war.

Die Verdrängung

Gelungene einfache Verdrängungen lassen sich nur aus den Lücken im Gesamtbild einer Persönlichkeit und in ihrem Erinnerungsschatz erraten. Während der kurzen Analysen sind uns kaum „blinde Flecken“ im Erleben aufgefallen. Auch die Kindheitserinnerungen waren in der Regel bis in das dritte Lebensjahr zurück klar und reichhaltig. Die Vermutung, daß Verdrängungen keine hervorragende Rolle während der psychischen Entwicklung spielen, wird durch die Beobachtung unterstützt, daß im Verlauf der Analysen zwar Verdrängungen auftauchten, wenn es galt eine peinliche Regung abzuwehren, daß sie aber durch eine Deutung leicht zu beheben waren, oder auch spontan von einer anderen Abwehrform abgelöst wurden. Wenn mächtige Konflikte aus der Kindheit verdrängt sind, pflegt dieses Urverdrängte neue Einfälle, die es antönen, gleichsam anzuziehen und aus dem Bewußtsein wegzuhalten. Anlaß zu den „aktuellen“ Verdrängungen war gegeben, wenn der Analytiker mit objektbezogenen Wünschen besetzt wurde, wenn die Gefahr bestand, ihn in der Übertragung als „Einzelfigur“ zu erleben, ohne sich mit ihm identifizieren zu können. Libidinöse Regungen scheinen unter dessen Umständen ebenso schwer erträglich zu sein wie aggressive.

543

Mit der besonderen Art der Erziehung, die während der ganzen Säuglingszeit und Kindheit nie eine Triebäußerung an sich verbietet, sondern sie nur durch Entzug des Liebesobjektes und durch Veränderung der Begleitumstände einschränkt, mag es zusammenhängen, daß auch die Verdrängung nur gegen die Objektrepräsentanz oder gegen Nebenerscheinungen des Triebgeschehens zu wirken pflegt, der Triebwunsch selbst aber bewußtseinsfähig bleibt.

Die Verleugnung

Die Verleugnung, die bei europäischen Erwachsenen als Einleitung der Verdrängung zu beobachten ist, tritt während der Gespräche sehr häufig auf. Sie ist so leicht wieder rückgängig zu machen, daß manchmal ein Zweifel bleibt, ob nicht zwei einander widersprechende Aspekte der Realität nebeneinander wahrgenommen worden sind. Die Triebwünsche, die ins Ich zugelassen werden, haben einen hohen Anteil an der Libidoökonomie der Analysanden. Ist die reale

Befriedigung nicht möglich, kann die Verleugnung einen bewußten Verzicht auf Lust einleiten, ihn noch etwas aufschieben. Bei europäischen Erwachsenen hat eine Verleugnung hingegen meist das Ziel, Unlust zu vermeiden, und eine Verdrängung einzuleiten. Die Dogon gehen aus der Verleugnung der Wirklichkeit gestärkt hervor, während das Einsetzen der Verdrängung nach dem europäischen Muster eine Beeinträchtigung der Gesamtperson mit sich bringt.
Oft war zu sehen, daß brauchgemäße Ansichten gleichsam fertig geformte Phantasien anbieten, welche die Entstellung der Wirklichkeit ermöglichen. Wirksam werden diese Phantasien besonders dann, wenn Ängste angesprochen werden, die ein positives Gefühl begleiten, das sich auf eine einzige Frau richtet. Diamagundo behauptet entgegen aller Evidenz, daß seine Frau, mit der er seit nahezu dreißig Jahren in einer glücklichen Ehe lebt, ihn leicht von einem Moment auf den anderen verlassen könnte. Diese Art von Verleugnung in der herkömmlichen Phantasie weicht sogleich wieder einer realistischen Einschätzung und kann bei Bedarf erneuert werden. Sie ist zu den autonomen Leistungen zu zählen. Ein gläubiger Christ mag in ähnlicher Weise gelegentlich erleben, daß seine Umwelt nach einer göttlichen Gerechtigkeit eingerichtet ist,

um sich im nächsten Augenblick mit wachem Sinn in der unschönen Wirklichkeit einzurichten.

Die Icheinschränkung

Manche Analysanden verzichten auf Prestige und auf die Teilnahme an weiten Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens, um sich nicht in einen Gegensatz zu den Ältesten zu stellen, und um keine feindlichen Gefühle innerhalb der Familie aufkommen zu lassen. Dieses Motiv gibt uns Anlaß, von Icheinschränkung zu reden; der hohe Wert, den der Verzicht für die äußere Anpassung hat, gibt ihm oft den Charakter weiser Selbstbeschränkung. Diese Menschen verstehen, sich zu bescheiden. Sie empfinden den Verlust, aber keine zusätzliche Kränkung. Ihr sekundärer Narzißmus scheint gering zu sein, entweder weil genügend ursprüngliche narzißtische Befriedigung erhalten geblieben ist, oder weil die innige Identifikation mit anderen Personen einen Ersatz liefert. Selbst Ogobara, der mehr Ehrgeiz und Eitelkeit aufweist als andere, konnte einige seiner hochfliegenden Pläne aufgeben und ihre Verwirklichung der nächsten Generation überlassen.

Die Reaktionsbildung

Wenn man nicht jede Gegenbesetzung so nennt, bei der eine Form der Befriedigung dauernd einer anderen vorgezogen wird, kann man nur wenigen Phänomenen im Abwehrsystem unserer Partner den Charakter echter Reaktionsbildungen zusprechen. Man mag das damit in Zusammenhang

bringen, daß die flexible Anpassung des Ich an die wechselnden Triebbedürfnisse die Bildung so konstanter Systeme nicht begünstigt, oder damit, daß sich Reaktionsbildungen am leichtesten gegen Wünsche der sadoanalen Phase herstellen. Gerade diese Regungen spielen in der Gesamtperson keine große Rolle. Die übliche Erziehung schafft keine Gelegenheit zu ihrer Fixierung, und es wird auch kein Überich ausgebildet, das grausame Regungen an sich verpönen würde. Immerhin hat Duro jahrelang im Dogondorf muselmanisch gebetet – hauptsächlich, um seinen Haß, der gegen den eigenen Vater gerichtet war, abzuwehren.

545

Während der Analysen scheint mitunter einer, der den verhaßten älteren Bruder täglich grüßen geht, oder einer, der seine beiden Frauen genau gleich aufmerksam behandelt, einem reaktiven Bedürfnis zu folgen. Schon die nächsten Einfälle ergeben, daß die scheinbar abgewehrte Tendenz ganz bewußt ist. Viele Leute in Sanga, die „wirklich zu fleißig arbeiten", tun dies auch nicht „reaktiv", sondern um sich einen guten Ruf zu bewahren und aus realen Gründen.

Das Isolieren, das Ungeschehenmachen, die Verschiebung auf ein Kleinstes

Beim Studium der ethnologischen Literatur scheint es, als ob die zahlreichen Rituale, Reinigungszeremonielle und Tabuierungen auf Grund von psychischen Mechanismen aufrechterhalten würden, die wir von den Zwangsneurosen her kennen, wie das Isolieren, das Ungeschehenmachen, die Verschiebung auf ein Kleinstes und andere magische Vorgänge. Schon der erste Eindruck in Sanga widersprach dieser Vermutung. Im Verlauf der Analysen mußte man sich daran erinnern, daß magische Denkformen, ein symbolischer und animistischer Umgang mit den belebten und unbelebten Gegenständen der Umwelt allen Abkömmlingen der praeödipalen Phasen der Triebentwicklung zukommt. Diese Regungen haben eine Ausdifferenzierung erfahren, die bei uns in der Regel nur die analen betrifft. Das Aufhören, das Zu-Ende-Kommen, das viele Zwangskranke ungeschehen machen müssen, hat für die Dogon den Gefühlsgehalt des Versiegens, des Aufhörens einer Lustquelle. Das Hinzufügen und das Fortsetzen in einer anderen Richtung wird gegen das Aufhören – andere magische Vornahmen, wie das Verteilen, werden gegen das Kriegen oder vielmehr das gierige Kriegen-Müssen aktiviert. Solche Begierden müssen anscheinend nicht nur deshalb abgewehrt werden, weil sie auf eine Versagung oder Vergeltung stoßen können, sondern auch deshalb, weil ihre Befriedigung zur Isolierung der Person führt, was die Dogon besonders schlecht ertragen.

Man kann gar nicht genug betonen, daß der magisch-symbolische Umgang mit der Umwelt im Rahmen der Sitten und Bräuche nicht darauf schließen läßt, daß die Einzelperson einer archaischen Regung unterliegt, daß sie ein infantil-

546

unreifes Wesen habe oder dazu regrediert sei, oder daß sie nicht logisch-empirisch oder abstrakt denken könne. Der Charakter des Magischen läßt lediglich ungefähr auf die Phase der Triebentwicklung schließen, aus der sich die Regung herleitet.

Zum Beispiel war in den Analysen zu sehen, daß der vielfältige Umgang mit dem Tod eine vernünftige Einstellung nicht ausschloß, sondern erst in hohem Grade möglich machte. Von individueller oder kollektiver Todesangst war nichts zu spüren. Die Idee des Weiterlebens bezieht sich auf Vorstellungen von einer Gott zugewandten Seele und von Lebenskraft, die in der Erinnerung aller Angehörigen fortwirkt. Schuldgefühle nach einem Todesfall sind den meisten unserer Partner fremd. Die unvermeidliche Trauer und das Gefühl des Verlustes sind einer teils individuellen, teils kollektiven Verarbeitung zugänglich, die rascher und vollständiger vor sich geht als bei uns. Aus der magischen Form des Denkens darf man nicht ohne weiteres folgern, daß es sich um eine infantile Regung und deren Abwehr handelt; das empirische Denken läßt nicht unbedingt auf eine ich-adaequate Leistung schließen.

Die völlige Isolierung der Regungen von dem dazugehörigen emotionellen Gehalt scheint oft vorzukommen. Dauerhafte Isolierungen treten aber hinter jenen zurück, bei denen gegensätzliche Regungen, die dem gleichen Objekt gelten, nebeneinander ins Bewußtsein Eingang finden. Es ist eine der eindrücklichsten Beobachtungen, wie wenig Bedürfnis die Analysanden zu haben scheinen, eine von zwei ambivalenten Regungen zu unterdrücken. Erst die Einschränkung auf die Einzelbeziehung in der analytischen Situation führt zu einer Gefühlsambivalenz, die sonst durch den Wechsel der Regungen und die Verteilung, wenn nicht gar durch eine ungewohnte Toleranz des Ich für Liebe und Haß auf dasselbe Objekt, unbemerkt bleibt, oder nur inhaltlich da ist, aber nicht empfunden wird. In dieser Situation sind Isolierungen ein gewohnter und nicht immer ganz rasch deutbarer Abwehrvorgang. Hierher gehört auch das „unpersönliche“ Erzählen von den Bräuchen.

547

Die Wendung gegen die eigene Person

Die Wendung der aggressiven Regungen gegen die eigene Person ist in den Analysen der beiden Jünglinge in einem entscheidenden Moment erfaßt worden. Bei beiden handelte es sich um – voraussichtlich – überwindbare Entwicklungsstadien. Erwachsene scheinen sich in einer den Bräuchen folgenden, neutralisierten Art dieser Abwehr häufig zu bedienen, um mit dem Verbot bestimmter phallisch-aggressiver Strebungen fertigzuwerden, was in vielen Testantworten als „akzeptierte Kastration“ zum Ausdruck kommt. Konflikte mit dem Analytiker wurden nur solange

auf diese Weise abgewehrt, als es nicht zu einer Regression auf orale Modalitäten und damit zu haltbaren identifikatorischen Beziehungsformen kam. Die libidinösen Strebungen werden sehr häufig auf die eigene Person gerichtet; sie sind schon ihrer Herkunft entsprechend meist narzißtisch, wenn sie sich auch einem anderen Objekt zuwenden.

Die Projektion

Man nimmt an, daß jeder Wahrnehmung (der Außen- und Innenwelt) ein projektiver Anteil zukommt; ohne denselben wäre eine Erfassung der Wirklichkeit nicht möglich. Es ist nicht entschieden, ob man diese Projektionen als „neutralisierte" Abwehr oder als etwas grundsätzlich anderes ansehen soll. Sicher ist, daß unsere Partner die Realität oft anders erfassen als wir, daß sich die Art, wie sie ihre Welt sehen, von der, wie wir diese sehen, wesentlich unterscheidet. Daß der Hellseher den Wüstenfuchs befragt, und darum die Zukunft richtig voraussieht, hat ebensolchen Realitätswert wie die Überzeugung, daß ein alter Priester in Banani den letzten Regen gemacht hat. Die Projektion als Abwehrvorgang hat mit all der Symbolik, die uns im Brauchtum auffällt, wenig zu tun. Auch ein europäischer Arzt wird durch den Glauben, daß Gott den Menschen erschaffen hat, nicht in seiner Kenntnis der Anatomie behindert. Es ist klar, daß bei unseren Untersuchungen nur einige wenige Erlebnisweisen erfaßt und beschrieben werden konnten, und daß eine Beschreibung der „normalen" Projektionen unserer Analysanden zahlreiche Gegebenheiten ihrer Umwelt berücksichtigen müßte, die

einem bloß psychologischen Vorgehen nicht zugänglich sind. Als deutlich erkennbare Abwehrmechanismen traten Projektionen aber in der Form von Widerständen bei fast allen Analysanden auf. Die Vorstellungen, verführt, vergewaltigt, kastriert zu werden, und das Ansprechen von Gier und Verlustängsten machen immer wieder Projektionen nötig, die schon daran als Notfallautomatismen kenntlich sind, daß sie dem überlieferten Glauben nicht mehr ganz genau entsprechen. Neid auf die Geschwister oder den Vater kann keiner der Analysanden direkt oder in der Übertragung bewußt empfinden. Diese objektzentrierte Regung wird oft angesprochen, da gierige Wünsche einen breiten Eingang in das Ich finden. Der Ausgang des ödipalen Konflikts ist wohl dafür verantwortlich, daß Neid immer wegprojiziert und anderen Personen, meist Frauen, zugeschrieben wird. Viele können etwas gierig wünschen, aber niemand kann etwas für sich beanspruchen, das ein anderer nicht entbehren könnte.

Das Ich

Bisher konnte die Abwehrmechanismen so beschrieben werden, als ob sich die Gesamtperson und

besonders das Ich unserer Analysanden von dem der Europäer nur in Einzelheiten unterscheiden würden. Das ist aber nicht der Fall. Ein direkter Vergleich zwischen uns und ihnen führt nicht weiter. Das Vorherrschen identifikatorischer Beziehungsformen zu den Personen der Umwelt, die ungleich größere Bedeutung, die der Vorgang der Identifikation für sie hat, und die grundsätzlich andere Wirkung, die eine Triebregression auf ihr Ich ausübt, machen eine Neuorientierung nötig. Die Betrachtung einiger Leistungen und Eigenschaften ihres Ich soll sie geben.

Die Anpassung an die Umwelt ist allen Analysanden gelungen. Ihre Deutungen natürlicher Vorgänge stammen zum Teil aus gut verarbeiteten infantilen Erlebnisweisen und beeinträchtigen weder ihre Wahrnehmung noch ihr praktisches Denken und Handeln, auch dort, wo sie magischen statt realistischen Erfassungsweisen zu folgen scheinen. Spannungsfreie zwischenmenschliche Beziehungen sind bei jedem Einzelnen reichlich vorhanden, wenigstens solange er in der herkömmlichen Gesellschaft lebt, und nicht – wie in der

Analyse – auf die Auseinandersetzung mit einer fremden Einzelperson beschränkt ist. Die aktuelle Beziehung zu den Mitmenschen ist nicht nur für die Bewältigung der äußeren Reize, sondern auch für die innere Anpassung von weit größerer Wichtigkeit als bei uns. Triebwünsche, die bei uns unterdrückt werden müssen, finden reichlich Eingang ins Ich. Dabei ist es imstande, mit wenig Triebverdrängung auszukommen, muß aber seine Organisation den gerade vorherrschenden Regungen elastisch anpassen. Das Ich erweist sich als fähig, auf verschiedenen Organisationsstufen Triebbefriedigungen aufzuschieben oder sie in unverstellter, zielgehemmter oder sublimierter Form zuzulassen. Stößt ein Wunsch auf Versagung, ist eine Ersatzbefriedigung auf einer anderen Libidostufe viel leichter möglich, als wir es gewöhnlich sehen. Nach einer Erschütterung kann sich das Ich meist rasch wieder neu orientieren.

Die weitgehende Abhängigkeit der Ichorganisation von der Außenwelt und den Triebwünschen führt in der Analyse zu einem ständigen Oszillieren: die vorherrschenden Abwehrformen wechseln ebenso leicht wie die übertragenen Wünsche und Aggressionen. Das Ich hat eine ungewöhnliche Möglichkeit, spannungsfrei zu bleiben, Affekte abzuführen oder auszugleichen. Nur selten tritt Erregung oder manifeste Angst auf. Die Gesamtperson bewahrt sich bei der Bewältigung innerer und äußerer Ansprüche ein gutes Selbstgefühl und eine ausgeglichene Stimmung.

Wie das Ich der Europäer wandelt auch das Ich der Dogon den Primärvorgang in den Sekundärvorgang um. Es ist leistungsfähig und veränderlich. Es paßt sich andauernd nach außen und innen an. Es gewährleistet eine größere Ausgeglichenheit der Stimmung aber eine geringere Autonomie der Persönlichkeit als das unsere. Die *Flexibilität* des Ich bestimmt sein Verhältnis zu

den Triebwünschen. Seine Leistungen sind von der Beziehung zu den Mitmenschen abhängig; es ist ein *Gruppen-Ich.*

Die Bezeichnung „Gruppen-Ich" nimmt darauf Rücksicht, daß Identifikationen nicht nur wie bei uns in der Zeit der Formung der Persönlichkeit, sondern zeitlebens die größte Rolle spielen; identifikatorische Beziehungen bringen den Dogon mehr libidinöse Befriedigung als objektge-

richtete Strebungen; sie sind der wichtigste Schutz vor äußeren und inneren Gefahren, helfen innere Konflikte zu vermeiden und regeln den Umgang mit dem Teil der Aggression, der nicht nach außen gerichtet werden darf.

Die Identifikation[64]

Die Psychoanalyse bezeichnet als Identifikation bald die Vorstufe oder eine besondere Form der Objektbeziehung, bald deren Relikt innerhalb der Persönlichkeit, bald einen Abwehrvorgang des Ich[65]. Wo es nötig ist, fügen wir hinzu, welchen Aspekt des Phänomens wir meinen.

Man könnte annehmen, daß Eltern, die durchaus in den Traditionen eines „autarken" Gesellschaftsgefüges[66] leben, ihre Kinder zu einer vollständigen primären äußeren Angepaßtheit erziehen würden. Abweichungen von diesem Zustand, den man als primäres Identisch-Sein bezeichnen könnte, würden von den so erzogenen Personen als Bedrohung der identifikatorischen Beziehung empfunden werden.

Wir haben oben angeführt, warum wir dem Ich der Dogon den Charakter einer konstanten inneren Struktur zuschreiben. Hier ist hinzuzufügen, daß auch die Beziehungen zur Umwelt in den Gesprächen nicht als ein mehr oder weniger vollständiges Identisch-Sein imponierten. Vielmehr trat, genau wie bei uns, der Vorgang der Identifikation als Abwehr hervor, immer wenn eine bestimmte Beziehungsform als bedrohlich empfunden wurde. Dann aber sind zwei wesentliche Unterschiede zur Psychologie des Europäers anzumerken.

Erstens weisen alle von uns beobachteten Personen vier immer gleiche, soziologisch und psychologisch scharf umschriebene Identifikationsformen auf: die mit dem „guten" Vater, mit der Väter-Brüder-Reihe, die Patron-Beziehung und die Identifikation mit den Kameraden (fumo). Die eine Form der Identifikation löst die andere ab. Ähnlich ausdifferenzierte, stereotype Identifikationsformen kommen in Europa nur ausnahmsweise vor.

Zweitens führt der Vorgang des Wechsels von der einen Identifikationsform zu einer anderen nur dann zu einer genügenden äußeren und inneren Anpassung, zu einem gesunden Gleichgewicht der Person, wenn sich in der Umwelt andere Personen finden, welche dieser gleichen

551

Identifikationsform fähig sind, oder eine identifikatorische Beziehung dieser Art zumindest nicht abweisen.

Der Versuch des Analysanden, den störenden Analytiker zu einem Dogon zu machen, ihn vorübergehend ganz als seinesgleichen zu empfinden, folgt dem Bedürfnis, sich ihm näher zu fühlen, ihn „hereinzunehmen". Dazu muß der Partner „verändert" werden. Diese Veränderung entspricht dem projektiven Anteil, der jeder alloplastischen Identifikation zukommt. Manchmal führt das gleiche Bedürfnis dazu, daß die Dogon sich (zum Teil) als Weiße sehen, sich mit uns identifizieren, und dazu ein Stück ihrer Eigenidentität aufgeben. Diese autoplastische Identifikation tritt am klarsten hervor, wenn im Rorschachtest Gegenstände aus der europäischen Welt gesehen werden.

Die Identifikation ist als die erste Form des Umgangs mit den Pflegepersonen der frühen Kindheit entstanden. In dieser Zeit beruhigt sie die Angst vor der Trennung und begründet erst die Fähigkeit des Kindes, allein zu bleiben. Durch Einfühlung („empathy" oder Stimmungsübertragung), Partizipation und Hereinnehmen werden zahlreiche Bedürfnisse befriedigt. Aus dieser Zeit der „Vorstufe" einer Objektbeziehung haftet jedem identifikatorischen Akt etwas Beruhigendes an, sowie der Charakter einer Einverleibung. Bei den Dogon wird das Kind bis ins dritte Lebensjahr andauernd am Körper der Mutter getragen, und die Stillung aller Triebbedürfnisse erfolgt lange über die sogenannte orale Phase hinaus unmittelbar und vollständig. Daher mag es rühren, daß die Identifikation für unsere Analysanden die am meisten befriedigende Beziehung zu einem Objekt darstellt, und daß ihr deutliche Merkmale jener Entstehungszeit anhaften. Stimmungsübertragung (empathy), kinästhetisches Mitempfinden, körperliche Nähe und die Lust der Mitbewegung im Rhythmus des Tanzes und der Arbeit sind ihnen zugänglich. Ohne die Bereicherung ihres Ich durch die „Identifikation mit der Geste" wären ihre Wahrnehmungen unvollständig und die Lust-Unlustbilanz nicht im Gleichgewicht. Der Charakter der Einverleibung wird manchmal bewußt erlebt. Gemeinsames Essen und Trinken begleitet als ein unverstellter Rest oraler Regungen viele Akte der identifikatorischen Kontaktnahme. Die Tendenz, das Objekt durch Einverleibung kannibalisch zu eliminieren, wird in Übertragungsreak-

552

tionen deutlich. Die praeödipalen Partialtriebe, besonders jene, die sich während der ersten Lebensjahre auf die Mutter richten, können in zielgehemmter Form einem Identifikationsobjekt zufließen. Einige von ihnen erfahren eine bei uns unbekannte Ausdifferenzierung im Ich, das sich ihnen anpaßt, wodurch die ganze Person einmal „kannibalisch", ein andermal „tänzerisch-

einfühlend“ usw. funktioniert.

Einige Formen der Identifikation kommen bei fast allen Personen vor und betreffen ganz bestimmte Objekte oder deren Anteile. Sie entsprechen, bei verschiedenen Personen, jeweils dem gleichen psychodynamischen und oekonomischen Prozeß und zählen zum Normalverhalten. Eine der Formen kann, als besonderer Charakterzug einer Person, vorherrschen. In den Analysen dienen sie einmal der Abwehr, ein andermal sind sie Ausdruck der positiven Übertragung.

Die folgenden vier abgrenzbaren und konstanten Identifikationsformen sind als Modelle aufzufassen, die das „Ich“ aus seinen Erfahrungen zusammengesetzt und abstrahiert hat, während es auf die Befriedigung von Bedürfnissen angewiesen war. Sie modifizieren das Ich dauernd, repräsentieren die gemachten Erfahrungen und bestimmen weitgehend die Einstellung der Gesamtperson (guiding). Die jungen Dogon werden ganz typischen Situationen ausgesetzt (z. B. Tumobildung mit den gleichzeitig beschnittenen Alterskameraden); die Relikte der dabei gemachten Erfahrungen bleiben erhalten und können während des späteren Lebens wieder in Funktion treten. Da sie dabei weitgehend auf Personen der Außenwelt angewiesen sind, die sich entsprechend verhalten, ist anzunehmen, daß es sich nicht um Introjekte im Überich handelt, sondern um dauerhafte identifikatorisch und imitativ erworbene Ichmodifikationen. Drei der Formen sind als Ich-synton und mit dem Selbstgefühl vereinbar, die Patron-Beziehung ist als mäßig Ich-dyston anzusehen; diese Patron-Beziehung beeinträchtigt das Selbstgefühl, wenn sie angesprochen wird.

553

Identifikationsform: Der „gute“ Vater

Früh erworbene Identifikationen bilden auch bei den Dogon dauerhafte Eigenschaften, „Monumente einer anderen Person im Ich“. Sie formen das Körperich und betreffen immer nur Teilaspekte der Identifikationsfigur. Sie machen den Sohn dem Vater ähnlich und verleihen ihm die Neigung, Fertigkeiten desselben zu erlernen und autonom auszuüben. Weitere Eigenschaften betreffen einen „guten“ Vater; wir würden sie mütterliche nenne. Männlich-aggressive Regungen werden bei dieser Identifikation, die offenbar vor oder neben der ödipalen Rivalität erlebt wird, nicht aufgenommen.

Während der Analysen fallen wechselnde Identifikationen mehr auf als dauernde. Das Bild des „guten“ Vaters wurde in den Analysen kaum je übertragen; die dauernde Identifikation mit dem „guten“ Vater bildet die Basis eines Identitätsgefühls, das besonders zu Beginn und beim Abbruch der Gespräche hervortrat. Es war zusehen, daß diese „erworbene normale Charaktergrundlage“ nicht ausreicht, daß die Dogon eine ständige Ergänzung durch weitere identifikatorische Beziehungen nötig haben. Der „gute“ Vater bietet keinen Schutz gegen die Feindseligkeit von

Rivalen und Neidern oder vor der Angst, verlassen zu werden. Frauen haben sich ganz im gleichen Sinn mit der Mutter oder mit Müttern identifiziert. Sie müssen das Objekt ihrer Wünsche aus der Säuglingszeit nicht austauschen und bleiben ihrer Geschlechtsgruppe noch verbundener als die Männer. Es fiel auf, daß die Mutter, mit der sich das Mädchen identifiziert, eine Frau ist, die den Wunsch nach einem Mann durch den Wunsch nach Kindern ersetzt hat.
Das rudimentäre Introjekt des „guten" Vaters oder der entsprechenden Mutter unterscheidet sich grundlegend von dem der „versagenden Hauptperson", das in unserer Kultur auf der Höhe des ödipalen Konfliktes aufgenommen und im Überich festgehalten wird.

Identifikationsform: Väter-Brüder
Der Erwachsene erlebt seine aktuellen Beziehungen zum wirklichen Vater und zu anderen Figuren, die nach europäischen Begriffen väterliche Funktionen ausüben (ältere Brü-

der, Onkel, Älteste, verstorbene Ahnen, Priester und Hellseher) ebenfalls identifikatorisch, aber anders als die Identifikation mit dem „guten" Vater. In der hierarchischen Ordnung der Väter-Brüder-Reihe hat eine eigenartige Identifikationsform Geltung.
Als jüngerer Bruder hat man dem älteren zu „folgen". Das heißt, daß der Jüngere in bezug auf praktische Aktivitäten unabhängig ist, der ältere Bruder aber für ihn denkt und entscheidet. Der ältere Bruder hat es schwerer als der jüngere. Die Verantwortung und die selbständige Übung der Autorität werden als Belastung empfunden. Allerdings hat jeder Älteste in den wirklichen und mythischen Ahnen und den Priestern gleichsam noch ältere Brüder zur Verfügung, die ihm Autorität verleihen, seine Ängste beruhigen, und sein Bedürfnis nach Abhängigkeit befriedigen. Der jüngere Bruder kann und muß sich mit den „älteren Brüdern" identifizieren. Diese ersetzen die fürsorgliche Mutter, bieten sich als Identifikationsobjekte an und sind zu einem befriedigenden Austausch bereit. Der verstorbene Großvater (Nani) etwa verleiht mit dem Stein (Duge) und der Devise, die er gibt, Lebenskraft und erhält dafür Opfergaben. Die Identifikation mit den Älteren bringt dem Jüngeren die Vorteile größerer Sicherheit und geringerer Verantwortung.
Eine positiv getönte Identifikation mit dem Analytiker als einem älteren Bruder stellte sich oft ein, sobald der Analytiker nicht mehr allzu fremd war. Diese Form der Beziehung war nicht haltbar, wenn der Analytiker seine Fremdheit betonte, oder wenn er gar keine Belehrungen und Ratschläge gab. Manchen Analysanden gelang es, abwechselnd der ältere und der jüngere Bruder zu sein; fast allen war es gelegentlich möglich, angsterregende aggressive oder libidinöse Wünsche, die sich auf den Partner allein richteten, so zu verteilen, daß eine gleichzeitige

Identifikation mit zwei Brüdern (z. B. dem älteren Bruder Doktor und einem jüngeren Mann aus dem Dorf) eingegangen wurde. Die bedrohliche Einzelperson wurde durch zwei ungefährliche Objekte ersetzt. In zahlreichen Übertragungsphantasien wurden Bedrohungen, die von älteren Personen aus der Väter-Brüder-Reihe ausgingen, von diesen weg auf „die Frau“ projiziert.

555

Die doppelte Identifikation, welche der Stellung zwischen älteren und jüngeren Brüdern angemessen ist, scheint auf einer in der Kindheit erworbenen Fähigkeit zu beruhen, sich mit zwei Objekten gleichzeitig zu identifizieren. Die Neigung dazu könnte das Ergebnis wechselnder Identifikationen mit dem Aggressor sein. Die einschränkenden Anteile der Erziehung einschließlich der verbietenden Autorität, auf die das Kind im ödipalen Konflikt stößt, sind auf eine aufsteigende Hierarchie von Brüdern verteilt, in welcher der wirkliche Vater seinen wichtigen Platz hat. Neben der Vielzahl der übergeordneten Personen sind in der Regel auch jüngere und damit untergeordnete vorhanden, die Gelegenheit bieten, die durch Triebeinschränkungen ausgelöste Aggression nach außen abzuführen.
Bei uns bildet gerade das dauerhafte Introjekt einer vorerst gefürchteten Person einen stabilen Kern des Ich und des Überich. Die doppelte Identifikation richtet sich gegen die Tendenz, die strafende Hauptfigur zu introjizieren, um der Frustration zu entgehen. Bei den Dogon könnte gerade die vollständige Introjektion des Gefürchtete sein. Das Introjekt, welches das Ich irreversibel verändert und seine Bewegungsfreiheit einschränkt, ist mit den Schrecken der verinnerlichten Aggression besetzt. Was in unserer Kultur erzwungen wird, wird dort vermieden oder abgewehrt.
Die Dogon bleiben abhängig von den älteren und jüngeren Brüdern und müssen sich ihnen anpassen. Kommt es zu Spannungen mit diesen sonst außen bleibenden, gut manipulierbaren Identifikationsfiguren, werden sie nicht introjiziert, sondern aufgegeben. Wo wir erwarten würden, daß sich Gewissensangst oder ein Schuldgefühl bemerkbar machen würden, tritt das depressive Gefühl des Verlustes und der Verlassenheit auf. Ein Konflikt mit den „Vätern-Brüdern“ wird anders erlebt, als ein Konflikt mit außenstehenden Objekten; es kommt aber auch nicht zu einem Gewissenskonflikt, zu einer Auseinandersetzung mit Introjekten im Überich. Schon in der Kindheit muß die Aggression identifikatorisch aufgeteilt werden. Bietet sich dazu keine Möglichkeit, kommt es später zu Störungen der Identifikationsform mit Vätern und Brüdern. Selbst mäßig heftige Fixierungen der Aggression auf eine einzige väterliche Figur in der Kindheit

geben später Anlaß zu inneren Konflikten, verleihen jedoch größere Unabhängigkeit von den Realpersonen der Bruderreihe (Jamalu, Apurali, Sana).

Identifikationsform: Abhängigkeit vom „Patron“

Eine weitere identifikatorische Beziehungsform, die zu einem „Patron“, steht allen Analysanden zur Verfügung, trägt aber viel deutlichere Züge der Abwehr. Zum Patron werden Fremde und Personen beiderlei Geschlechts, die Aggression oder Furcht erregen.

Die Person ist abhängig vom „Patron“, erwartet seine Zuwendung, materielle Gaben und Fürsorge; dafür zollt sie ihm Bewunderung, folgt seinen Befehlen und ist ihm völlig unterworfen. Diese Haltung ist nur selten frei von Spannung. Meist werden mit den rezeptiven Neigungen auch gierige Wünsche wach. Die Forderungen bekommen eine oral-aggressive Tönung. Ein Versagen des Patrons oder die Verminderung seiner Fürsorge läßt das Gefühl bitterer Enttäuschung entstehen. Daraus gibt es den Ausweg, die ganze Beziehung plötzlich fallenzulassen, und den Patron gegen einen mehrversprechenden auszutauschen. Der abhängig Gewordene kann zum Verfolger werden und immer heftiger und mehr verlangen. Unverstellte orale Wünsche ersetzen regressiv alle anderen, die auf Versagung gestoßen sind oder Angst erzeugt haben. Das Gleichgewicht des Ich ist dabei ebenso von der äußeren Versagung bedroht wie von der eigenen Gier.

Identifikation, als lustbetonte Beziehung zum Objekt, ist nur in einer entspannten Trieblage möglich. Frustrationen von außen oder innen zwingen dazu, auf orale Modalitäten (verschlingen, verschlungen werden, beißen, herausreißen, ausspucken, fallenlassen) zurückzugreifen. Sättigung läßt das Objekt entstehen; die heftigen ungesättigten Triebbedürfnisse führen zu seiner Vernichtung, zum Objektverlust.

Als Abwehr trat diese Haltung in den meisten Analysen auf. Alle erwachsenen männlichen Analysanden haben auf die Mitteilung von unserer bevorstehenden Abreise wenigstens vorübergehend so reagiert, daß sie Forderungen stellten, um den „gebenden“ Patron festzuhalten. Verhält sich dieser versagend, kann er „ausgestoßen“ werden. Besucher in

Bongo, die vom Dorf innerlich abgelehnt werden, erleben die gleichen Dorfbewohner, die uns als großzügige Gastgeber begegneten, als zudringlich und fordernd.

Man könnte daran denken, die Abhängigkeit vom Patron als Ausdruck eines Zerfalls der Persönlichkeit, als Folge einer Gesamtregression, zu beschreiben und nicht als eine identifikatorische Beziehung. Das Bild des Patrons entsteht durch einen projektiven Vorgang: Der, mit dem man nicht anders in Beziehung treten kann, wird zum Patron „erklärt“. Das

Individuum verhält sich in seiner Beziehung zu ihm in der Tat viel weniger reif als sonst im Leben. Das Erhaltenbleiben der übrigen Funktionen der Person, die große Reversibilität des Zustandes und besonders die immer wieder gleichbleibende, an sich recht differenzierte Erlebnisweise sprechen aber dafür, daß eine dauerhafte Ichmodifikation vorliegt, auf die zurückgegriffen wird, und die identifikatorisch erworben worden ist. Sie mag in einer frühen Entwicklungsphase, etwa während der langen Säuglingszeit, ausgebildet worden sein, und ist wohl als Relikt (dauerhafte Ich-Modifikation) der Bedürfnis-befriedigenden Epoche erhalten geblieben.

Die Patron-Beziehung beherrscht als soziales Muster das Normalverhalten von Angehörigen anderer afrikanischer Völker[67]. Ein „normaler“ Dogon scheint nur in bestimmten Situationen nach diesem Muster zu reagieren. Erst beim Versagen der traditionellen Hierarchie, wenn diese keine Sicherheit mehr gibt, tritt als Ersatz die Unterordnung unter einen „Patron“ ein. Personen aus der Kaste der Schuster stellen sich, als Normalhaltung, zu den Pflanzern so ein wie zu Patrons, auch wenn sie selbst reicher sind als diese. Die wenigen „Faulpelze“, wie Dagi aus Banani, haben dieselbe Einstellung zur eigenen Familie. Bei den Dogon gilt dies als verabscheuungswürdiger Charakterzug; sie sind, wie wir glauben mit Recht, der Meinung, daß solchen „Psychopathen“ die erste Identifizierung mit dem Vater nicht geglückt ist. Die spätere Erziehung könne daran nichts mehr ändern.

558

Identifikationsform: Kameraden (Tumo)

Die Identifikation mit den Kameraden der gleichen Altersklasse (fumo) unterscheidet sich von der mit den Brüdern. Die Kameraden sind einander gleichgestellt. Sie haben ihre Initiation als partielle Kastration akzeptiert und sich gemeinsam den Älteren unterworfen. Sexuelles und Konflikte des Einzelnen mit Außenstehenden werden als gemeinsame Sache erlebt. Andersgeschlechtliche sind ausgeschlossen und werden geradezu als feindlich empfunden. Die ganze Gruppe (fumo) wirkt gleichsam als Mutter. Die einzelnen Identifikationsobjekte sind unwichtig. Einer kann den anderen ersetzen. Die Leistungen der gesamten Gruppe sind für die Befriedigung maßgebend. Man kann sagen, daß diese Bindungen zielgehemmte, phallisch-narzißtische, homosexuelle Wünsche befriedigen. Die Befriedigung der Bedürfnisse steht im Vordergrund, die Zentrierung auf die Objekte ist gering.

Entsteht ein Konflikt innerhalb der Väter-Brüder-Reihe oder mit einer Frau, wird die Identifikation mit den Kameraden (der Tumo) stärker besetzt. Der Freundeskreis kann weit über die eigene Altersklasse hinaus auf Berufskollegen (Jäger), die Kameraden im Militärdienst und bei Bedarf auf die große Gemeinschaft des Islams erweitert werden. Ohne eine Autorität, der sich

alle gemeinsam – wie bei der Beschneidung – unterworfen haben, sind die Kameraden nicht sehr fest verbunden. Ältere Leute identifizieren sich weniger mit den Kameraden; die Reihe der Väter-Brüder bietet eine, ihrer autonomeren Persönlichkeit angemessenere, Beziehungsform.

Das gemeinsame Arbeiten und der Abwehrmechanismus der „Materialisation"

Die Gemeinschaftsarbeit, eine Grundlage der Wirtschaft und der Familienstruktur der Dogon, wird, psychologisch gesehen, immer von einer Gruppe von Alterskameraden ausgeführt, in die praktisch auch ältere Personen einbezogen werden können. Das wird durch die gemeinsame Arbeit und mehr noch durch das gemeinsame Essen und Trinken nach der Arbeit besiegelt. Ein „Ältester", von dem die ganze Gruppe sich abhebt, ist materiell oder als Prinzip (der Familienälteste; der Schwiegervater, in dessen Auftrag man

arbeitet) immer vorhanden. Wenn Frauen und Mädchen mitarbeiten, wird eine Abfuhr der Spannung, die sie erzeugen, durch Spottreden nötig. Die Libido ist während der Arbeit auf die Kameraden verteilt. Die Aggression kommt, in neutralisierter Form, der Leistung zugute. Das ist aus der Heftigkeit des Arbeitsrhythmus zu erraten.

Wenn die „Arbeit" mit dem Analytiker so erlebt werden konnte, waren die Analysanden herzlich, offen und ohne Spannung, hatten aber das Bedürfnis, mehr Leute mit ins Gespräch zu ziehen oder zumindest nach der Stunde mit dem Analytiker trinken zu gehen.

Es ist wahrscheinlich, daß der hohe Wert, den man der Arbeit zuschreibt, von ihrer psychologischen Bedeutung mitbestimmt wird. Die Abfuhr von Spannung in der Aktivität und die glückliche Stimmung einer aggressionsfreien Identifikation befördern ein Arbeitsethos, das nicht von Triebunterdrückung getragen ist.

Im mühevollen Leben der Dogon ist es naturgemäß wichtig, mit materiellen Dingen realitätsgerecht umzugehen. Der Umgang mit den Dingen kann eine wichtige psychologische Bedeutung erhalten. Dabei wird magisch betont, daß „nichts anderes" vorgeht, als das Materielle, daß keine angsterregenden Gefühle mitsprechen. Jeder Teil der konkreten Umwelt (Nahrung, Kleidung, Werkzeug, Geld, kultische Gegenstände und Opfergaben) kann diese Bedeutung bekommen. Die Besetzung der Tiere und Pflanzen in den Testantworten ist mitunter ebenso zu verstehen.

Wenn ein Analysand in die Lage kam, positive Gefühle auf seine Frau allein zu zentrieren, was allgemein als bedrohlich empfunden wird, zeigte er kein Gefühl, sondern er erinnerte besonders ausführlich alle ihre konkreten Aktivitäten, die ihm zugute gekommen waren. Wenn feindselige Gefühle auf den Analytiker übertragen wurden, wurde zumindest der Versuch gemacht, durch

einen materiellen Austausch (in der gegenwärtigen Situation oder in der Erinnerung) die Gefühle zum Schweigen zu bringen. Worte allein eignen sich für diese Form der Abwehr nur, wenn sie unter ganz bestimmten traditionellen Regeln (Grüßen, Spottreden) ausgetauscht werden und für beide Beteiligten die gleiche Bedeutung haben. Das analytische Gespräch als solches wirkte nicht im gleichen Sinn.

560

Wenn man die Triebregungen gesondert betrachtet, welche diesen Umgang mit Materiellem begleiten, kann man von einer Triebumkehr sprechen. Das Bedürfnis, etwas zu bekommen, wird durch das Bedürfnis abgelöst, zu verteilen. Das Verteilen von Dingen, von Geschenken, beruhigt magisch die Angst, welche die orale Gier mit sich gebracht hat, wirkt gegen den Neid und gegen retentive Wünsche. Nehmen – Zurückgeben, Bekommen – Verteilen sind grundlegende Modalitäten, die das gemeinsame Essen und Trinken, das Liebesleben, die tägliche Arbeit und die esotherischen Vorgänge bei den Ritualen mitbestimmen. Neben der Gefahr einer Versagung, die durch allzu gieriges Verlangen auftaucht, wird besonders der Gefahr des Verlustes von Materie, dem Verschleudern (gaspiller) begegnet. Solange ein anderer, mit dem man sich identifiziert, etwas erhält, ist in Wirklichkeit und gefühlsmäßig nichts verlorengegangen. Die Personen, von denen man nimmt, und die, denen man gibt, sind Objekte der Identifikation. Das wird sogar im Sprachgebrauch deutlich; man sagt nicht „ich gebe dir“, sondern „du nimmst an meiner Stelle“. Wir nennen den magischen Umgang mit materiellen Dingen und Vorgängen (und Erinnerungen an solche), der es dem Ich ermöglicht, bestimmte Triebspannungen auf befriedigende und oft realitätsgerechte Art abzuwehren, „Materialisation“. Damit meinen wir einen eigenen Abwehrmechanismus, der bei allen Analysanden und in vielen Einzelbeobachtungen hervortrat. Einem Gegenstand kommt bei der Materialisation eine Besetzung mit narzißtischen Projektionen beider Personen zu, zwischen denen er eine Beziehung herstellt. Er ist dem „transitional object“ (11) unserer Kinder vergleichbar.

Darunter versteht man den Gegenstand, den ein Kind eines gewissen Alters mit der gleichen Libido besetzt hat, die der Mutter zugekommen ist. Meist handelt es sich um ein Stofftier oder um etwas an sich Wertloses. Solange das Kind den Gegenstand bei sich hat, kann es die Mutter entbehren; er ersetzt sie. Die Mutter selber braucht davon nichts zu wissen. Für die „Materialisation“ hingegen ist nur etwas geeignet, was für beide Partner eine libidinöse Bedeutung hat. Der Gegenstand ist der Realität besser angepaßt, er muß aber keinen

561

Realwert haben. Seine Besetzung kann er rasch verlieren und wiedererhalten

Mit der Materialisation kann in jeder zwischenmenschlichen Beziehung Begierde und Feindseligkeit gedämpft, Annäherung, Einfühlung und Teilnahme gefördert werden. In den Analysen wirkte das Entgelt, der gewohnte Platz und sogar die Einhaltung der Zeit auf ähnliche Art materiell beruhigend.

Wir vermuten, daß die abzuwehrenden Triebregungen wohl oft aus der oralen Entwicklungsphase stammen, die Fähigkeit, ein Objekt so zu besetzen, aber in der ödipalen Phase erworben wird. In dieser verzichtet der Knabe mittels einer mächtigen Identifikation mit dem Vater und den älteren Brüdern auf den ungeteilten Besitz der Mutter und hält dafür an der Nahrung und dem Kind, das die Frau geben wird, fest. Das Mädchen verzichtet auf den Besitz der Gesamtperson des Vaters und erwartet vom Mann den Penis als Ersatz, beziehungsweise das Kind. Dementsprechend stellen sich erwachsene Sexualbeziehungen durch die Hilfe der Kameraden, mit denen man sich identifiziert hat, her, nehmen aber erst im Austausch materieller Gaben eine festere Gestalt an. Die gemeinsamen narzißtischen Projektionen auf das Kind sind das einzige brauchgemäße Mittel, eine Ehe zu festigen. Keinem Analysanden schien es leichtzufallen, dauernd eine Frau zu lieben, mit der er keine Kinder hat.

Die Vorstellung vom Zwilling, die in der Mythologie und im Denken der Dogon die größte Rolle spielt, scheint einem idealen Austauschpartner im Sinne der Materialisation zu entsprechen. Die Beschneidung, zum Beispiel, entfernt den materiellen Teil des gegengeschlechtlichen Zwillings und gibt ihn – um der Angst vor Verlust zu begegnen – der Mutter Erde zurück. Käufer und Verkäufer auf dem Markt bilden einen idealen Zwilling. Die Lust am Handel entsteht durch den zielgehemmten Austausch in der Beziehung zwischen beiden. Ware und Geld sind mit Libido besetzt. Der materielle Vorgang ist unerläßlich, der materielle Gewinn ist gleichgültig.

Im Mechanismus der „Materialisation“ ist wohl eine der psychologischen Grundlagen erfaßt, die das Schenken zu einem weitverbreiteten Organisationsprinzip des menschlichen Zusammenlebens machen (29). Die Bedeutung des

rituellen Schenkens bei verschiedenen Völkern (Potlatch), als eine Form der Auseinandersetzung zwischen zwei Stämmen, könnte wohl damit in Zusammenhang gebracht werden, daß das Geschenk mit psychischer Energie (Libido, Aggression) besetzt wird, die, ähnlich wie die Gegenbesetzung bei der Verdrängung, eine direktere (z. B. kriegerische) Auseinandersetzung hintanhalten hilft. Dies sei ein Hinweis auf eine der vielen Möglichkeiten, soziologische und anthropologische Beobachtungen durch Erforschung psychischer Vorgänge verständlicher zu machen.

Weitere Leistungen des Ich und Bemerkungen zur Triebentwicklung

An den Identifikationsvorgängen ist deutlich geworden, daß die Leistungsfähigkeit des Ich unserer Analysanden von ihrer Umwelt abhängt. In den Testergebnissen ist die Wendung nach außen allgemein zu sehen. Das Gruppen-Ich, wie wir es genannt haben, wurde insuffizient, wenn sich ein Analysand in der analytischen Situation isoliert vorkam. Dann wurden Konflikte manifest, die innerhalb der Gruppe „normal" verarbeitet worden waren. In einer Umwelt, die der Ich-Struktur gar nicht mehr entspricht, ist die Leistungsfähigkeit des Gruppen-Ich noch mehr beeinträchtigt. Die Gesamtperson wirkt erschüttert.

Die Flexibilität des Ich, die für das hohe Maß äußerer Anpassung nötig ist, tritt bei der Bewältigung von Reizen aus dem Trieb- und Affektleben, bei der inneren Anpassung, ebenfalls in Erscheinung.

Zahlreiche Triebwünsche finden, oft in zielgehemmter oder neutralisierter Form, in das Ich Einlaß. Meist ist die Befriedigung am Identifikationsobjekt deutlicher als die Abwehr. Abgewehrt werden gierig-raubende und neidische Regungen, phallisch-aggressive und passive Tendenzen. Ausgelöst wird die Abwehr durch die Angst vor Trennung, vor Verlust und „Kastration". In den Analysen war weder bei der Rekonstruktion der Kindheitsphantasien noch aktuell zu bemerken, daß Gefährdungen auch auf der sadoanalen Stufe erlebt werden. Die Objekte will man identifikatorisch nicht besitzen, sondern man will ihnen ähnlich sein.

Um weiteres über die Anpassung der Person an das

Triebleben zu erfahren, lohnt es sich, einige praeödipale Regungen, die ins Ich aufgenommen werden, gesondert zu verfolgen. Man muß sich daran erinnern, daß in jener Kultur die frühkindliche Erziehung durch das Fehlen von Triebversagungen und Verboten gekennzeichnet ist. In der Regel beginnt erst im dritten Lebensjahr mit der Trennung von der Mutter eine intensive Auseinandersetzung mit der Umwelt, welche die Anpassung der Triebansprüche an die anderen Funktionen des Ich erzwingt.

Das Kind wird sehr lange von der Mutter auf dem Rücken getragen und macht alle Bewegungen ihres Körpers mit. Später muß es nie stillsitzen. Es liegt und kriecht, richtet sich auf und lernt stehen und gehen. Zu den Mahlzeiten setzt es sich nicht nieder. Es verrichtet seine Bedürfnisse in hockender Stellung[68]. Der erwachsenen Person bleiben ungewöhnliche Möglichkeiten der kinästhetischen Befriedigung erhalten. Die physische Einfühlung in die Umwelt im Rhythmus des Tanzes ist zu einer unentbehrlichen Einrichtung geworden, ohne die sich ein Dogon nicht wohl fühlen kann, zumindest solange er noch jung ist. (Ältere Personen scheinen eine ähnliche Entspannung beim gemeinsamen Biertrinken im Rausch zu finden.) Mit der Körperbewegung

werden nicht nur Gemütsbewegungen ausgedrückt, sondern auch Spannungen abgeführt. Ebenso wirken „im Übersprung“ ausgelöste halbwillkürliche Reflexe (Ausspucken, Gähnen). Das war während der Analysen und Testaufnahmen feststellbar. Wenn ein Konflikt unvermeidlich geworden ist, ermöglicht die Zulassung früh ausgebildeter körperlicher Abfuhr in das erwachsene Ich eine unmittelbare Entspannung.

Kam es während der Analysen doch zu Spannungen, fand der Partner in der Regel seine Ruhe und Gelassenheit wieder, schon bevor der Konflikt bewußt erledigt werden konnte: Eine andere Triebmodalität war angesprochen und sofort ins Ich zugelassen worden. Die gesamte Person war umgestimmt, funktionierte nun gleichsam auf einer anderen Ebene weiter. Kam es zu einer neuen Spannung, wurde die Position wieder gewechselt. Das Nehmen wurde von Geben, Bekommen von Verteilen abgelöst. Eine Person, die eben noch abhängig war, und um etwas bettelte, konnte die Forderung fallenlassen und plötzlich voll Selbstgefühl und Stolz auf ihre Unabhängigkeit pochen. Insbesondere wechselten verschie-

dene Anteile oraler Regungen mühelos miteinander ab, ohne daß jene Zeichen von Spannung, Angst, Verwirrung oder Depersonalisation auftraten, die wir in Europa in ähnlichen Situationen regelmäßig beobachten. Die Verwirrung befiel eher den Analytiker, der sich nur schwer so rasch umstellen konnte. Ein Partner etwa, der eben noch ein weiser Patriarch zu sein schien, war plötzlich in seiner Gesamtperson verändert; man stand einem sorglosen Jüngling gegenüber.

Diese Fähigkeit machte zuerst darauf aufmerksam, daß das Ich auf Partialtriebe aus den verschiedenen Entwicklungsphasen der Libido zurückgreifen und sich ihnen als Ganzes anpassen kann. Besonders die genauere Verfolgung der identifikatorischen Übertragungsformen hat dazu geführt, daß wir in solchen Fällen nicht mehr von Regression gesprochen haben. Wir haben die Annahme gemacht, daß das Ich jeweils der vorherrschenden Entwicklungsstufe der Libido angepaßt, dennoch funktionstüchtig bleibt; daß es viel flexibler ist als das unsere.

Die Neutralisierung eigentlicher „oraler“ Regungen scheint dadurch erleichtert zu werden, daß kinästhetische, taktile und andere Körperempfindungen aus der gleichen Entwicklungszeit ausgebildet sind und erhalten bleiben. Wird eine Triebspannung der oralen Sphäre allzu bedrohlich, sprechen sogleich andere mit ihr verknüpfte Wünsche an, die besser beherrschbar sind. Einen Säugling, der das Bedürfnis hat, gestillt zu werden, kann man dadurch beruhigen, daß man ihn wiegt, streichelt, daß man ihm ein Lied vorsummt. Man könnte sich vorstellen, daß unseren Analysanden ähnliche Formen emotionellen Ausgleichs erhalten geblieben sind.

Europäische Kinder machen, zwischen dem fünfzehnten und dreißigsten Lebensmonat, in der Regel die Erfahrung, daß sie für kürzere oder längere Zeit von der Mutter getrennt werden. Dabei

wird eine intensive Angst ausgelöst, die, wenn sie nicht allzu lange andauert, zu einer deutlichen Abgrenzung des Selbst von der Außenwelt, des Ich vom Objekt führt. Die Trennungsangst (2) ist für das Kind der Dogon während der langen Zeit des Getragenwerdens keine normale Erfahrung. Da die eigene Mutter das Kind nie weglegt, sich nicht von ihm trennt, scheinen Ersatzmütter, denen das Kind überlassen wird, und die es ebenso behandeln, das Erlebnis der Trennung in der Regel nicht auszulösen. Die Instinkte des

565

Sich-Anklammerns und Folgens werden, wie oben erwähnt, in viel höherem Maß und länger befriedigt, als dies bei uns üblich ist, und bringen dem Kind einen außerordentlichen Genuß in der Geborgenheit einer Dualunion mit der Mutter. Die erste Trennung von der Mutter (zur Zeit der Abstillung) erfolgt relativ spät und radikal. Sie scheint nachhaltige Folgen zu haben. Die Trennungsangst wird in einem fortgeschritteneren Stadium der Reifung erlebt. Sie prägt kein „primäres“ objektloses Angsterlebnis, sondern bleibt an das auslösende Objekt, die Mutter fixiert, um erst später auf die Frau als Ehepartnerin übertragen zu werden. Das Bedürfnis nach der Befriedigung der in der Dualunion mit der Mutter wirksamen, positiven Triebregungen bleibt unverändert erhalten. Das Kind hat – im Vergleich zum europäischen – nicht rechtzeitig gelernt, auf diese Befriedigung zu verzichten. Seine größere Reife und die Umwelt, die es nach der Entlassung aus der Dualunion vorfindet, geben ihm die Möglichkeit, das Bedürfnis auf die Gruppe (Geschwister, Väter-Brüder- oder Mütter-Schwestern-Reihe) zu übertragen und zu verteilen. Mit der anderen Verarbeitung der Trennungsangst kann man die auffallend geringe Bereitschaft der größeren Kinder und der erwachsenen Dogon in Zusammenhang bringen, einen Angstaffekt zu erleben. Mit dem Vorgang der Übertragung der Dualunion von der Mutter auf die Gruppe mag es zusammenhängen, daß Gefühle von Heimweh, Verlassenheit und Depression auftreten, sobald sich ein erwachsener, gesunder Dogon nicht mehr unter die Seinen eingeordnet fühlt.

Das gewährende Vorgehen bei der Reinlichkeitserziehung scheint, wie das Fehlen von Reaktionsbildungen vermuten ließ, die Ausbildung sadoanaler Triebfixierungen nicht zu begünstigen. Die Erwachsenen haben einen völlig freien Umgang mit dem Schmutz. Sie können Aggressionen ohne Hemmung ins Bewußtsein zulassen und motorisch oder verbal abführen. In ihren Idealen lehnen sie jede Retentivität ab und betrachten Aggression an sich als zulässig. Die Ambivalenzspannung, welche bei uns besonders das weitere Schicksal der sadoanalen Regungen auszeichnet, ist bei allen Analysanden auffallend gering. Das heißt, sie können positive und negative Gefühle nebeneinander äußern, ohne in einen inneren Zwiespalt zu geraten. Die Geschlossenheit der

566

Gesamtperson läßt die Vermutung nicht zu, daß sie dies ertragen, weil ihr Gefühlsleben unter der Herrschaft des Primärprozesses stehe. Neben dem häufigen Rückgriff auf orale Regungen, bei denen positive und negative Gefühle einander ohnehin weniger ausschließen, dürfte das Fehlen sadoanaler Fixierungen dafür verantwortlich sein, daß sie neben positiven Gefühlen negative für die gleiche Person bewußthalten können.

Die abweichenden Bedingungen, unter denen das Kind der Dogon die anale Phase der Triebentwicklung erlebt, scheinen noch weiter reichende Folgen zu haben. Das europäische Kind lernt das Trennen zwischen Ich und Nicht-Ich, Ich und Objekt, Ich und Mutter am Übergangsobjekt Kot, das wegen seiner polaren Eigenheit (innen-außen, körpereigen-körperfremd) dazu besonders geeignet ist. Gleichzeitig wird die Aggression in den Dienst der analen Wünsche gestellt: erst wird sie für die Erhaltung der Einheit (mit der Mutter, mit dem Kot) eingesetzt, dann in der analsadistischen Phase zur Trennung verwendet. Das lustvolle Erkennen von Unterschieden, das trennende Denken ist der früheren Entwicklungsphase fremd. Erst jetzt erfolgt die affektive Loslösung von der Dualunion mit der Mutter. Sie ist kein Körperteil mehr – eine Konzeption, die mit dem Abstillen noch nicht deutlich vollzogen ist, sondern erst nach den Übungen am Modell Kot. Bei den Dogon muß das Abstillen als Modell dienen. Uns erscheint dies wie ein künstlicher, verspäteter Ersatz. Ihnen müßte unsere anale Phase künstlich vorkommen, müßte die Ekelschranke, die sie nicht kennen, und das von analen Reaktionsbildungen abgeleitete trennende, einteilende und regulierende Denken pathologisch erscheinen.

Zorn als Antwort auf eine Kränkung oder eine Schädigung auf energisches aktives Handeln ist allen Analysanden möglich. Eine dauernd festgehaltene Aggressivität (Ressentiment) gegen eine Person, Hartnäckigkeit oder Eigensinn sind seltene Züge (Ogobara gegenüber seiner ersten Frau; Sana). Dies mag mit dem Schicksal der analsadistischen Regungen zusammenhängen, in deren Äußerung die Mutter nicht eingreift, die ihr nicht zufließen, und die auch keiner Abwehr verfallen. In keinem Fall beobachten wir eine sadomasochistische Beziehung zwischen Mann und Frau. In diesen Beziehungen äußerten sich die keineswegs seltenen Konflikte in einem

567

Nebeneinander oder Wechsel von narzißtischer Befriedigung und von Furcht, verlassen zu werden, oder etwas zu verlieren.

Die Analysanden zeigten sozusagen nie manifeste Angst. Vegetative Störungen kamen kaum vor. Die ständig wechselnde Abwehr, das Oszillieren in der Form der Übertragung und die wiederholt nötig werdende Neuorientierung der Gesamtperson lassen vermuten, daß genug innerer Anlaß zu

Angst da wäre. In den Tests, die andere Schichten der Person ansprechen, als die kurzdauernden Analysen, sind häufig Zeichen von Angst zu sehen. Es ist anzunehmen, daß die beschriebenen Fähigkeiten des Ich, keine Spannung zuzulassen, sich in erster Linie gegen die unlustvollen ängstlichen Gefühle richten. Neben der Anpassung an die Es-Forderungen fällt die hohe narzißtische Besetzung ins Gewicht, welche die Befriedigung der wenig objektgerichteten Bedürfnisse ständig mit sich bringt.

Die geschilderte frühkindliche Entwicklung scheint oft ein gutes Körpergefühl zu begründen. Dieses ist wohl dafür verantwortlich, daß hypochondrische Klagen nur selten geäußert werden. Nur bei körperlich Kranken tritt die Befürchtung auf, der Körper würde nicht hergeben, was er aufgenommen hat. Dies ist, im Vergleich zu anderen Westafrikanern, die eine starke Neigung zu Hypochondrie haben, sehr auffällig. Frustrationen, die erst nach der verlängerten Säuglingszeit eintreten, können die Besetzung des Körper-Ich, die Grundlage des Selbstgefühls, nicht mehr leicht erschüttern.

Ein teilweises Mißlingen der äußern und inneren Anpassung konnten wir im Wechsel der Widerstände während der Analysen verfolgen. Zu einem totalen Versagen ist es nie gekommen. Auch haben wir keine psychisch abnormen Personen untersucht. Beim Anwachsen innerer Konflikte wurden depressive Gefühle der Verlassenheit und des Beraubtseins viel eher erlebt als Angst. Man kann vermuten, daß unlösbare Situationen bei diesen Menschen zu Depressionen, Isolierung und Stupor führen würden.

Man kann versuchen, das Ich der Dogon mit dem der Europäer zu vergleichen, und sich nochmals fragen, ob es nicht zweckmäßiger wäre, ihre Persönlichkeit mit anderen Begriffen zu beschreiben, als jenen, die am Spezialfall der europäischen Psychologie gebildet worden sind. Das Ich ist

eine Instanz, eine Substruktur der Persönlichkeit, die durch ihre Funktionen definiert ist. Ihm werden vor allem organisierende Funktionen zugeschrieben, welche die äußere und innere Anpassung (an die Erfordernisse des Trieblebens und der Außenwelt) im Dienste der Selbsterhaltung zustande bringen. Soweit bewährt sich unser Begriffssystem. Ein wesentlicher Unterschied besteht jedoch im Ausmaß und in der Art der Autonomie, die dem Ich gesunder Europäer und dem der von uns untersuchten Dogon zuzuschreiben ist. Der ungleich größeren Abhängigkeit des Ich der Dogon von der Außenwelt haben wir durch die Beschreibung als Gruppen-Ich Rechnung getragen. Nach innen scheint es sich an Triebregungen anpassen zu können, die bei uns abgewehrt werden, und sie zum Ausbau seiner primären Autonomie zuzulassen. Das Vorherrschen der sekundären Autonomie, das von inneren Konflikten und äußeren Versagungen relativ unabhängige Funktionieren des Organisators Ich, kommt den Dogon

nicht zu. Eine solche Ausformung des Ich entspricht wohl einer relativ neuen Errungenschaft der abendländischen Persönlichkeit; ein so autonomes Ich ist auch bei uns vielleicht eher eine Idealvorstellung als eine häufig zu beobachtende Erscheinung.
Da wir bei der Schilderung des Ich davon ausgegangen sind, psychische Leistungen zu beschreiben, hat sich ein allzu positives Gesamtbild ergeben; hätten wir versucht, zu verstehen, woran und warum das Ich der Dogon an seinen Aufgaben scheitert, wäre es umgekehrt. Es ist eher möglich, einen seelischen Vorgang final zu schildern, als jederzeit hinzuzufügen, welche Ziele er nicht erreicht. Jede Bewertung sollte außerhalb psychologischer Überlegungen bleiben.

569

Der Ödipuskonflikt

„Der eingreifendste Unterschied zwischen dem Liebesleben der Alten Welt und dem unsrigen liegt wohl darin, daß die Antike den Akzent auf den Trieb selbst, wir aber auf dessen Objekt verlegen. Die Alten feierten den Trieb und waren bereit, auch ein minderwertiges Objekt durch ihn zu adeln, während wir die Triebbetätigung an sich geringschätzen und sie nur durch die Vorzüge des Objekts entschuldigen lassen.“ *Sigmund Freud* (4)

Unter dem Ödipuskonflikt versteht die Psychoanalyse eine allgemein vorkommende menschliche Konfliktsituation, die insofern biologisch verankert ist, als sie das unausweichliche Resultat der frühkindlichen seelischen Entwicklung darstellt.
Das Kleinkind ist auf eine Pflegeperson angewiesen, die seine vitalen Bedürfnisse erfüllt. Erst wenn die Triebentwicklung so weit fortgeschritten ist, daß sich zielgerichtete Liebeswünsche nach außen wenden, wird jede andere als die geliebte Person als störend empfunden. Auf der Höhe der frühkindlichen Sexualentwicklung werden die angeborenen libidinösen Wünsche und die angeborenen aggressiven Strebungen an die Erwachsenen gebunden, die das Kind aufziehen. Wenn solche Beziehungspersonen fehlen, werden sie durch phantasierte Objekte ersetzt. Das gilt für beide Geschlechter. Der weitaus wichtigste Gesichtspunkt im ödipalen Konflikt ist die Objektbeziehung.
Es ist daran zu erinnern, daß die Libidoentwicklung mit einer objektlosen, autoerotischen Phase beginnt. Dann wird die eigene Person zum Objekt genommen (Narzißmus) und schließlich werden andere Personen mit Libido besetzt (Objektbeziehung). In der Regel wird eine libidinöse Objektbeziehung in der phallischen Phase der Triebentwicklung erreicht. Die Psychoanalyse nennt diese Strebung den Inzestwunsch. Auf den störenden Dritten werden die aggressiven Impulse geleitet. Er soll beseitigt werden. Die damit in Verbindung stehenden Regungen werden als Todeswünsche zusammengefaßt. Die dabei auftretende Angst, einem Stärkeren zu erliegen, ist

so allgemein wie die Tatsache, daß der Erwachsene stärker ist als ein Kind. Diese Angst kann, solange sie dauert – und sei es das ganze Leben – ihre

570

Herkunft aus der phallischen Phase nicht verleugnen. Deshalb nennt sie die Psychoanalyse Kastrationsangst.

Der Ausgang des Ödipuskonfliktes hängt davon ab, ob an ihm festgehalten wird, oder ob er untergehen kann. Es kommt zum Konflikt zwischen narzißtischen Interessen und der libidinösen Objektbesetzung. Das Kind kann entweder an der inzestuösen Objektbesetzung festhalten und muß sich dann vom gleichgeschlechtlichen Elternteil bedroht fühlen; oder es kann den inzestuösen Wunsch aufgeben. Bei europäischen Kindern ist es die Regel, daß sich das Kind gleichzeitig mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil (der versagenden Hauptperson) identifiziert, um sich vor den Folgen der eigenen aggressiven Regungen zu schützen. So gleichartig bei allen Menschen die Ausgangssituation des Ödipuskonflikts ist, so verschieden ist sein weiteres Schicksal.

Wenn man die Entwicklung der Übertragung bei unseren Dogon-Analysanden betrachtet, zeigt es sich, daß die libidinöse oder aggressive Besetzung einer Einzelperson abgewehrt wird. Eine Einzelperson als Objekt wirkt bedrohlich. Das gilt für den Mann wie für die Frau. Einerseits wünschten die Analysanden den Kontakt mit dem Analytiker und ließen sich zum Teil sehr weit mit ihm ein. Anderseits mußten sie die Übertragung zum Analytiker mit Gegenbesetzungen abwehren. In dieser Auseinandersetzung traten die Abwehrformen auf, die die Gegenbesetzungen zum ödipalen Konflikt ausmachen. An erster Stelle standen Identifikationen. Dabei war sehr auffällig, daß die Identifikation mit nur einer einzigen Person nach Möglichkeit vermieden wurde. Diese auffälligen Merkmale der Übertragungsentwicklung lassen darauf schließen, daß die erste frühkindliche Objektbeziehung durch eine Gruppenidentifikation abgelöst wurde. Wir können vermuten, daß die Wünsche der Mutter galten, und daß der Inzestwunsch abgewehrt werden mußte.

Betrachtet man die Beziehung der Männer zu den Frauen, erhält man einen tieferen Einblick in den Ödipuskonflikt unserer Analysanden. Überall dort, wo die Männer im Verlauf der Analysen ausführlicher von den Frauen sprachen, war ein Konflikt in der Übertragung zu erkennen, der im Analysanden ängstliche Gefühle erweckte. Die Angst bezog sich zum Teil auf die Erwartung, etwas zu verlieren oder sich von etwas trennen zu müssen. Zum Teil waren es Ängste, in

571

passive Abhängigkeit zu geraten. Wenn man die Inhalte der Äußerungen betrachtet, ergibt es sich,

daß häufig die Vorstellung auftauchte, die Frauen könnten einen verlassen, die Frauen könnten davonlaufen. In diesem Zusammenhang hatte die Frau etwas Bedrohliches an sich. Diese Angst zeigte sich, wenn die Gefühle sich ausschließlich auf die Person des Analytikers richteten. Er drohte zur Repräsentanz einer väterlichen Figur zu werden, vor welcher der Analysand zurückschreckte. Der Analysand wich einem bevorstehenden Rivalitätskonflikt aus und projizierte den Konflikt mit dem Vater auf die Frau, von der er zu sprechen begann; Jetzt befürchtete er, von der Frau verlassen zu werden.

Diese Verhältnisse weisen darauf hin, daß die Kastrationsangst vom Vater auf die Mutter verschoben wird und sich auf den Verlust des geliebten Objekts bezieht. Bei den Dogon-Analysanden scheint die Kastrationsangst damit verknüpft zu sein, daß die Frau die inzestuöse Triebbefriedigung versagt. (Bei den europäischen Analysanden ist die Kastrationsangst gewöhnlich wegen der Gefahr entstanden, die eine inzestuöse Triebbefriedigung bringt.) Es ergab sich die Vermutung, daß unsere Analysanden in früher Kindheit eine als schmerzlich empfundene Versagung erlitten haben, welche alle, die wir kennenlernten, prinzipiell gleichartig verarbeitet haben. Die Versagung geht wahrscheinlich darauf zurück, daß sich die Mutter dem Kind entzogen hat, während die inzestuösen Wünsche der phallischen Phase auf sie gerichtet waren. (Männer und Frauen zeigten in ihrem Verhalten, in ihren Vorstellungen und Träumen und in den Rorschachtests sehr deutliche phallische Züge.)

Die Äußerung aggressiver Regungen während eines Widerstandes gegen die Analyse beschränkte sich gewöhnlich auf einen Rückzug des Interesses, ein Fallenlassen des Kontakts oder auf eine kurze ablehnende Formulierung. Bei den Frauen wirkten sich solche Züge noch deutlicher aus als bei den Männern. Sie zeigten aggressive Regungen mit stolzem abfälligen Wegwerfen, sei es in einer Geste oder im Tonfall, wobei der scherzende Charakter der Äußerung sehr häufig eine Dämpfung zur Geltung brachte. Echte Aggressionen waren in einer angespannten Übertragungssituation selten. Sie waren nur bei Personen zu beobachten, die der europäischen Persönlichkeitsentwicklung etwas näherstanden. Die

aggressive Besetzung wird ebenso bedrohlich empfunden wie die libidinöse. Auch die aggressiven Strebungen fließen in die Gegenbesetzung der Identifikation.

In den Analysen spielte eine Vaterübertragung nur unter besonderen Umständen eine Rolle. Der leibliche Vater steht als Beziehungsfigur in weiter Ferne. An seine Stelle treten die „großen Brüder“, mit denen man sich identifiziert, um selbst ein großer Bruder zu werden. In dieser Funktion werden die Nächstjüngeren nach dem Bilde des Gruppenvaters betreut. Diese Übertragungsform war in den Analysen relativ häufig. In ihr gab es gewöhnlich keine großen

Spannungen. Obschon bei diesen Identifikationsvorgängen starke unterwürfige Tendenzen mit passiven Abhängigkeitswünschen auftauchten, bildeten sich keine sadomasochistischen Züge aus. Wenn die Übertragung in der Analyse eine solche Entwicklung nahm, wurden auch im Assoziationsmaterial keine analen Inhalte sichtbar. Vielmehr waren oralrezeptive und kannibalistische Vorstellungen häufig.

Wir können daraus schließen, daß eine anale Fixierung praktisch kaum vorkommt, jedenfalls nicht in einem Maße, daß dadurch eine sadoanale Aggressionsproblematik entstehen würde. Die analen Formen des Umganges mit der Aggression scheinen den Analysanden fremd zu sein. Ihre aggressiven Regungen haben den ursprünglichen oralen Charakter beibehalten. Sie werden auf das gleiche Objekt gerichtet wie die libidinösen Strebungen. Wenn die Mutter als einziges Objekt besetzt würde, müßte sich die Aggression gegen den Vater wenden.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß in den uns vertrauten europäischen Verhältnissen der Ausdifferenzierung der aggressiven Strebungen, gerade in der analen Phase der Triebentwicklung, eine große Bedeutung zukommt. Die Erziehung zur Reinlichkeit und die Unterdrückung der Lust beim Schmieren und anderen Umgangsformen mit den Exkrementen führen zu Gegenbesetzungen, die das aggressive Festhalten und Loslassen dauernd mit den libidinösen Regungen verknüpfen. Dadurch entsteht der ödipale Haß gegen den Rivalen und der Wunsch, ihn zu vernichten. Die Tendenz, das inzestuös begehrte Objekt als Besitz zu bewerten und es nicht mehr loszulassen, ist im Ödipuskonflikt das Erbe der analen Fixierung.

573

Im Gegensatz dazu hat sich aus unseren Dogon-Analysen ergeben, daß die aggressiven Strebungen in ihrer ursprünglichen oralen Ausdifferenzierung in den Ödipuskonflikt einbezogen werden. Die Analysanden können mit den bedrohlichen Vätern leichter fertigwerden, denn die Identifikationen, die sie vornehmen, neutralisieren die oral-aggressiven und die oral-rezeptiven Tendenzen.

Wir müssen noch einmal bei den uns vertrauten Verhältnissen verweilen, um darauf hinzuweisen, daß auch bei uns aggressive Regungen aus der oralen oder aus anderen Phasen der Triebentwicklung, oft eine große Rolle spielen. Wenn die Aggression aber ihre orale Ausgangsposition nicht verläßt, entsteht bei uns gewöhnlich eine Ichstörung und damit eine Desintegration der Beziehung zum anderen Menschen. Der Umgang mit oralen Strebungen ist bei den Dogon-Analysanden ein so auffallend häufiger Vorgang – gleichzeitig ein Vorgang, der das Ich in seiner Struktur überhaupt nicht beeinträchtigt, – daß man berechtigt ist, gerade in der Art dieses Umganges einen wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und einem Analysanden bei uns zu erkennen. Man kann vermuten, daß die breit angelegte orale Befriedigung im engen Kontakt

mit der Mutter während einer relativ langen Periode der frühkindlichen Entwicklung für den freien Umgang mit den oralen Strebungen verantwortlich ist. Bis zum Eintritt in die phallische Phase scheint dem Dogonkind die ungehemmte Befriedigung seiner Bedürfnisse zugesichert zu sein. Es ist anzunehmen, daß dieser Umstand dazu beiträgt, daß die oralen Strebungen beim Durchlaufen des Ödipuskonflikts eine so große Rolle spielen. Wenn das Kind von der Mutter verlassen wird, wird es der Gruppe seiner Gespielen überwiesen und identifiziert sich mit ihr. Sie ist der Ersatz für die verlorene Mutter.

Die Gefühle zur Mutter werden auf die Gruppe verteilt. Die Aufteilung der Gefühle kann um so leichter gelingen, als das Dogonkind schon früher nicht von einer Mutter, sondern von vielen gestillt und gepflegt worden ist. Es ist nach unseren Beobachtungen nicht möglich zu entscheiden, ob die verschiedenen Mütter, die sich dem Kind zuwenden, ihm von Anfang an als verschiedene, auswechselbare Objekte erscheinen, oder ob sich das Kind zuerst in besonderer Weise an eine einzige Person bindet und die Gefühle später „verteilt".

574

Einen anderen Aspekt der Mutter kann man aus manchen Analysen ableiten (Amba Ibem, Jamalu) und mit Gegebenheiten der frühkindlichen Erziehung in Zusammenhang bringen. Das Bild der Mutter, bis zur Zeit der Abstillung, scheint eine viel glücklichere Bedeutung zu erhalten als bei uns, ihr Bild bei der Abstillung eine viel bösere, Von ihr droht weiterhin Verführung und vernichtende Versagung. Die übersichtlich gegliederten sozialen Bezüge der Männer unter sich hätten eine Abwehrfunktion gegen das Unheimlichweibliche, Unübersichtliche, Nichteinstufbare. Das Reden, Tanzen und Austauschen (und Fließen-Urinieren) innerhalb der Männergesellschaft steht im Gegensatz zum statischen Prinzip, dargestellt im ruhenden Wasser und im Sog des Wassergeistes. Dualunion ist statisch, ist Zustand; sobald das Spiel Kommen-Verschwinden einsetzt, wird ein Fluß hergestellt und der Zustand des Einsseins versuchsweise durchbrochen. Die Angst vor dem regressiven Sog in den adynamischen Mutter-Kind-Zustand müßte bei den Dogon größer sein als bei uns, weil die Phase der analen Auseinandersetzung wegfällt. Aus dieser geht bei uns das Bild der Mutter als das einer getrennten, dem eigenen Willen entgegenstehenden hervor. Bei ihnen scheint die Angst durch die Sozialbezüge abgewehrt zu werden.

Warum der Verlust der Mutter nicht durch Identifikation mit ihr überwunden wird, ist schwer zu sagen. Anscheinend reichen die Teilidentifikationen mit Zügen von ihr (Kinderpflege, Ernährungsfunktionen) aus. Vielleicht wird die Gesamtperson der Mutter zur Zeit der Trennung so negativ besetzt oder abgewertet, daß gleichgeschlechtliche Identifikationen vorgezogen werden.

Die präobjektalen Beziehungen zu den Müttern werden in die identifikatorischen Beziehungen zur

Gruppe der gleichaltrigen Kameraden aufgenommen und verteilt. In der identifikatorischen Beziehung zur Gruppe der „großen Brüder“ ist der Konflikt mit den Vätern neutralisiert. Die Bedeutung des Vaters wird unter die Mitglieder der Gruppe aufgeteilt. Die Lösung der Vaterproblematik geschieht in mancher Hinsicht ähnlich wie sie bei uns bei dem „negativen Ausgang des Ödipuskonflikts“ die Regel ist. Der Unterschied liegt darin, daß beim negativen Ausgang des Ödipuskonflikts die Fixierungsstellen in der analen Phase nie fehlen. Unsere

Analysanden lösen die Vaterproblematik anders. Sie identifizieren sich mit der Vater-Bruder-Reihe, die für ihre Abhängigkeitswünsche gewährend ist. Der Analytiker war bei günstiger Übertragungsentwicklung gewöhnlich ein „großer Bruder“, der die Abhängigkeit zuläßt. Die Befriedigung stieß aber auf das Hindernis der analytischen Zurückhaltung. Die Identifikation war durch die Fremdheit erschwert, weil wir ja unmöglich zum Dogon werden konnten. Die Analysanden haben oft versucht, uns einzuordnen. In manchen Episoden konnte beobachtet werden, was geschieht, wenn diese Übertragungsform scheitert.

Das Mißlingen dieser oder anderer Formen der Identifikation zeigt, daß die Bedürfnisspannung in der Übertragung zu heftig geworden war. Es waren Inzestwünsche mobilisiert worden. Diese führten zu einem Konflikt mit dem Vater. Der Konflikt bringt die Identifikation zum scheitern. Es tritt Kastrationsangst auf, die oral erlebt wird. Die phallischen Wünsche werden ganz durch den Wunsch ersetzt, das begehrte Objekt aufzufressen. Da die Analysanden aber an der Identifikation festzuhalten trachten, erfolgt jene Wendung zur Passivität, die dem negativen Ausgang des Ödipuskonflikts ähnlich ist. Sie bieten sich dem Rivalen an, um von ihm oral überwältigt zu werden. Statt das begehrte Liebesobjekt einzuverleiben, sind sie bereit, sich fressen zu lassen. Diese inneren Vorgänge waren als Zeichen eines drohenden Identitätsverlusts erkennbar. Solche Entwicklungen waren immer nur von kurzer Dauer. Die Analysanden scheuten vor der Objektwahl zurück, die den Identitätsverlust einleitete, und besetzten identifikatorisch andere Objekte als den Analytiker, meist Personen aus ihrer Umwelt. Mit diesen kann eine Identifikation noch gelingen, auch wenn sehr heftige Wünsche angesprochen werden.

Es muß auffallen, daß unsere männlichen Gesprächspartner eine Kombination psychischer Eigenheiten aufweisen, die in Europa bei Patienten mit manifester Homosexualität zu finden sind: Der „negative Ausgang des Ödipuskomplexes“ zusammen mit der „Verschiebung der Kastrationsangst auf die Frau“ bildet in Europa eine der entscheidenden Vorbedingungen für die psychosexuelle Inversion.

Manifeste Homosexualität unter Männern scheint bei den Dogon nicht vorzukommen. Eine Anzahl älterer, welterfah-

576

rener Leute, die wir danach fragten, hatten von Homosexualität nie gehört. Als wir ihnen erklärten, was das sei, meinten sie: Es wäre ganz gut, wenn es das bei den Dogon gäbe; die jungen Leute würden dann nicht durch Gedanken an Liebesabenteuer mit Mädchen von ihrer Arbeit abgelenkt; sie könnten ihre geschlechtlichen Bedürfnisse mit Arbeitskameraden befriedigen und sich gleich wieder der Arbeit zuwenden. Einige Dogon hatten davon gehört, daß Homosexualität bei muselmanischen Völkern vorkommt. (Wir wissen nicht, ob bei den Dogon weibliche Homosexualität vorkommt.)

Passive homosexuelle Wünsche, die sich auf den Analytiker richteten, wurden in mehreren Fällen sehr deutlich, besonders bei den Jünglingen Dogolu und Amegere. Sublimierte und zielgehemmte homosexuelle Strebungen sind bei der Beziehung der Alterskameraden *(Tumo)* untereinander und auch sonst im Normalverhalten häufig anzutreffen.

Man kann Vermutungen darüber anstellen, welche Faktoren die Entwicklung einer manifesten Inversion bei unseren Gesprächspartnern hintanhalten. Die Gesellschaft betont bereits den Kindern gegenüber die Geschlechtsrolle und den Geschlechtsunterschied und verhindert dadurch wohl eine Identifikation mit weiblichen Figuren, die ohnehin gerade auf der Höhe des Ödipuskonflikts durch die Abwendung der Mutter und die Einordnung des Kindes in die Gruppe wenig nahe liegt. Die Kastrationsangst wird zwar auf die Frau „verschoben“, aber als Angst verlassen zu werden (auf der oralen und nicht auf der phallischen Stufe) erlebt. Auch der Inzestwunsch behält, sofern er nicht auf eine Vielzahl von Müttern aufgeteilt wird, seine orale Färbung. Die Inzestscheu, eines der wichtigsten Antriebe zur Homosexualität, ist schon wegen der Zulässigkeit oraler Wünsche geringer als bei entsprechenden Entwicklungen in Europa. Die passive Unterwerfung unter die Väter und Brüder und die werbende Zuwendung zu diesen entbehrt bei Erwachsenen der analpassiven Tönung. Sie wird zum Teil als phallisch-narzißtische Identifikation, zum Teil als (zulässige) orale Abhängigkeit und zum Teil als „vollzogene Beschneidung“ (neutralisierte masochistische Wendung der Aggression gegen die eigene Person) erlebt. Der „negative Ausgang“ des Ödipuskonflikts muß nicht abgewehrt, verdrängt oder durch eine labile (sekundär-narzißtische) phallische Haltung kompensiert

577

werden. Solange die sozialen Strukturen intakt sind, liefert dieser bei uns oft pathogene Konflikt den Dogon einen Beitrag zur überlieferten normalen (neutralisierten) Gefühlsbeziehung zu den Vätern und Brüdern.

Die besondere Lösung der Vaterproblematik beeinflußt auch die Beziehung des Mannes zur Frau.

In einer der möglichen Formen der Ehe bleibt die Wahl der Frau (Yabiru) den väterlichen Repräsentanten, dem leiblichen Vater oder den „großen Brüdern“ überlassen. Falls der Mann die für ihn bestimmte Partnerin wirklich zur Frau wählt, spielt dabei die Identifizierung mit den Vätern und Brüdern eine große Rolle. Das kann dazu führen, daß mit einer solchen Frau als Geschlechtspartnerin das inzestuöse Objekt nicht wiederbelebt werden muß. In diesem Sinne ist die Yabiru keine eigentliche Objektwahl. Die intime Beziehung zwischen Mann und Frau ist öffentlich, denn jedermann ist über Zeit und Ort des Geschlechtsverkehrs der andern orientiert und weiß auch, wie sie ihn erlebt haben. Die Gruppe identifiziert sich mit dem einzelnen und begünstigt damit die Abwehr des ödipalen Konflikts, der durch die sexuellen Beziehungen in seinen tiefsten Schichten belebt wird. Der Wunsch, eine zweite Frau zu haben, ist sowohl ein Brauch, als auch Ausdruck einer Gegenbesetzung zur Abwehr von Kastrationsangst. Die sexuellen Wünsche und die Kastrationsangst können auf beide Frauen verteilt werden. Beim sexuellen Kontakt mit der einen Frau werden die inzestuösen Begehren und die damit verbundenen Ängste auf die andere verschoben.

Die Kastrationsangst wird in der Kindheit dadurch bewältigt, daß sie vom Vater abgezogen und auf die Mutter projiziert wird. Gleichzeitig stellt man sich mittels der Identifikation in Einklang mit dem Vater. Die Kastrationsangst des erwachsenen Mannes, der eine Geschlechtspartnerin gefunden hat, kann durch die Wahl einer zweiten Frau eher bewältigt werden. Das Kind, das die Frau dem Manne schenkt, beruhigt die Angst vor Verlust. Kinder sind die beste Versicherung dagegen, daß die Frau einem davonläuft. Das Kind stärkt das Selbstgefühl des Mannes und beruhigt die Vorstellungen, die mit dem Alter und dem Tod zusammenhängen, denn das Kind setzt das Leben des einzelnen und der Familie fort, und es wird für die Eltern sorgen. Wenn ein Kind

fortgeht, kann die gleiche Angst entstehen, wie wenn die Frau davonläuft. Der Mann sieht in den Kindern, die seine Frauen gebären, den eigentlichen Sinn der Liebe.

Das Kind hat für die Frau eine ähnliche Bedeutung. Sie liebt ihren Mann, weil er ihr das Kind gibt, das praktisch alle Wünsche erfüllt. Das Kind ist der Penis, den die Frau – als kleines Mädchen – eigentlich vom Vater inzestuös begehrt hat. Auf der Höhe des Ödipuskonflikts droht eine Auseinandersetzung mit der Mutter. Da scheint die körperliche Beschaffenheit, das Fehlen des Penis als Mangel empfunden, und als Folge des Inzestwunsches erlebt worden zu sein. Die dabei entstehende Kastrationsangst findet eine neue Verarbeitung. Einerseits identifiziert sich das Mädchen mit der Gruppe, um den Konflikt mit der Mutter durch Verteilung zu erledigen. Diese Verhältnisse sind ähnlich wie bei den Knaben. Andererseits gelingt es den Mädchen, auf den

Vater zu verzichten; statt ihn inzestuös zu begehren, verlangen sie vom Mann den Penis, sei es in Form seiner Zeugungskraft, sei es in Form des Kindes. Wenn die Frau ein Kind bekommt, ist der Peniswunsch in Erfüllung gegangen. Das Kind ist eine Art Eintrittskarte in die Gruppe der reifen Frauen. Die Eifersucht auf die andere Frau ihres Mannes spielt eine auffallend geringe Rolle. Neid und Eifersucht richten sich nicht auf den Geschlechtspartner, viel eher noch auf das Produkt der sexuellen Beziehung, das Kind.

Daraus kann man schließen, daß der Peniswunsch der Frau vom männlichen Geschlechtsteil auf das Kind verschoben worden ist. Europäische Frauen, die einen starken Kastrationskomplex und einen intensiven Peniswunsch ausgebildet haben, geben sich mit einem Kind als Ersatz in der Regel nicht zufrieden. Ihr Neid bleibt bestehen. Er richtet sich weiterhin gegen den Mann, dem seine Männlichkeit geneidet wird, und gegen die Rivalinnen, die einen Mann besitzen. Wegen der analen Fixierung ist es ihnen unmöglich, das Kind als Ersatz anzunehmen. Eher könnte man die Dogonfrau mit solchen europäischen Frauen vergleichen, die den Wunsch nach dem Penis nicht aufgegeben haben, denen es aber gelungen ist, als Erfüllung das Kind anzunehmen. Die Libido wird dann bald ganz, bald teilweise vom Mann abgezogen.

Die älteren Frauen sind wie die älteren Männer im allgemeinen gewährend. Die Mütter der Frauen scheinen zumin-

dest dann, wenn ihre Töchter schon Kinder haben, keine beängstigende Rolle als Rivalinnen zu spielen. Sie erhalten Geschenke von den Männern der Töchter. Während der analytischen Gespräche, die sich inmitten einer Frauengruppe abspielten, schienen die reiferen Frauen keine versagende Haltung gegenüber den „inzestuösen“ Wünschen der jungen Mädchen einzunehmen. Der Tradition nach wird ihnen später das erste Kind ihrer Tochter überlassen.

In der Säuglingszeit werden die kleinen Mädchen gleich behandelt wie die Knaben. Auch sie bleiben der oralen Entwicklungsphase verhaftet und erfahren die plötzliche Trennung von der Mutter auf der Höhe des ödipalen Konflikts. In der Haltung der jungen Mädchen, die noch keine Kinder haben, zeigt es sich, daß die Züge der Mutter durch Identifikation auf sie übergegangen sind. Mit wegwerfenden Gesten wenden sie sich von allem ab, was ihnen bedrohlich erscheint. Sie verhalten sich selbst so, wie sie einst ihre eigenen Mütter erlebt haben. Die Frauen sind in Wirklichkeit zärtliche Mütter. Sie entledigen sich ihrer Kinder keineswegs auf die beschriebene Art. Die Kinder scheinen die Abstillung so zu erleben, als ob sie von ihren Müttern verlassen würden. Zumindest haben alle Erwachsenen Züge, die auf ein solches Trauma schließen lassen.

An den beiden Analysen von Frauen konnten wir sehen, wie unterschiedlich die Verarbeitung des ödipalen Konflikts ausfallen kann. In einem Fall (Saikana) ist die Abwehr in der geschilderten

Weise unter Einbeziehung der Gruppe sehr gut gelungen. Bei Yasamaye kam es zu Konflikten in der Übertragung. Man konnte gut verfolgen, wie groß der Anreiz zur direkten Besetzung einer Einzelperson als Liebesobjekt ist. Bei Männern und bei Frauen ist dieser Anreiz häufig. Er wird von Phantasien begleitet, die seine ödipale Herkunft verraten; sie machen Angst. Das Fehlen von wirklicher Angst und der ausdrucksvolle Narzißmus der Analysanden zeigen an, daß sie dem Anreiz, eine Partnerschaft nach ödipalem Muster einzugehen, in der Regel nicht folgen.

580

Der Einfluß der Gesellschaft auf den einzelnen

Die überragende Bedeutung der Umwelt für die Erhaltung des seelischen Gleichgewichts der Person ist bei der Beschreibung der Ichfunktionen und bei der Rekonstruktion des ödipalen Konflikts und seiner Verarbeitung hervorgetreten.

Unsere Analysanden folgen, ebenso wie wir, dem Realitätsprinzip, wenn sie ihre Triebwünsche mit den Anforderungen der Außenwelt in Einklang bringen. Die Vor- und Nachteile eines bestimmten Verhaltens werden ihnen ebenso klar wie uns. Nur die Wertmaßstäbe sind verschieden.

Wenn aber bei uns ein Verhalten weder den unmittelbaren Erfordernissen der Außenwelt (Realität) noch den Wunschregungen (aus dem Es) zu entsprechen scheint, nehmen wir an, daß eine dynamisch wirksame psychische Instanz, die wir „Überich“ nennen, eingreift. Das Überich setzt die Gebote und Verbote fort, die während der Kindheit gegeben worden sind. Zur Zeit des Untergangs des Ödipuskomplexes ist der versagende Elternteil in die Person aufgenommen worden. An dieses Introjekt bleiben aggressive Triebanteile geheftet, die sich fortan gegen andere Wünsche richten und mit ihnen in Konflikt geraten können. Stätte des Konflikts ist das Ich. Auf die Wirksamkeit des Überich schließen wir indirekt aus dem Mißbehagen, das auftritt, wenn wir bestimmten Geboten nicht folgen und Verbote übertreten, die seinen „Inhalt“ bilden, und aus dem Bedürfnis nach Strafe, wenn wir ihm nicht gefolgt sind. Das Mißbehagen bezeichnen wir als Gewissensangst, wenn es plötzlich, als Schuldgefühl, wenn es chronisch auftritt. Den bewußten Anteil des Überich nennen wir Gewissen.

Wir haben die dem Überich entsprechende Instanz bei Afrikanern, „Clangewissen“ genannt (53, 55). Das Clangewissen ist eine sozialere Bildung, seine Forderungen sind konkreter gefaßt und sie liegen mehr außerhalb der Person, oder sie werden zumindest leichter nach außen projiziert. Werden die Forderungen nicht erfüllt, tritt häufig akute Angst auf; diese ist einer Bearbeitung zugänglicher als das Schuldgefühl. Das Clangewissen ist vom Ich weniger abdifferenziert als das europäische Überich.

Das Überich der Europäer weist neben seinem aggressiven, strafenden, „väterlichen“ einen

positiv-libidinös getönten,

581

„mütterlichen“ Aspekt auf. So wie das Kind Leistungen vollbringt, um von der Mutter geliebt zu werden, bietet sich später das Ich dem Überich als Liebesobjekt an: Besonders der Ideal-fordernde Anteil des Überich, die Forderungen nach Reinlichkeit und Reinheit, haben bei uns in der Regel einen Bezug auf die Erziehung durch die Mutter, die während der analen Phase, aber auch vor- und nachher, durch den Wechsel von Liebesbezeugung und Liebesentzug auf das Kind einzuwirken pflegt. Dieser Wechsel von Gewähren und Versagen der Mutter scheint bei den Dogon nicht stattzufinden. Die Mutter, die das Kind noch auf dem Rücken trägt, ist bedingungslos gewährend; die polemischen Vorgänge während der Reinlichkeitserziehung fehlen; nach der Trennung ist der Anteil der Mutter an der Erziehung nicht größer als der anderer Personen. Die Gruppe ist es, die von jetzt an mit konkreten Prämien und unmittelbarem Druck auf das Kind einwirkt. Das scheint zweierlei Folgen zu haben: Das Überich ist weniger „sadistisch“, enthält kein Introjekt, das ebensosehr mit Libido wie mit Aggression ausgestattet ist; zweitens bleiben viele Leistungen der äußeren Anpassung, die bei uns durch Überichforderungen geregelt werden, zeitlebens der Gruppe überlassen.

Wahrscheinlich könnte man das Clangewissen besser verstehen, wenn man die Annahme macht[69], daß sich das Überich auch bei uns aus zwei Anteilen bildet, die verschiedene Quellen haben. Der eine Teil, das Ich-Ideal, der sich aus (halluzinatorischen) Befriedigungen in der frühen Kindheit, Phantasien von der eigenen Allmacht und der der Eltern ableitet, behält weiterhin die Funktion der Wunschbefriedigung, wenn der Erwachsene im Einklang mit seinen Idealen, den Ableitungen seiner Eltern, steht. Der andere Teil, der von der Verinnerlichung der versagenden, gebietenden und verbietenden Eingriffe der Eltern und der Realität herkommt, behält seine autoritäre Funktion, bildet das Überich im engeren Sinn. Aus der Verschmelzung beider ergäbe sich das „europäische“ Überich.

Im Clangewissen sind die Idealbildungen ein dauerhafter, Befriedigung bringender und das Selbstgefühl erhöhender Besitz der Person. Die Verbote gestatten vielmehr Übertretungen und Ausnahmen, sind aber oft so wenig verinnerlicht, daß eine große Abhängigkeit von der Außenwelt übrigbleibt.

582

Dadurch bekommen die bleibenden Ideale nicht den zwanghaft-verbietenden, strafenden Charakter. Ausnahmen und Übertretungen der traditionellen Regeln und Tabuierungen erzeugen oft wenig oder kein Schuldgefühl. Die Trennung von den gewohnten Umgebungspersonen und

eine gleichzeitige Störung des Einklangs mit dem Ich-Ideal bewirken jedoch akute Gefühle von Verlassenheit, Depression und eine fast unerträgliche Minderung des Selbstgefühls.
Es wäre denkbar, daß das Fehlen einer einschränkenden Erziehung von seiten der bedürfnisbefriedigenden, stillenden Mutter der frühen Kindheit dafür verantwortlich zu machen ist, daß Ich-Ideal, gebietendes und verbietendes Überich nur unvollständig verschmelzen. So streng auch die Bräuche der Dogon sein mögen: verletzt man sie, hat man kaum eine schlimme Schuld zu ertragen; trennt man sich aber ganz von den Idealen und den Trägern der Bräuche, muß man zugrunde gehen.
Diese allgemeinen Gesichtspunkte haben auch für unsere Analysanden Geltung. An einigen ihrer inneren und äußeren Haltungen ist zu sehen, wie ihr Clangewissen funktioniert, und was für Kräfte ihm zur Verfügung stehen. Aus den zahlreichen Geboten und Verboten, denen sie zu folgen haben, können wir nur einige herausgreifen, um zu zeigen, wie überlieferte Einrichtungen erlebt werden können.
Die meisten Tabus werden nicht immer eingehalten. Die innere Notwendigkeit, sich an ein Tabu zu halten, ist am wenigsten von dem abhängig, was verboten wird, mehr schon von den Instanzen, von denen das Verbot ausgeht, am meisten von der Lage der Person, die das Tabu einhalten sollte Eine Person kann sich dauernd oder vorübergehend so stark fühlen, daß sie ein Tabu nicht einhält. Braucht sie einen festeren Rückhalt, sagt ihr die Gemeinschaft – mittels des Tabus – genau, woran sie sich halten muß, um sich mit der Gruppe wieder einig zu fühlen. Daraus entsteht der Eindruck, daß viele Tabus Einrichtungen sind, die man benützen kann, wenn man sie gerade braucht, konkrete außenliegende Forderungen des Clangewissens. Die Gesellschaft bietet dem Einzelnen mit dem Tabu die Möglichkeit, sich neu zu identifizieren, sein Identitätsgefühl zu bestätigen. Wenn man das Tabu eingehalten hat, ist der Erfolg für das Selbstgefühl ähnlich, wie wenn wir im Einklang mit unserem Gewissen

gehandelt haben. Der Charakter eines Verbots, dessen Bruch mit einer Strafe belegt ist, tritt ganz zurück. Die Einhaltung des Tabus wirkt ich-synton. Der sozialen Verankerung des Tabus ist es wohl zuzuschreiben, daß die Analysanden nie das Gefühl hatten, ein Verbot ginge vom Analytiker aus; die herkömmlichen Tabus wurden nicht direkt übertragen.

Die Institution des Menstruationshauses mit allen ihren Mythen und Regeln ist inhaltlich deutbar. Man glaubt zu erkennen, daß die Tabus, die der Menstruation gelten, den Mann vor Kastrationsangst bewahren und, folgerichtig, die männlichen Tätigkeiten magisch vor Unfruchtbarkeit schützen sollen. Die Dogon meinen, die Berührung mit Menstruationsblut mache

die Felder unfruchtbar und sagen: „Ein Mann muß sterben, wenn er sieht, daß eine Menstruierende den Rock auszieht“. Die Maskengesellschaft (Awa) – genannt „die Menstruation der Männer“ – in der sich die Männer identifikatorisch zu einer Gruppe zusammenschließen, helfe magisch den Anteil der Gefahr zu beseitigen, der nach der Einhaltung aller Tabus noch übrigbleibt. Die phallisch-aggressive Symbolik des Maskenrituals und die Drohung, die von der anonymen vereinigten Männergruppe ausgeht, seien die Mittel, mit denen der „Gefahr“ begegnet werde, die von den Frauen ausgeht. Die rote Farbe, welche die Menstruation und die Masken auszeichnet, spricht die Affekte sehr stark an. Sie ist mit Kastrationsvorstellungen verknüpft geblieben. Das ist aus zahlreichen Testergebnissen zu ersehen.
In Wirklichkeit hat jedoch keiner der Analysanden Angst vor einer Menstruierenden. Man macht derbe Späße, wenn man eine trifft. Über gebrochene Tabus zuckt man die Achseln. Unheimliches und Bedrohliches geht eher von der Tatsache aus, daß sich die Frauen im Haus zusammenschließen, und daß sie einander unterstützen, wenn eine von ihnen ihren Mann verlassen will. Das klingt an die Vorstellungen an, auf welche die Kastrationsangst der männlichen Analysanden verschoben worden ist, besonders an die Furcht, von der Frau verlassen zu werden. Die Verletzung des wichtigen Tabus daß die Menstruierende nicht im Dorf bleiben darf „würde die Ältesten traurig stimmen“. Wir wissen nicht, ob das wirklich der Fall wäre. Aber die allgemeine Überzeugung von der Realität dieser Aussage ist psychologisch verständlich.

Die Traurigkeit ist der passende Affekt zum Verlassenwerden. In der Einhaltung dieses Tabus liegt heute der wichtigste Grund dafür, daß sich die Gemeinschaft der Verbreitung des Islams unter den Dorfbewohnern widersetzt, denn die Frauen der Muselmanen würden während der Regelblutung zu Hause bleiben und nicht ins Menstruationshaus gehen.
Anderseits sind die Männer damit einverstanden, daß die Frauen durch den Besuch des Menstruationshauses daran erinnert werden, daß sie machtlose Fremde im Dorf des Gatten sind und daß sie nur in der Frauengesellschaft im „Haus“ einen Rückhalt haben. Auch ist die Betonung der Menstruation als Versicherung dafür wichtig, daß die Frau ein Kind empfangen wird. Denn die Menstruation gilt als unmittelbare Einleitung der Schwängerung. Das kommende Kind bindet die Frau fester an ihren Gatten und setzt seine Familie fort, wirkt gegen das „Aufhören“.

Die Mißachtung einer wichtigen rituellen Vorschrift oder die Verletzung eines Tabus gilt mitunter als ein Zeichen von Kraft und kann der ganzen Gesellschaft neue Möglichkeiten, einen wirklichen Fortschritt, eröffnen. Eine Verletzung des Tabus ist nur dann unheilvoll, wenn es sich um einen Verstoß handelt, der die Ältesten traurig oder böse stimmt. Jeder vernünftige Mensch wird das

vermeiden. Auch bestimmte Tabus gegenüber alten Personen der eigenen Familie pflegt man nicht zu verletzen. Es ließe sich vermuten, daß es sich nicht um eigentliche Verbote handelt, sondern um Reaktionsbildungen, die gegen Aggressionen aufgerichtet sind, welche den Vater-Figuren gelten. Die feindseligen Gefühle sind jedoch nicht verdrängt. Man verletzt die Tabus ohne weiteres, wenn man nicht mehr befürchten muß, dadurch der Fürsorge (auch im geistigen Sinn) der Altesten verlustig zu gehen. Angst vor dem Verlust einer erwünschten Befriedigung und nicht die Furcht vor Strafe hält das Verbot aufrecht.
Es wäre naheliegend, die Einhaltung mancher Tabus auf eine phobische Vermeidung zurückzuführen. Das Gebot etwa, daß Frauen den Masken nicht nahe kommen dürfen, wäre so zu erklären, daß eine phobische Angst die Frauen zwinge, den Masken fernzubleiben. Die Maske ist für die Dogonfrau offensichtlich ein höchst faszinierendes phallisches Symbol, das Furcht und Begierde wachruft. Wenn eine

Frau es vermeidet, nahe zu den Masken hinzugehen, oder eine Maske auch nur zu benennen, wäre sie von den angsterregenden Gefühlen geschützt, welche die Maske in ihr wachrufen muß. Das Tabu würde der Vermeidung bei einer Phobie, die Maske dem Objekt der phobischen Angst entsprechen.
Einige Frauen haben in den Rorschachklecksen sehr gerne Masken gesehen und benannt und nur kurz gefragt, ob sie auch eine nicht sehr schickliche Antwort auf eine Tafel sagen dürften. Yasamaye betont, daß ihr die Masken gefallen. Der Wunsch, nicht aufzufallen, sich nicht ins Gerede zu bringen, fällt bei ihr für die Einhaltung des Tabus mehr ins Gewicht, als der Charakter eines Verbots, das vor inneren Gefahren schützt. Das Tabu ist für sie vor allem ein Mittel, sich ihrer Zugehörigkeit zu den anderen Frauen zu versichern.
Diese Beispiele für die innere Einstellung zu den Tabus betonen, daß die Einhaltung der Tabus Bedürfnisse befriedigen und die Verbindung mit der Gemeinschaft in vielfältiger Weise festigen kann. Sobald diese Momente nicht mehr wichtig sind, werden Ausnahmen gemacht. Von einer äußeren oder inneren Strafe, vom Tabugewissen, war noch nicht die Rede.

Es bleibt zu untersuchen, ob denjenigen, der das Verbot zu töten oder das Inzestverbot übertritt, eine innere Strafe trifft, und ob ein chronisches Schuldgefühl nachweisbar ist, das sich an die Vorstellungen von Tötung und Inzest heftet. Bei Europäern ist das regelmäßig der Fall. Ja, man kann sagen, daß es unbewußte Schuldgefühle wegen des Inzestwunsches und der Aggression gegen den ödipalen Rivalen sind, die ständig darüber wachen, daß auch andere damit verknüpfte Forderungen des Überich eingehalten werden. Muß das Clangewissen ohne diesen Wächter über

das Triebleben auskommen?

Den bewußten Äußerungen der Analysanden ist zu entnehmen, daß der Gedanke an den Bruch beider Tabus durchaus zulässig ist, daß man sich aber mit den Folgen auseinandersetzt. Ein Totschlag wird vermieden, weil es nötig ist, den Verlust, den die Familie des Getöteten erleidet, gutzumachen. Dem Täter haftet etwas Unreines und Unheimliches an. Er muß eine sofortige Rache, aber im

Rahmen der Sitten keine Strafe befürchten. Vom Inzestverbot belegte exogame Gruppen werden bei der Liebeswahl vermieden. Verstöße sind eine große Schande für beide Beteiligten, werden aber nicht bestraft.

Im ödipalen Konflikt ist der Anreiz zu inzestuösen Wünschen ebenso deutlich geworden wie die Angst, welche auftritt, wenn sich die Wünsche der üblichen Verarbeitung entziehen. Wahrend der Analysen haben libidinöse Wünsche, die sich auf ein Einzelobjekt richteten, sowie Aggressionen auf einen Rivalen eine Art akuter Gewissensangst ausgelöst. Zeichen von Angst waren nicht länger wahrzunehmen als der Konflikt selbst. Chronische Schuldgefühle gegenüber dem Analytiker haben sich nie entwickelt. Auch wenn er eine Autoritätsfigur blieb, trat keine Autoritätsproblematik auf. Die Verteilung der Wünsche und der Aggressionen auf mehrere Personen und verschiedene Akte der Identifikation brachten jedes Unbehagen in kurzer Zeit wieder zum Verschwinden. Mildere Schuldgefühle zeigten sich gelegentlich, wenn ein Analysand etwas tat, was seiner Einordnung in die Väter-Brüder-Reihe widersprach.

Man kann mit einiger Vergröberung sagen, daß die Tendenz, Schuldgefühle zu haben, genauso groß war und genauso kurzfristig in Erscheinung trat wie der Wunsch nach einer Objektbeziehung. Den Unterschied gegenüber den Verhältnissen bei den Europäern sehen wir nicht darin, daß keine innere Erfahrung vorhanden wäre, die in bestimmten Verboten mündet. Nur die Möglichkeiten, mit den Verboten umzugehen, sind andere

Bei den Dogon treffen Verbote einen Partialtrieb gewöhnlich nicht auf der Höhe seiner physiologischen Entwicklungsphase. Das Verbot wird mit dem Trieb nicht fusioniert, wird darum auch mit der Ausbildung der Abwehrmechanismen weniger ins Ich aufgenommen. Die Einstellung des Ich dem Triebwunsch gegenüber wird dadurch schwankender. Die Instanzen (die Introjekte), welche über die Einhaltung der Verbote wachen, sind bei den Dogon mit weniger chronischer Aggressivität ausgestattet als bei uns. Positive Gefühle, die einer versagenden Figur gelten, können sich neben den negativen erhalten. Feindseligkeit an sich wird nicht als böse empfunden, und muß darum nicht verdrängt werden. „Böse“ ist Feindseligkeit nur, wenn sie sich in einer

587

ganz bestimmten Konfliktsituation äußert – sich phallisch gegen den Rivalen richtet.
Das Clangewissen kann sich immerhin darauf stützen, daß in ganz bestimmten Situationen akute Gewissensangst mobilisiert wird. Solche Situationen werden, wenn möglich, vermieden. Das Überich der Dogon bringt keine weiteren Einschränkungen, gibt aber auch keine genaueren Direktiven. Es zeigt nur die Richtung an, wohin sich Wünsche richten dürfen und wohin nicht. Wie sie an ihr Ziel kommen, ohne daß die Person in Konflikte gerät, bleibt anderen Regelungen überlassen. Statt von einem inneren Wächter sind unsere Analysanden von vielen äußeren abhängig.

Bei dieser Abhängigkeit von der Umwelt kann es nicht verwundern, daß die Analysanden uns beinahe jedes Verhalten, das für einen Fremden nicht ohne weiteres einfühlbar war, zuerst mit der Scham vor dem Urteil der anderen zu erklären versuchten. Bald fiel es auf, daß wirkliche Gefühle der Beschämung nur ganz selten auftraten. Die „private Scham“ erstreckt sich darauf, daß man Sexuelles und Exkrementalfunktionen nicht in der Öffentlichkeit ausübt, und die Geschlechtsteile nicht zeigt. Unter Alterskameraden ist auch diese Schamschranke nicht sehr hoch, sondern niedriger als bei uns. In den Gesprächen haben alle Analysanden phallisch-exhibitorische Neigungen ohne Beschämung zulassen können. Bescheidenheit in der Selbsteinschätzung vertrug sich gut mit der Tendenz, sehr frei auf Eigenschaften und Leistungen, auf die man stolz ist, hinzuweisen. Nur wenn ein junger Mann prahlerisch gegen einen abwesenden älteren Bruder auftrat und dabei ertappt wurde, rächte sich der phallisch-exhibitorische Exzeß durch ein Gefühl der Beschämung.
Der öffentlichen Meinung kommt als Regulativ jedoch eine große Bedeutung zu, wenn jemand nicht von selber weiß, was er tun soll. Sie wirkt aber nicht mittels des Gefühls der Beschämung. Von der Einzelperson aus gesehen, greift die Rücksicht auf die öffentliche Meinung immer dann in das Verhalten ein, wenn die Befriedigung eines Bedürfnisses auf innere oder äußere Schwierigkeiten stößt. Die Analysanden mußten sich auf die Meinung der Umwelt berufen, wenn sie sich ängstlich und unsicher fühlten. Das war der Fall, wenn die Beziehung

588

zum Analytiker weder Identifikation noch eine eindeutige objektgerichtete Strebung zuließ. Dementsprechend spielte die Rücksicht auf die Öffentlichkeit vor dem Beginn der persönlichen Beziehung, beim Entschluß, sich mit dem Fremden einzulassen, eine große Rolle. Die mehr oder weniger angepaßten Regungen, die nach der Erledigung eines Konflikts übrig waren, ob es sich

nun um Feindseligkeit oder Zuneigung handelte, erzeugten kein Bedürfnis, sich nach der öffentlichen Meinung zu richten.

Hat sich ein Triebwunsch im Ich durchgesetzt, muß man auf die Umwelt nur soweit Rücksicht nehmen, als sie es in der Hand hat, zu gewähren und zu versagen. Übereinstimmung mit ihr eröffnet Aussichten auf Befriedigung, vor allem auf Befriedigung identifikatorischer Bedürfnisse, und beruhigt nicht bloß das Clangewissen, sondern gibt auch dem Gruppenich seine Leistungsfähigkeit wieder.

Die Gesellschaft ihrerseits kann der Einzelperson, die sich nicht an sie anpaßt, schwere Triebversagungen zumuten. Der Faulpelz findet keine Frau. Der Verbrecher wird mittels einer von der Behörde (dem Hogon) organisierten üblen Nachrede jedes Ansehens und damit vieler materieller Vorteile beraubt. Kleinere Abweichungen von der erwünschten Norm führen zu einem Verlust von Ansehen. Damit wird der Platz in der Gemeinschaft, an dem sich eine Person gesichert fühlt, in Frage gestellt; auf diese selbst wird kein direkter Druck ausgeübt, sondern sie fühlt sich nur insoferne bedroht, als sie sich anders eingeordnet nicht wohl fühlen würde.

Wer ungewohnte Belastungen auf sich nimmt, wird mit Ansehen prämiiert. Wer etwa seine Steuer nicht zahlt, gerät in Schande, wer sie zahlt, genießt Prestige. Die jungen Mädchen wünschen sich moderne Kleider, die auf den Märkten zu haben sind. Sie erregen die Mißbilligung der Alten, müssen aber nicht auf die Befriedigung ihrer Eitelkeit verzichten. Eine, die neue Kleider trägt, hat Geld, hat also viel gearbeitet, genießt Ansehen, darf einen guten Platz in der Hierarchie beanspruchen. Was auf der einen Seite an identifikatorischer Befriedigung verlorengeht, wird auf der andern reichlich ersetzt.

Da wir keine psychisch Abnormen untersucht haben, sind chronische Gefühle der Isolierung und des Verlorenseins, die eine Person erleben mag, welche von der Allgemeinheit

abgelehnt wird, nicht in Erscheinung getreten. Bei einer starken Persönlichkeit spielt die Bedrohung des inneren Gleichgewichts durch die Schande eine viel geringere Rolle als die verlockenden Prämien, welche die Gesellschaft denen bietet, die ihren Erwartungen entsprechen.

Die Einordnung der von uns untersuchten Dogon in ihre Umwelt kann kurz folgendermaßen beschrieben werden: Ganz bestimmte Gefühlsbeziehungen zu den Personen der Umwelt, die eine Wiederholung des ödipalen Konflikts darstellen, lösen heftige Ängste aus. Insbesondere Beziehungen zu einer Einzelperson, die leicht zu einer Wiederbelebung des ödipalen Schuldgefühls führen, werden darum vermieden. Gelingt diese Vermeidung, werden die Dogon nicht weiter von inneren Instanzen geleitet, die ihnen sagen würden, wie sie ihr Verhalten regeln sollen.

Der wichtigste Unterschied zur üblichen europäischen Entwicklung liegt darin, daß keine Objekte verinnerlicht worden sind, an welche Verbote mit Strafdrohungen geheftet bleiben. Darum kann die feinere Regelung der Beziehungen zur Umwelt auch nicht von verinnerlichten Vorbildern geleistet werden wie bei uns. Die Einstellung zu den Mitmenschen und die Leitung des Verhaltens wird vor allem von den Möglichkeiten größerer oder geringerer, direkter oder sublimierter Befriedigung bestimmt. Falsches Verhalten führt zum Gefühl der Frustration und nicht zu Schuldgefühl und Strafbedürfnis. Die öffentliche Meinung zeigt dem Individuum an, was es tun muß, um Versagungen zu vermeiden.

Von „außen" betrachtet, wirkt das Gesellschaftsgefüge auf die Analysanden folgendermaßen: Es schließt frühzeitig ganz bestimmte Grundhaltungen aus, indem es sie mit Gewissensangst belegt. Den Großteil der Regulation überläßt es der (in der Kindheit erworbenen) Anpassung des Individuums an die Möglichkeiten zur Befriedigung, die die Gesellschaft bietet. Nur wenn die innere Lust-Unlust-Bilanz des einzelnen unklar wird, wenn er nicht mehr weiß, was er sich wünscht, oder wenn die Erfüllung seiner Wünsche die Umwelt schädigt, greift diese – zur Ergänzung – mit der „öffentlichen Schande" ein. Die Gesellschaft droht in der Hauptsache nicht mit Strafe oder mit dem Gefühl der Beschämung, sondern mit dem Entzug von Befriedigung und von Liebe.

Das Clangewissen bezieht seine Macht aus dem Bedürfnis

nach Eins-Sein, nach Stillung, Geborgenheit und Partizipation, das der einzelne aus der präödipalen Beziehung zur Mutter bewahrt hat. Die Befriedigung des Wunsches, die beglückende Einheit mit der Mutter der Säuglingsjahre wiederherzustellen, verleiht fast allen Analysanden ein gutes Selbstgefühl, ein Gefühl der Identität mit ihrem Volk und mit ihrer Rolle in der Gemeinschaft.

Als ein weiteres Beispiel dafür, wie ein Brauch psychologisch verstanden werden kann, wählen wir die Einrichtung der „Spottverwandtschaft"[70]. Das Grußzeremoniell (und noch einige andere Bräuche) kann man dem Spotten zuordnen.

Der tiefenpsychologische Sinn der Institution scheint auf der Hand zu liegen, wenn man den Inhalt des Brauches als unverstellte Äußerung des Unbewußten auffaßt. Die direkte Deutung würde ergeben, daß die Spottverwandtschaft dazu dient, das Inzestverbot zu sichern. Die Beobachtung von Personen, die dem Brauch folgen, führt aber zu einer anderen Deutung. Während eines kollektiven, rhythmischen Vergnügens (Tanz, Singen) oder der Gemeinschaftsarbeit unterbleibt das Spotten oder Grüßen in der Regel. Nichtkollektive

Tätigkeiten, wie Weben, Holzhauen (oder auch unsere Besprechungen) werden jedoch durch den Austausch von Grüßen oder Scherzreden unterbrochen. Der einzelne muß daran teilnehmen, das tätige Kollektiv nicht. Schlägt das Spotten oder Grüßen fehl, weil der Partner nicht richtig antwortet, oder weil die Spannung zu groß geworden ist, kommt es oft zu einem Gefühlsausbruch. Die Spottverwandtschaft kann dauerhaft sein, oder aus der Spannung eines Augenblicks entstehen. Sie tritt jedoch immer nur „bei Bedarf“ in Erscheinung. Dies wurde während der Analysen oft deutlich: Hatte z. B. eine Haltung des Analytikers dazu geführt, daß sich der Analysand von ihm abhängig fühlte wie von einem Patron, konnte er etwa einen rituellen Scherz an den Weißen richten. Dadurch wurde das Selbstgefühl unmittelbar wiederhergestellt und eine andere Form der Übertragung ermöglicht. Manchmal begleitet oder ersetzt ein Austausch kleiner Geschenke die Spottreden. Dieser Austausch ist als der ursprünglichste Sinn der Spottverwandtschaft beschrieben worden. Die Dogon erklären ihren Brauch damit, daß das

Spotten zu einem Austausch von Lebenskraft (Nyama) zwischen den Beteiligten führe und die Lebenskraft beider vermehre.

Ein Vergleich zahlreicher Beobachtungen ergibt, daß beim Spotten der Abwehrmechanismus der Materialisation wirksam ist, und daß jede Art von Spannung, die zwischen Menschen auftritt, dabei abgeführt werden kann. Die Art der angesprochenen Affekte ist für den psychischen Vorgang gleichgültig, solange sie nicht zu heftig sind. Der Brauch des Spottens dient dem Bedürfnis, allzu heftige Affekte abzuwehren. Seine Wirkung erklärt sich aus der Möglichkeit, die er dem Ich beider Partner eröffnet, eine zielgehemmte Gefühlsabfuhr zustande zu bringen. Der Ausdruck „kathartische Verbindung“ (alliance cathartique [41]) für die Spottverwandtschaft ist so zu verstehen, daß der Brauch die Verarbeitung einer Gefühlsspannung zwischen den Beteiligten ermöglicht; zu einer plötzlichen Gefühlsentladung, zu einem Ausbruch, kommt es nur, wenn der Austausch versagt.

Der Sinn, inzestuöse Regungen abzuführen, den man aus dem Inhalt der Einrichtung abzulesen glaubte, hat keine aktuelle Bedeutung, so hoch die psychologische Wirkung des Spottens und des Grüßens auch einzuschätzen ist.

Unter allen Einrichtungen der Gemeinschaft ist den Dogon der Umgang mit dem Tode, psychologisch gesprochen, am besten gelungen. Die individuelle Angst vor dem Tod wird ebensogut verarbeitet wie die Unheimlichkeit, die das Kollektiv vor der Tatsache der Sterblichkeit empfindet. Die Trauer um den Verstorbenen hat in den Maskentänzen eine Form gefunden, der der Wert einer hohen künstlerischen Leistung zukommt. Dieses Geschehen im Mittelpunkt der

Kultur ist ein Beweis für die Fähigkeit, mit Hilfe der Gemeinschaft die heftigsten Gefühle zu sublimieren und unter Kontrolle zu bringen. Bei uns wie bei den Dogon-Analysanden wird durch einen Todesfall das Bedürfnis angesprochen, sich das entzogene Liebesobjekt einzuverleiben und es festzuhalten. An unser Introjekt bleiben die Gefühle der Feindseligkeit geheftet, die wir darauf gerichtet haben, weil es uns verlassen hat; die Aggression richtet sich nach innen gegen den Trauernden: als Schmerz. Auch die Dogon „fressen" den Entschwundenen auf, versichern sich identifikatorisch seiner

individuellen Erfahrung und allen Gefühls, das ihm im Leben zugekommen ist. Durch die Verteilung unter die Überlebenden beruhigen sie die Gier der Einverleibung. Durch die aktive Beteiligung am Tanz und Ritual vermeiden sie das Gefühl der Lähmung, das bei uns dem Verlust folgt. Wir sind im Angesicht des Todes den Drohungen der Beraubung und Versehrung von innen her ausgesetzt. Entweder müssen wir unsere Gefühle von dem Verlust isolieren und den Schmerz verdrängen, oder passiv seinen Ansturm erdulden. Die Dogon können ihn gemeinsam erleben, gestalten und verarbeiten.

Der einzelne richtet bei den Dogon so wie bei uns seine Bedürfnisse nicht danach ein, ob sie für die Zukunft des ganzen Gesellschaftsgefüges förderlich oder verderblich sind. Man könnte vermuten, daß das Streben nach Vermehrung des Privateigentums und nach größerer wirtschaftlicher Unabhängigkeit seelische Regungen in Gang bringen würde, die den Zusammenhalt der Gruppe gefährden.

Der Wunsch, sowohl den Gemeinschaftsbesitz als auch das Privateigentum durch Sparsamkeit zu vermehren, wird von der Angst befördert, welche die Vorstellung des Versiegens oder des Aufhörens begleitet. Die Gier wird hauptsächlich durch die Modalität des Verteilens beruhigt. Geiz oder Retentivität war nie zu beobachten.

Der Gemeinschaftsbesitz ist anziehender, weil er größere Möglichkeiten der Partizipation mit der Gruppe verspricht; er sichert besser vor der gefürchteten objektzentrierten Rivalität und vor Streit, bringt aber mehr Abhängigkeit mit sich die allerdings von den meisten Analysanden geschätzt wird.

Der Privatbesitz kann identifikatorische Bedürfnisse nicht direkt befriedigen. Die öffentliche Meinung stellt eine fleißige, sparsame und darum reiche Person hoch, eröffnet ihr also sekundär einen guten Platz zur Einordnung. Regungen des Neides gegenüber Reicheren treten nur im Zusammenhang mit dem Privateigentum auf. Sie werden anscheinend in der Regel durch die Projektion des Neides abgewehrt.

Die Vermehrung des Einzelbesitzes des Mannes hat wenig Einfluß auf die Stellung der Frau in der Familie. Die Arbeitskraft der Frau kommt, je nach der Arbeit, die sie verrichtet, seiner Familie oder ihr selber, nie dem Mann allein zugute.

593

Auf diese Regelung hat der einzelne keinen Einfluß. Eine Zunahme des Privateigentums führt somit nicht zu einer Verstärkung der Herrschaft des Mannes über die Frau. Keiner unserer Analysanden empfand seine Frau oder die Frauen im allgemeinen als Arbeitssklaven.
Die Vermehrung des individuellen Besitzes der Frau führt hingegen zu zusätzlichen Spannungen. Reiche Frauen fühlen sich – und sind – materiell unabhängiger. Männer, die ihre Kastrationsangst auf die Befürchtung verschoben haben, „daß die Frau sie verlassen könnte“, fühlen sich desto mehr bedroht, je reicher die Frau wird. Solche Männer verwickeln sich eher in einen Konkurrenzkampf mit der eigenen Frau, als daß sie sich in einen Wettstreit mit Brüdern oder Kameraden einlassen.

Im Ganzen haben wir den Eindruck, daß der große Einfluß der Gesellschaft auf das seelische Gleichgewicht des einzelnen nicht im Widerspruch zu dem narzißtischen Streben nach konkreter Wunschbefriedigung steht. Das Verhalten unserer Analysanden ist zumeist durch eine Vernunft ausgezeichnet, die wir epikuräische genannt haben, nach dem Satz des Epikur: „Von Natur zieht jedes Lebewesen das eigene Wohl dem Wohl anderer vor.“

Kulturfremde Einflüsse auf die Dogon und vergleichende Betrachtungen

Die meisten Völker Afrikas sind seit mehreren Jahrzehnten, einige schon seit Jahrhunderten, mit Vertretern und Einrichtungen der abendländischen Zivilisation in Berührung gekommen. Dieser Vorgang, den man „Kulturkontakt“ nennt, hat vielfältige Auswirkungen für das Seelenleben aller, die davon betroffen werden. Die Folgen des Kulturkontaktes verdienen heute um so mehr Interesse, als politische, oekonomische und soziale Umwälzungen im Gange sind, die jene psychischen Einwirkungen vervielfältigen und verstärken, und die selbst wieder von psychologischen Faktoren mitbestimmt werden. Um die Psychologie des Kulturkontaktes genauer zu verstehen, müßte man eigentlich erst über die Psychologie der Menschen Bescheid wissen, die von den

594

fremden Einflüssen erfaßt und eventuell verändert werden. Diesen ersten Schritt haben wir zu tun versucht. Dabei haben wir in zweierlei Hinsicht Gelegenheit gehabt, etwas darüber zu erfahren,

wie die Angehörigen eines afrikanischen Volkes die Berührung mit fremden Menschen und Lebensformen erleben und verarbeiten.
Erstens sind die analytischen Gespräche selbst intensive Experimente, in denen die Dogon mit kulturfremden Einzelpersonen und einem ganz bestimmten Verfahren, der psychoanalytischen Situation, konfrontiert werden. An den Äußerungen der Übertragung und des Widerstandes sind Vorgänge beschrieben, die sich bei einem natürlichen Zusammentreffen im Prinzip gleich, im Ausmaß und in der Verteilung anders abspielen würden – also gleichsam Vektoren mit unbekanntem Stellenwert in der Psychodynamik eines möglichen Kulturkontaktes dieser Dogon.
Zweitens waren alle von uns untersuchten Dogon dem Einfluß der abendländischen Zivilisation und auch dem Einfluß des Islams ausgesetzt, bevor wir sie kennenlernten
Ein Überblick über die Personen, mit denen wir in Berührung gekommen sind, läßt den Eindruck entstehen, daß es einigen besser, anderen schlechter gelingt, sich der neuen Zeit anzupassen. Die Schwierigkeiten, die jeder einzelne hatte, sich im Gespräch mit uns auseinanderzusetzen, ließen sich mit Erlebnissen während der Jahre der seelischen Entwicklung vergleichen und mit jenen, die sich später im Kontakt mit den fremden Einrichtungen und Menschen ergeben hatten (Jamalu und andere).

Um abzugrenzen, welche Folgen der Kulturkontakt für die Persönlichkeit haben kann, ist es zweckmäßig, zuerst Extremfälle einer besonders geglückten und einer mißlungenen Verarbeitung ins Auge zu fassen.
Daß eine innerlich gefestigte Persönlichkeit den Erschütterungen durch starke und wirksame Einflüsse besser gewachsen ist als eine andere, die unverarbeitete Konflikte in sich trägt, ist nicht überraschend. Es mutet seltsam an, daß jene Dogon, die sich am stärksten von der Tradition leiten lassen, und die mit ihr am tiefsten verbunden sind, oft auch von den fremden Einrichtungen am meisten annehmen, und daß gerade sie es sind, die am besten mit Europäern und anderen

Fremden umgehen können. Menschen mit einem ausgesprochenen Identitätsgefühl als Dogon (Ogobara und sein Bruder Ana) genießen die Vorteile des Neuen und bewahren ihre Anhänglichkeit an die Tradition, ohne sich erschüttern zu lassen. Eine neue äußere Anpassung scheint desto besser zu gelingen, je besser die „innere Anpassung“ gelungen ist. Die frühe Leistung des Ich, die familiäre Umwelt konfliktfrei zu erleben, führt dazu, daß das Gefühl der Identität mit der Gruppe in so hohem Maße erworben wird, daß die Person es gleichsam wagen kann, sich anderen sozialen Gruppen, Institutionen und Denkweisen anzunähern, und die Vorteile, die sie bieten, zu genießen.

Im Gegensatz zu diesen gefestigten Persönlichkeiten versuchen andere, die zu keiner richtigen Anpassung in ihrer Umgebung gekommen sind, das was sie innerlich stört, durch die sich bietenden neuen Lösungsmöglichkeiten zu beschwichtigen oder auszugleichen. Sie wenden sich hoffnungsvoll der neuen Gruppe zu, weil sie sich unbefriedigt fühlen, erleben dort aber neue Enttäuschungen. Schon eine kleine Versagung im Kontakt mit den Fremden belebt ein Mißbehagen, das von unerledigten inneren Konflikten ausgeht. Bei ihnen tritt eine krampfhafte, oberflächliche Angleichung an die Fremden auf, die als kompensatorische Haltung verstanden werden kann. Werden sie zurückgestoßen, fühlen sie sich im Stich gelassen und auf ihre Herkunft zurückgewiesen. Sie wirken dann unsicher und heimatlos. In den Augen der Dogon sind solche Menschen entwurzelt. Den Weißen begegnen sie als Halbemanzipierte, als „évolués“, im abschätzigen Sinn, in dem diese Bezeichnung oft gebraucht wird. In der „gut funktionierenden“ Gesellschaft der Dogon haben wir nur wenig Menschen mit dieser Entwicklung getroffen (Guindo, Laya[48]). Völlig unangepaßte Personen, wie die Faulpelze, die bei den Dogon als abnorm gelten, und die als Außenseiter in den Dörfern leben, fühlen sich zu den Weißen besonders hingezogen. Ihr Selbstgefühl und das Gefühl der Zugehörigkeit zu den Dogon ist schwer gestört und sie „brauchen“ die Welt der Weißen. Gelingt es ihnen, mit diesen in Kontakt zu treten, versagen ihre mangelhaften Ichfunktionen erst recht. Sie bleiben weiterhin haltlos und heimatlos. „Menschen am Rande“ (marginal men)[71] wie die Halbemanzipierten und die Faulpelze, sind in keiner der beiden Grup-

pen, die aufeinander einwirken, recht daheim. Von außen scheitern sie daran, daß sie versuchen, unvereinbare Gegebenheiten in sich zu vereinigen. Die Untersuchung der stabilen Persönlichkeiten hat gezeigt, daß die Gegebenheiten an sich, die Anforderungen und Ideale aus zwei Kulturkreisen, nicht unvereinbar sind.

Es ist wohl ein Irrtum, den Menschen am Rande, der schwankend zwischen der traditionellen und der neuen Gesellschaftsform steht, ausschließlich als ein Opfer des Kulturkontaktes anzusehen. Wir haben an einzelnen Personen dieser sozial entwurzelten Gruppe beobachtet, daß die Europäisierung ihrem Verhalten zwar bestimmte Formen geliehen hat, daß aber ihre Bereitschaft zu versagen, und sich zu jener haltlosen Zwischengruppe zwischen den Kulturen zu formen, unabhängig von der Einwirkung der Fremden entstanden ist[72].

Zwischen den „Menschen am Rande“ und jenen Personen mit einer unerschütterlichen Identität als Dogon, die sozusagen die freie Wahl haben, aus jeder der beiden Kulturkreise das zu übernehmen, was ihnen den größten Vorteil bietet, stehen andere, die uns den besten Einblick in die seelischen Vorgänge gestatten, die der Kulturkontakt in Gang bringen kann. Es sind dies

Personen, die das Bedürfnis haben, die eine oder andere der fremden Gegebenheiten zeitweilig oder dauernd anzunehmen, um damit bestimmte innere Konflikte zu lösen. Sie sind in ihrer Wahl dessen, was sie annehmen, eingeschränkt, weil sie das Gebotene in erster Linie für ihr inneres Gleichgewicht brauchen und sie darum nicht nur auf die äußere Zweckmäßigkeit achten können. Jamalu etwa braucht den Islam in diesem Sinn, obzwar es ihn in seinem täglichen Leben im Dorf stört, daß er Muselmane geworden ist.

Um die psychischen Wirkungen des Kulturkontaktes zu beschreiben, die bei solchen, teilweise beeinflußten Personen zu beobachten waren, greifen wir einige Erscheinungen heraus, denen mehrere der untersuchten Personen ausgesetzt waren.
Die inneren Bedürfnisse einer Person, die durch Gegebenheiten eines Gesellschaftsgefüges überhaupt erfüllt werden können, kann man im Rahmen der psychoanalytischen Persönlichkeitstheorie unter zwei Gesichtspunkten betrachten.

597
Einmal befriedigt jedes angepaßte soziale Verhalten bestimmte Triebbedürfnisse, meist solche praegenitaler Herkunft. Mag der Prozeß der Reifung und der Entwicklung den ursprünglichen Wunsch auch noch so sehr verändert haben, sind doch die Merkmale des Primärprozesses auch im komplexen Sozialverhalten des Erwachsenen noch vorhanden und nachweisbar. Anderseits paßt jede gesellschaftliche Einrichtung zu bestimmten Abwehrmechanismen, das heißt zu den Maßnahmen, die der einzelne getroffen hat, um seine natürlichen Regungen aufeinander und auf die Erfordernisse seiner Umwelt abzustimmen. In bezug auf diese beiden Gesichtspunkte ist ein Gesellschaftsgefüge als ideal zu bezeichnen, das die Wunschregungen möglichst weitgehend erfüllt, gleichzeitig den erworbenen Anpassungsleistungen entspricht und das keine weitere Anpassung mehr erfordert.
Es sollte demnach möglich sein, die psychologischen Voraussetzungen und Auswirkungen jedes „kulturfremden“ Verhaltens nach den beiden Gesichtspunkten, dem der Wunscherfüllung und dem der Anpassung, zu beschreiben. Eine Neuerung wird nicht wegen irgendeines „absoluten“ Wertes, den sie darstellt, angenommen. Die erwähnten subjektiven Vorteile für die Gesamtperson bestimmen, ob und wie an ihr festgehalten wird.

Die Schule

Die Mehrzahl der Analysanden (mit Ausnahme Yasamayes, Jamalus, Dommos und Amba Ibems) hatten zumindest einige Jahre lang eine französische Primarschule[73] besucht. Diese kulturfremde Einrichtung ist in den meisten analytischen Gesprächen, im Kontakt mit vielen anderen

Erwachsenen und mit den Schulkindern von Sanga zur Sprache gekommen. Ihre Bedeutung wird auch durch einige der Rorschachuntersuchungen beleuchtet.

Alle Erwachsenen haben eine positive Einstellung zum Schulbesuch. Für die eigenen Kinder erwarten sie davon Vorteile: bessere Aussichten für das Fortkommen in der „neuen Zeit", mehr Ansehen und vor allem den Vorteil, daß die Kinder dort mehr Wissen, besonders die Kenntnis der französischen Sprache, erwerben würden. Der Schulbesuch ist obligatorisch; es sind aber viel weniger Schulplätze vor-

handen, als schulpflichtige Kinder. Zahlreiche Eltern tun alles, was in ihrer Macht steht, um ihren Kindern den Besuch der Schule zu ermöglichen. Die Einstellung der Eltern scheint vernünftig an das europäische Denken angepaßt zu sein. In Wirklichkeit ist nur die unbestimmte Hoffnung, daß die Kinder es „besser haben" sollten, jener europäischer Eltern analog. Das Wissen, besonders Sprachkenntnisse, haben einen Platz unter den traditionellen Werten der Dogon; Man kann damit Ansehen erwerben. Die Eltern meinen: man soll wissen, daß ihre Kinder Französisch reden können. Praktischen Wert schreiben sie den Sprachkenntnissen kaum zu. Andere Schulkenntnisse, für die es in ihrer Überlieferung kein Muster gibt, finden keine Beachtung. Fleiß wird im Dogonland sehr hoch geschätzt; er ist nach allgemeiner Ansicht eine angeborene oder sehr früh von der Mutter oder vom Vater übernommene Eigenschaft. Dementsprechend beachtet man, ob ein Kind in der Schule fleißig ist, um herauszufinden, ob es später fleißig sein wird. Hingegen glaubt man nicht, daß ein Kind vom Lehrer zum Fleiß erzogen werden kann, und sieht auch keinen unmittelbaren Vorteil davon, daß ein Kind fleißig lernt, außer den, daß es dann vom Lehrer weniger geschlagen wird. In der Tradition der Dogon bleibt es ausschließlich dem Kind überlassen, ob es lernen will oder nicht. Auch wer die Schule noch so hochschätzt, würde den eigenen Kindern gegenüber nie eine „europäische" Haltung einnehmen, in der das Kind gezwungen wird, zur Schule zu gehen, wenn es nicht selber gehen will. Ja, die Eltern, die im Prinzip für den Schulbesuch sind, verteidigen ihr Kind, das nicht zur Schule will, gegen das Obligatorium des Schulbesuchs. Die Übertragung fertiger Anpassungsleistungen an die fremde Institution täuscht eine tiefer gehende Anpassung vor.

Die Schüler selber gehen gerne in die Schule, weil es sie befriedigt, Schüler zu sein, so etwa wie es unsere Erstkläßler gegenüber jüngeren Geschwistern empfinden. Für die Zukunft erwarten sie sich davon ein besonderes Ansehen, deshalb bessere Chancen, eine Frau zu finden, die Möglichkeit interessante Reisen zu machen und ähnliches. Diese Freude bleibt im Alltag der Schule bei fast allen erhalten. Dafür ist gewiß nicht der Lernbetrieb an sich verantwortlich, obzwar die Elite der Schüler eine unverkennbare Freude an

599

den neuartigen Aktivitäten und an der physischen Disziplin hat, die ihnen wie ein komisches Spiel vorkommt. Rasch stellt sich eine Kameradschaft zwischen den Schülern her, bei der keiner ausgeschlossen ist. Die Kameradschaft der Schüler ist der in Europa üblichen ähnlich, hat aber eine andere Bedeutung, da die identifikatorische Anpassung dem Muster der „Tumo“ folgt und tiefer eingreift. Ein Schulkamerad gilt während des ganzen Lebens gleich wie ein gleichzeitig Beschnittener. Manchmal wird ein Schüler wegen ungenügender Leistungen oder wegen Platzmangels vom weiteren Besuch der Schule ausgeschlossen; in beiden Fällen bricht dabei sein Selbstgefühl plötzlich zusammen, bis er wieder den Anschluß an die Tumo des eigenen Dorfes gefunden hat. Die Kameradschaft der Schüler unterscheidet sich in einem Punkt ganz wesentlich von der traditionellen Tumo. Die Einordnung jedes Mitgliedes in die Väter-Brüder-Reihe fehlt innerhalb der Schule. Statt dessen stehen alle Gleichaltrigen dem Lehrer gegenüber, der in der Phantasie regelmäßig den Aspekt eines autoritären, bösen, strafenden Vaters erhält, eine Projektionsfigur, die sonst im Leben des Dogonknaben nicht vorkommt. Dies hat weitreichende Folgen.

Exhibitorische und phallisch-rivalisierende Tendenzen sind, der Tradition gemäß, bei Kindern nur in bestimmten Spielen und beim Rätselraten, bei erwachsenen jungen Männern ebenfalls nur in spielerischer Form beim Maskentanz und beim Vergleich ihrer Kunst, Häuser zu bauen, zugelassen. Eine aggressive Tönung oder eine ernste Form darf das Rivalisieren nicht erhalten, und erhält es auch nicht – wahrscheinlich weil die Einordnung und Verteilung der Aggression in der Väter-Brüder-Reihe dem entgegenwirkt. Die Schüler aber, die außerhalb dieser Reihe stehen, sind durchwegs aggressiver als ihre Alterskameraden. Das Stillsitzen, das Dogenkindern sonst nie zugemutet wird, so meinen wir, befördere die aggressive Gespanntheit. Der Wechsel von Aggression und Unterwerfung gegenüber dem „grausamen“ Lehrer, der unter dem Schutz des „guten“, wirklichen Vaters (oder älteren Bruders) vor sich geht, eröffnet den Aggressionen aus dem sonst vermiedenen Rivalitätskonflikt eine Abfuhr, welche das überlieferte Milieu nicht bietet. Erwachsene, welche die Schule besucht haben, scheinen ehrgeiziger zu sein als andere. Sie scheinen eine Tendenz zu

600

aggressivem Rivalisieren aufzuweisen. Diese Tendenz ist allgemein angelegt, findet aber nur während der Schulzeit eine Möglichkeit, durch phallisch-exhibitorisches, aggressives Phantasieren und Agieren geübt zu werden.

Eine Veränderung des Identitätsgefühls in dem Sinne, sich den Europäern zugehörig zu fühlen,

hatte aus der Schulzeit keiner mitbekommen. Wo eine solche Veränderung vorhanden war, schien sie eher aus der Zeit des Militärdienstes oder einer Arbeitsstelle bei einem weißen Meister herzustammen.

Der Wert, den Erwachsene ihrer Schulbildung zuschreiben, liegt darin, daß sie in der Schule Kameraden fürs Leben gewonnen haben, und darin, daß der Schulbesuch ihrer Person zeitlebens eine erhöhtes Ansehen gibt. Männer, die im Dorf bleiben, und die keinen beruflichen Kontakt mit den Weißen haben, verwerten ihr Schulwissen nicht; sie lesen z. B. nie, auch nicht die Zeitung. Schulwissen wird nur dann hervorgeholt, wenn es nicht anders geht, und besonders dann, wenn man das Bedürfnis hat, sich in seinem Selbstwert zu bestätigen. Die wenigen Frauen, die in der Schule gewesen sind, neigen dazu, ihr Wissen überhaupt zu verleugnen. Die Kenntnis des Französischen stört sie in ihrem Identitätsgefühl als Frau. Wenn sie französisch lesen oder reden, fühlen sie sich von der Gruppe der Frauen isoliert.

Zum Ärger ihrer Lehrer begreifen auch die erwachsenen Dogon das Lernen in der Schule nicht als einen Weg, um etwas „zu können“, sondern höchstens als ein Mittel, um etwas „zu sein“.

Die Jahre in der Fremde

Oft hört man im Dorf von jungen Leuten, die „in Bamako“ (oder Abidjan oder in Ghana) sind, und die „bald zurückkommen“ werden. In der Tat haben viele Männer einige Jahre in den Städten des eigenen Landes, in der Elfenbeinküste oder in Ghana, auf Plantagen, in der Industrie oder im Haushalt gearbeitet; andere haben in der französischen Armee Dienst getan. Im Dorf legt man wenig Gewicht darauf, genau zu wissen, wo sich die Ausgewanderten aufhalten; daher nennt man den Namen irgendeiner Stadt und meint damit das nicht-dogonische Ausland. Der Familie ist es auch einigermaßen gleichgültig, was der „Sohn“ im Ausland tut. Man weiß aber,

ob einer freiwillig fortgezogen ist, oder gezwungenermaßen (Arbeitsdienst, Militärdienst). Er werde bald heimkommen so meint man während vieler Jahre, ob dies nun wahrscheinlich ist oder nicht. In jedem Dorf weiß man, wer „fehlt“, obzwar nur selten Briefe eintreffen. Heimkehrer bringen Geschenke und Grüße von ihren Kameraden. Die Behörden besitzen keine genauen Angaben über die Zahl der zeitweise oder endgültig Ausgewanderten. Es wandern nur junge Männer im Alter von sechzehn bis fünfundzwanzig Jahren aus; ältere Männer sehr selten; Mädchen und Frauen nie, wenn nicht ein Mann, der im Ausland bleiben will, seine Frau aus seiner Familie, wo ihr eigentlicher Platz wäre, zu sich holt. Das kommt gelegentlich vor. Die meisten unserer Gesprächspartner waren einige Jahre lang in der Fremde.

Die Bedeutung der Jahre in der Fremde ist für diejenigen, die selber fort gewesen sind, und für

das Leben im Dorf sehr groß. Wir können bloß einige Aspekte davon hervorheben.
Die Familie kann nichts Wirksames dagegen unternehmen, daß ein junger Mann sie verläßt, auch wenn die Reise ohne den Druck äußerer Umstände erfolgt. Die Verwandten reagieren auf die Auswanderung ähnlich wie auf die Heirat einer Tochter oder auf einen Todesfall. Ein Gefühl des Verlustes entsteht und bleibt auch dann nicht aus, wenn die Familie durch die Geldsendungen des Ausgewanderten einen oekonomischen Vorteil zu erwarten hat. Dem tragen zahlreiche junge Männer Rechnung. Sie zeugen ein Kind, bevor sie fortziehen, das als „Ersatz“ zurückbleibt. Der irrationale Glaube an die baldige Rückkehr ist eine andere Weise, dem Gefühl des Verlustes zu begegnen. Verstärken ungünstige Schicksale den Wunsch der Zurückgebliebenen, ihren Sohn oder Bruder zurückzurufen, kommt es oft vor, daß sie seinen sozialen Status verbessern, für ihn eine Frau (Yabiru) suchen oder ein Haus bereitstellen. Dies wirkt beruhigend. Ein Europäer würde dem Betreffenden schreiben. Daran denken selbst Schreibkundige selten. Die Familie hat ja ohnehin den Wunsch, daß er zurückkommen soll – und er weiß von diesem Wunsch. Daran könnte ein Brief wenig ändern. Niemand ist in der Lage, einen Druck auf einen Familienangehörigen auszuüben. Die Hoffnung, daß der Auswanderer irgendwie davon zu hören bekomme, wie sehr sich die Familie auf seine Heimkehr vorbereitet, und daß er von den Vorteilen, die ihn

erwarten, sozusagen angelockt wird, ist nicht immer unberechtigt.
Die äußeren Gründe für die Auswanderung sind sehr verschieden. Je mehr die bittere Notwendigkeit ins Gewicht fällt, desto weniger wichtig sind natürlich innere Motive des Auswanderers. In Zeiten der Not mußten junge Männer oft fort, um durch eine bezahlte Arbeit, die im Lande selbst nicht zu finden war, das Geld für die Bezahlung der Kopfsteuer, welche die Kolonialverwaltung erhob, für ihre Familie aufzubringen. Die Art, wie diese von der Familie beauftragten Auswanderer oder die Soldaten die Auswanderung erleben, ist grundsätzlich nicht anders als bei den freiwilligen Auswanderern.
Reste der Auswirkung auf die Persönlichkeit, die nach Jahr und Tag zurückbleiben, wenn die Rückwanderer schon lange wieder in ihrem Dorf sind, konnten wir bei einigen Personen gut wahrnehmen. Bei allen bleibt eine Spur jener Jahre zurück. Bei Abinu und Diamagundo, die mehr oder weniger im Auftrag ihrer Familie fortgegangen waren, und bei Amba Ibem und Dommo, die jahrelang in der französischen Armee Dienst taten, hatte sich ein Teil ihres Identitätsgefühls verändert. Sie fühlten sich weiterhin völlig als Dogon, in ihre Umgebung eingeordnet, aber an einem jeweils etwas anderen Platz als jenem, der ihnen ohne die Jahre der Abwesenheit zugekommen wäre. Ihre Stellung in der Gesellschaft war höher, ihre Einstellung von mehr

Verantwortung getragen. Sie fühlten die Fähigkeit und auch die Pflicht, mit ihrem Wissen und den Früchten ihrer Erfahrung den Kontakt des Dorfes mit der Außenwelt und mit jeder Art von Fremden zu erleichtern und zu fördern. Dabei war es ihnen wichtig, das eigene Ansehen und das des Dorfes gegenüber den Fremden zu betonen. Bei irgendwelchen Belastungen und bei Erschütterungen ihres inneren Gleichgewichts, auch solchen, die keinen Zusammenhang mit dem hatten, was sie einst erlebten, erinnerten sie sich gerne der Erfahrung, daß sie sich allein in der Fremde hatten durchsetzen können. Das gab ihnen mehr Rückhalt. Einer konnte sich etwa sagen: Wenn du mit dem Arbeitgeber, mit dem Unteroffizier so hattest reden können, so kannst du auch dem älteren Bruder sagen, was du willst. Sehr weit ging allerdings die Tendenz, die Ordnung im Dorf nach den Erfahrungen in der Fremde zu verändern, nicht.

603

Abinu vertrat zwar einen Plan, die Steuergelder von Bongo in etwas zweckmäßigerer Weise einzusammeln, als es in den anderen Dörfern üblich war, und er war dafür, daß in Bongo eine Schule gebaut würde. Seine Argumente nahmen aber durchwegs auf das Bezug, was man im Dorf sagte; das, was die Europäer zu diesen Fragen gemeint hätten, wurde nur als Aufputz hinzugefügt. Die übrigen Dorfbewohner pflegen dem Heimkehrer, der subjektiv über ein autonomeres Selbstgefühl verfügt als seine Alterskameraden, den entsprechenden Platz in ihrer Hierarchie einzuräumen. Diese Beachtung, welche der Kulturkontakt findet, gilt nur scheinbar den Kenntnissen, die einer in der Zivilisation erworben hat; in erster Linie nimmt man an, daß er als gereifte Persönlichkeit zurückgekehrt ist. Es klingt für uns komisch, wenn ein Dorfältester zu Abinu sagt: „Du warst in Bamako. Du mußt wissen, ob es richtig ist, die Knaben schon am Morgen aus der Initiationshöhle zu entlassen.“ Der Sprecher hat bedacht, daß ein gereifter und erfahrener Mann sich zu dieser Frage, die von den verschiedensten dörflichen Einflüssen profaner und ritueller Art mitbestimmt wird, ein selbständigeres Urteil bilden muß als ein anderer.

Die jungen Leute, die auf eigene Initiative weggehen, bezwecken nichts anderes als eine Verbesserung ihres Selbstgefühls und ihrer Stellung in der Familie und im Dorf. Zum Unterschied von denen, die unfreiwillig fortgegangen sind, pflegen bei ihrem Entschluß angespannte innere Konflikte mitzuspielen. Dementsprechend sind in der Regel auch die Folgen für ihre Persönlichkeit, im Sinne der Lösung oder Verstärkung von Konflikten, größer.

Als Gründe für die Auswanderung gibt man an: Man möchte die technischen Wunder der Städte sehen, mit einem großen Vermögen heimkehren, und kann dann leicht eine Frau finden; man wird mit viel Wissen und Ansehen zurückkommen und man darf dann laut seine Meinung sagen.

Wir haben den Eindruck, daß es häufig relativ kraftvolle Persönlichkeiten sind, die sich in ihrer Familie nicht ganz wohl fühlen, die auswandern. Sie tauschen ihre nicht mehr haltbare

Einordnung in Familie und Dorf vorübergehend gegen eine zwar Angst erregende aber lockende Selbständigkeit ein. Es ist in manchen Gesprächen und einigen Rorschach-Tests deutlich geworden, daß es manchmal vor-

604

kommt, daß Rivalitätskonflikte innerhalb der Väter-Brüder-Reihe in der Adoleszenz nicht durch die üblichen identifikatorischen Vorgänge erledigt werden; durch die Auswanderung kann ein Streit mit den Älteren vermieden werden. Die Voraussetzung solcher Rivalitätskonflikte scheint eine bei den Dogon ungewöhnliche Verarbeitung des ödipalen Konflikts zu sein, insbesondere das Festhalten am Objekt des ödipalen Vaters im Sinne des europäischen Musters. Die Aggressionen, die einem solchen Objekt gelten, können nicht wie üblich durch die Besetzung vieler Objekte verteilt, aber auch nicht verdrängt werden. Jamalu imitierte seinen Vater, als er auswanderte, um das Mißlingen seiner Identifikation mit der Väter-Brüder-Reihe zu korrigieren.

Der Schritt aus der Heimat in die Fremde löst auch bei jenen, die sich zu Hause nicht mehr wohl fühlen, Angst und das Gefühl der Verlorenheit aus. Unter den Auswanderern eines Dorfes oder einer Gegend stellt sich eine neue, sehr enge Gruppengemeinschaft her, die der Tumo nachgebildet ist. Sie hat ihre eigenen Kameradschaftsregeln und soll Geborgenheit verleihen. Die Auswanderer bleiben womöglich zusammen, betrachten Kontakte mit Männern und Frauen aus der neuen Umgebung als vorübergehend und unwichtig und bestätigen sich gegenseitig immer wieder ihre Zusammengehörigkeit.

Der intelligente und europäisch gebildete Alfa Wologem, der als Waffenmechaniker zu einer militärischen Einheit kam, in der keine anderen Dogon Dienst taten, trug in seinem Tornister das Buch Griaules: „Les masques Dogon“ mit sich. Die Lektüre sollte ihn in seinem Heimweh trösten und in seiner Identität bestätigen. Treffen sich zwei Dogon in der Fremde, kann es geschehen, daß sie sich stunden- und tagelang die alten Fabeln (Elume) erzählen, und dabei ihre in der Heimat „normale“ Fröhlichkeit vorübergehend wiederfinden.

Vor der Heimkehr setzen die Auswanderer meist ihre gesamten Ersparnisse in Kleider, einige zu Hause nutzlose technische Gegenstände (Uhren, Fahrräder) und in Geschenke für ihre Anverwandten um. Mit Kleidern angetan, die der Mode des Gastlandes entsprechen, machen die Heimkehrer ihre Besuche bei den Verwandten und zeigen damit gleichsam, in welchem Lande sie ein Stück befriedigender Anpassung vollbracht haben. Dann werden die Geschenke

605

verteilt, die Kleider und technischen Zutaten wohl versorgt und nur mehr bei besonders feierlichen Gelegenheiten hervorgeholt.

Als Europäer neigen wir dazu, dieses Verhalten als Ausdruck einer kindischen Eitelkeit zu verurteilen. Wir fänden es klüger, wenn die Rückwanderer ihre Ersparnisse für Notzeiten aufbewahren, die neuerworbenen technischen Fähigkeiten zur Verbesserung ihrer beruflichen Zukunft einsetzen würden. Die genauere Betrachtung zeigt, daß gerade dieser „unvernünftige" Abschluß der harten Jahre in der Fremde dem Rückwanderer den Gewinn bringt, den er braucht, um das Problem zu lösen, das er vor seiner Auswanderung nicht lösen konnte. Er ist im Ansehen seiner Umwelt gestiegen; je deutlicher er im Dorf seinen Erfolg demonstriert, desto höher wird er wieder eingeordnet. Er erhält einen besseren Platz, als ihm nach seiner Position in der Altershierarchie zukäme, und ist damit früheren Rivalen übergeordnet. Die Familie tut alles für ihren Sohn, damit er nicht wieder fortgeht. Die Mädchen schätzen sein Ansehen und seine augenfällige Tüchtigkeit, und er findet rasch eine Frau. Der vorher unlösbar scheinende Rivalitätskonflikt, der die Einordnung verunmöglichte, ist nicht durch einen „inneren Sieg über die Autorität" gelöst worden. Die teilweise und vorübergehende Anpassung an eine fremde und darum unheimliche Umwelt wird hoch bewertet. Das bringt dem Auswanderer selber mehr „väterliche" Autorität und dadurch mehr Befriedigung für aggressiv-rivalisierende Tendenzen in der alten Umwelt. Wenn man die psychologische Bedeutung der Jahre in der Fremde in Betracht zieht, sind es nicht die Veränderungen der neuen Zeit, die eine Anpassung der jungen Männer an neue äußere Gegebenheiten erzwingen. Ein nicht gut verarbeitetes (nicht neutralisiertes) Bedürfnis, das aus der Kindheitsentwicklung innerhalb der traditionellen Umwelt entstanden ist, sucht eine Befriedigung, die durch den Akt einer vorübergehenden Anpassung an die neue Umwelt erzielt werden kann. Wie weit oekonomische, soziale und politische Faktoren die Lebensumstände der Dogonfamilie verändern, und solche Entwicklungen begünstigen, ist nicht Gegenstand einer psychologischen Untersuchung. Der Weg der Anpassung an das Neue ist psychologisch gesehen nur ein Teil der „normalen" Anpassung des Dogon an seine althergebrachte Umwelt.

606

Die Dogon und der Islam

Die Ausbreitung des Islams im heutigen Afrika ist eine vielbeachtete Tatsache des Kulturwandels. Lange waren die Dogon muselmanischen Stämmen tributpflichtig. Es ist wohl weniger der aus jener Zeit bewahrten Feindseligkeit als der inneren Autarkie ihres Gesellschaftsgefüges zuzuschreiben, daß sie der Islamisierung länger widerstanden haben als alle Völker der Nachbarschaft. In einigen Gesprächen wird verständlich, welche Rolle die Berührung mit dem Islam für die Psychologie mancher Dogon spielt.

Die neue Konfession wird den Dogon in einer modifizierten und meist vereinfachten Form

angeboten. Die Dogon sprechen davon, daß man den „Salaam macht“ und meinen damit in erster Linie das physische Ritual der Gebetsübungen; oder sie sagen, daß man „dem Marabut folgt“, wenn man Muselmane wird. Neben diesen Erlebnismodalitäten pflegt der geistige Gehalt der neuen Konfession zurückzutreten; da wo bestimmte innere Bedürfnisse einer Person danach rufen, oder die heidnischen Einrichtungen eines Dorfes verfallen sind, kann er psychologisch bedeutsam werden.

Die Geschichte Abinus ist typisch für den Umgang vieler Dogon mit dem Islam. In der Fremde schließen sie sich der herrschenden Konfession an; nach Hause zurückgekehrt lassen sie sich ebensoleicht wieder fallen. Die äußeren Bedürfnisse dieser Personen fallen mit den inneren (des Gruppen-Ich und des Clangewissens) zusammen. Sie haben das dringende Bedürfnis, von ihrer Umgebung in jeder Weise akzeptiert zu werden, sie wünschen sich mit den Menschen der neuen Umwelt zu identifizieren; die Einordnung in eine gesellschaftliche Gliederung gibt ihnen feste Richtlinien für ein konfliktfreies Verhalten. Der Islam wird der heidnischen Religion gleichgesetzt: Allah ist Amma, der Marabut ist ein Binupriester mit etwas anderen Gewohnheiten, das Beten entspricht dem oder jenem heidnischen Ritual. Die Bekehrten hatten kein Bedürfnis, sich selbst zu verändern. Ihre mitgebrachte Persönlichkeitsstruktur bedarf einer guten Übereinstimmung mit der Umwelt. Sie haben die Fähigkeit, die neue Religion den eigenen Bedürfnissen anzupassen, und sie auch wieder abzulegen.

Eine andere Gruppe tritt dem Islam unter ähnlichen

Umständen bei, hält aber neben der Zugehörigkeit zur heidnischen Religion daran fest, weil die Gemeinschaft mit anderen Muselmanen äußere Vorteile bringt, z. B. für Handelsgeschäfte mit dem Ausland. Diese Dogon enthüllen jedesmal noch andere, innere Motive, die bei der ersten Gruppe nicht nachweisbar sind. Als Apurali einen wiederbelebten Konflikt aus der frühen Kindheit nicht in der von der Erziehung und Überlieferung geforderten Weise lösen konnte, verstärkte sich sowohl seine Hingabe an die muselmanischen Rituale als auch seine aktive Teilnahme am Leben der Dorfgemeinschaft. Duro hat gerade wegen der Identifikation mit seinem Vater, der in der fremde Heide geblieben war, die in der fremde gültige patriarchale Religion angenommen. Daß er Muselmane war, brachte für Duro bei der Rückkehr ins Dorf zwar gewisse äußere Schwierigkeiten, innerlich aber gab es ihm die Sicherheit, sich in der heidnischen Umwelt zurechtzufinden. Für diese Persönlichkeiten bringt der Islam eine Ergänzung der nicht voll geglückten inneren Anpassung. An irgendeinem Punkt ihrer Entwicklung hat das traditionelle Muster innere Konflikte nicht genügend entspannt. Anscheinend können gerade unverarbeitete Aggressionen durch die von der muselmanischen Konfession angebotene Wendung der

Aggression gegen die eigene Person und durch passive Unterwerfung dauernd aufgefangen werden. Die traditionsgemäße äußere Anpassung wird daneben durch eine erwünschte Erweiterung der Sozialbezüge gefestigt.

Solche Personen erscheinen den Dogon nicht abnorm, sondern besonders stark und leistungsfähig. Auf uns wirken sie „europäischer“ in ihrer Psychodynamik, aber eigentlich fremder in ihrer Gesamtperson als jene der ersten Gruppe. Europäern ist es noch eher möglich, die Konfession zu ändern, als zwei Religionen mit gleicher innerer Anteilnahme anzugehören.

Eine dritte Gruppe bekehrt sich zum Islam, weil sie sich in die traditionelle Dorfgemeinschaft nicht einordnen kann, oder weil diese selbst sich so verändert hat, daß die Einordnung nicht mehr die gleiche psychologische Wirkung ausübt. Da wir für die Gespräche „normale“ heidnische Dogon ausgewählt haben, lernten wir keinen in diesem Sinne islamisierten Dogon nahe kennen. Jamalu hat unlösbare Konflikte mit den Beziehungsfiguren der Kindheit dadurch zu bewäl-

tigen versucht, daß er Muselmane geworden ist. Er war, als Gesamtperson, der neuen Religion bedürftig gewesen. Die Hoffnung, seine neurotisch gesteigerte Angst vor der Frau mittels der im Islam anders geregelten Stellung der Frau zum Mann zu besänftigen, hatte sich allerdings nicht erfüllt. Im Dorf fühlt er sich als Muselmane isoliert und heimatlos. In diesem Moment scheint seine Identität als Muselmane jener als Dogon zu widersprechen. Die Entwicklung während der Gespräche zeigt, daß es sich dabei doch nur um einen vorübergehenden Versuch zur Konfliktlösung gehandelt hat (ähnlich dem Einzelgängertum des nichtmuselmanischen Sana), und das die Möglichkeiten zur Anpassung an die traditionelle Dorfgemeinschaft in ihm doch noch wirksamer sind. Nach dem Bewußtwerden einiger Ängste fällt das Bedürfnis, sich ausschließlich dem Islam zugehörig zu fühlen, weg.

Mori ist eines der fast ganz islamisierten Dogondörfer. Wir wissen nicht, wie es zu diesem Wandel gekommen ist. Viele traditionelle Einrichtungen sind untergegangen und können darum nicht mehr auf die Persönlichkeit der Bewohner einwirken. Das Verhalten der Männer von Mori bei der Gemeinschaftsarbeit (Zwiebelernte) erschien als das einer passiven Masse, die sich folgsam von einer Führerpersönlichkeit leiten läßt. Heidnische Dogon sind gewöhnlich selbst innerhalb einer Organisation viel aktiver.

Das Testergebnis der sechs jungen Männer aus Mori könnte mit der Islamisierung des Dorfes in Zusammenhang gebracht werden. Wir erwähnen diese Vermutung zur Anregung späterer Untersucher. Gemeinsame Testbefunde einer so kleinen Gruppe sind nicht mit ähnlicher Sicherheit zu verwerten, wie die Äußerungen in den Gesprächen, in denen viele Seiten der Persönlichkeit zur Geltung kommen: Die Versuchspersonen aus Mori stehen unter einem

größeren Druck, vollbringen bessere Leistungen, neigen aber auch häufiger zu völligem Versagen als die Dogon aus heidnischen Dörfern. Sie sind mehr nach innen gewendet. Ihr Bedürfnis nach Einordnung ist noch dringlicher, wobei sie z. B. bereit sind, sich einem Weißen entweder völlig unterzuordnen oder ihn ganz abzulehnen. Die Testbefunde sprechen für eine Verinnerlichung des kinetischen Erlebens und eine Verarmung an differenzierten Identifikationsweisen bei gleichzeitigem Anwachsen des

Bedürfnisses nach dieser Form der zwischenmenschlichen Beziehung. Dies läßt daran denken, daß es in diesem Dorf keine gemeinsame Beschneidung, daher auch keine Kameradschaft Gleichaltriger (fumo) mehr gibt, daß die Maskerigesellschaft (Awa) aufgelöst ist, und daß keine Tänze mehr stattfinden.

Es ist zu vermuten, daß erst die Umgestaltung des Gesellschaftsgefüges, und nicht die Annahme der neuen Konfession durch Einzelpersonen zu einer tiefgreifenden Veränderung der Persönlichkeit führt.

Man kann hervorheben, welche Vorteile der Islam für das seelische Gleichgewicht jener Dogon bietet, die sich ihm zuwenden. Dabei meinen wir ausschließlich Vorteile für den Ablauf ganz umschriebener seelischer Vorgänge: den Funktionswandel praegenitaler Bedürfnisse zu einer sozial annehmbaren oder erwünschten Form, die Anpassung von Triebregungen an den Umgang mit Beziehungspersonen und die Lösung äußerer und innerer Konflikte. Ein Urteil darüber, ob die Islamisierung von Vorteil für eine Gesamtperson oder für ein ganzes Volk ist, liegt jenseits des Bereiches der Psychologie.

Die Verbesserung der Verkehrsmittel und die Sicherung der Handelswege während der letzten Jahrzehnte hat vielen Dogon Reisen in das muselmanische Ausland ermöglicht und viel mehr muselmanische Händler in die Dörfer geführt. Dabei bietet die Teilnahme an den Religionsübungen des Islam den Dogon den Vorteil, sich auf einfache augenfällige Weise mit der vorgebildeten Gemeinschaft der Betenden zu identifizieren. Diese nimmt einen Fremden leichter auf und verlangt weniger Umorientierung von ihm, als eine national oder politisch-oekonomisch organisierte Gruppe. Das Bedürfnis nach Zusammengehörigkeit, das jeder Dogon mitbringt, kann befriedigt werden.

Im Eigenbereich der Person der Dogon ist der Umgang mit der Zeit, der Arbeit, dem Besitz, fließenden und sich verändernden Regungen (aus der oralen Phase) unterworfen. Die weitere Regelung bleibt der Gruppenorganisation überlassen. Der Islam bringt die Erlebnisweisen des Einteilens, Festhaltens und der geforderten Leistung (Gehorsam, Recht, erzwungener Verzicht) mit sich. Statt der Teilnahme am „erweiterten Ritual“ des dörflichen Lebens, kommt es zur

610

zeitlich festgelegten Teilnahme an den Ritualen des Betens und Fastens. Das muselmanische Beten wird regelmäßig zuerst in Form der Gebetsbewegungen angenommen, die einerseits die vorgebildete kinästhetische Empfindung ansprechen, anderseits die freie Bewegung im Tanz durch einen disziplinierten, unrhythmischen, erlernbaren Bewegungsablauf ersetzen. Das imitatorisch erlernte überlieferte Wissen der Dogon bedarf einer ständigen Ergänzung durch die Einfühlung (empathy); es wird durch ritualisiertes, oft formales aber erlernbares Wissen ergänzt oder ersetzt.

Diese kurze Aufzählung mag als Hinweis darauf genügen, daß die Islamisierung einen Funktionswandel von Leistungen des Ich befördert. Das Ich des europäischen Kindes macht regelmäßig einen analogen Funktionswandel in der analen Phase mit und vollendet ihn während der ersten Schuljahre, bei der Unterwerfung unter die objektive, durch Gefühlsregungen unerreichbare, strafende und belohnende Autorität des Lehrers. Die Ordnungs- und Rechtsprinzipien des Islams können von einem genügend gereiften und autonomen Ich wahrscheinlich erlernt (assimiliert) werden, ohne daß es in der Kindheit zu den gleichen Triebumsetzungen gekommen ist, wie bei den „geborenen Muselmanen“.

Andere Triebumsetzungen scheinen den Dogon bis zu einem gewissen Grad zu gelingen, weil sie in ihrer Kindheitsentwicklung angelegt, aber dann wieder verlassen worden sind. Das enorme Abhängigkeitsbedürfnis wird durch die betonte Allmacht Gottes sehr unmittelbar angesprochen. An die Stelle einer Einordnung in die hierarchisch abgestufte Gesellschaft tritt die Unterordnung unter ein viel eindeutiger patriarchalisches Prinzip (des Islams), die erfolgen kann, weil der allmächtige Vater doch recht transzendent und fern ist, und weil die Unterordnung unter ihn die stark angelegten passiven Wünsche befriedigt. Die passive Unterwerfung (unter den Willen Gottes), die Projektion der Aggression nach außen (auf die Ungläubigen) und die Projektion der strafenden Autorität auf Gott ist für die psychische Oekonomie mancher Dogon nicht ungünstig. Sie werden für einige sozial wertvolle Leistungen geeigneter. Ihre seelische Elastizität nimmt dabei aber ab. Man muß sich daran erinnern, daß dieser sadoanale Umgang mit der Aggression ohnehin nur bei jenen eintritt, bei denen die identifikatorische Verteilung der

611

Rivalitäten wegen einer inneren Aggressionsproblematik, oder wegen des Versagens der Väter-Brüder-Hierarchie nicht funktionieren konnte.

Die Angst, von der Frau verlassen zu werden, und die dunkle gefährliche Anziehung, die von ihr ausgeht (die Sehnsucht nach Wiederherstellung der Dualunion der Säuglingszeit), könnte im

Islam, durch die geringere soziale Einschätzung der Frau und den Umgang mit ihr als Besitz (Sklavin des Mannes) beruhigt werden. Die tiefe Verwurzelung dieser Ängste, und der Umstand, daß die Frauen der Dogon die Rolle, die ihnen der Islam zuteilt, nicht leicht annehmen, mag dafür verantwortlich sein, daß diese Wirkung der Islamisierung gewöhnlich unvollständig bleibt.
Dem Lust-Unlust-Prinzip folgend versuchen die Dogon ihre Bedürfnisse so an die Außenwelt zu richten, daß ihrer wichtigsten Beziehungsmodalität „Geliebt-werden/Verlassen-werden" entsprochen wird. Der Islam befriedigt ihr Bedürfnis nach solchen Beziehungen und bietet ihnen dazu als Regulator das System von „Belohnung/Strafe" an; das entsprechende Regulationssystem des Christentums heißt: „Sünde/Reue/Gnade". Die Teilnahme am muselmanischen Ritual gestattet es den Dogon, ihr von den Beziehungspersonen abhängiges Ich und Überich beizubehalten und sich der Regulation durch Belohnung und Strafe anzupassen, ohne daß eine tiefgehende Umformung der Persönlichkeit nötig wäre.
Die christlichen Religionen scheinen sich für die Dogon psychologisch weniger zu eignen. Die Beziehungen zwischen den Menschen sind in ihrer Gesellschaft sehr wirksam geregelt. Die christliche Forderung nach Nächstenliebe ist daneben recht unwirksam und verspricht nur eine mittelbare Befriedigung. Um den Nächsten zu lieben wie sich selbst, muß erst ein Verzicht geleistet werden. Den Nächsten lieben, ohne selbst von ihm geliebt zu werden, kann man anscheinend nur, wenn eine innere Instanz dafür einen Lohn verspricht. Die Liebe Gottes ist für die Dogon allzu wenig fühlbar; sie können jene Liebe nicht so direkt erleben, wie die gemeinsamen Gebetsübungen der Muselmanen. Die christliche Forderung, „besser zu sein", macht eine innere Veränderung nötig; der islamischen „Gutes zu tun", kann man direkter nachkommen. Die Regulatoren „Sünde/Reue/

Gnade" basieren auf einem autonomeren Ich, als den Dogon zur Verfügung steht. Lohn und Strafe, die vom Überich ausgehen, führen, wie wir aus der Psychologie der Europäer wissen, nur selten zu einem wirklich spannungsfreien Umgang mit den Mitmenschen, auch wenn die Liebe ein Gebot ist. Der Wunsch, ein gutes Gewissen zu haben, wäre für die Dogon ein weniger oekonomisch wirkender Regulator als ihr in der Persönlichkeit tief verankertes Bedürfnis, mit dem Nächsten gut auszukommen.

Die Psychologie versagt beim Versuch, die Persönlichkeit der Dogon als Ganzes mit der des abendländischen Menschen oder der des Europäers zu vergleichen. Die Persönlichkeit und ihr Verhalten wird von zahlreichen Faktoren mitgeformt und bestimmt, deren Erfassung der Psychologie nicht möglich ist: von sozialen, oekonomischen und historisch-politischen

Einflüssen, von Werten und Idealen. Betrachten wir die „äußeren Einwirkungen“ auf das Volk der Dogon, drängen sich jedoch Vergleiche auf. Aber die Unterschiede zwischen den Dogon und uns werden desto undeutlicher, je allgemeiner und weiter man die Erscheinungen des Kulturkontaktes faßt.

Verhalten sich etwa europäische Auswanderer, die nach Jahren in der Fremde in ihr Dorf zurückkehren, sehr verschieden von den Rückwanderern des Dogonvolkes? Diese haben nichts zurückgebracht, als den Ruf, fortgewesen zu sein, und die Erinnerung, jene Erfahrung durchgelebt zu haben. Ihre Art, sich an Äußerlichkeiten anzupassen, und dann wieder ganz in die alten Gewohnheiten zurückzufallen, kommt uns nicht fremd vor. Gemessen an unseren Idealen mutet sie uns aber unreif an, ebenso wie ihr übertriebenes Heimweh. Warum schätzen wir sie so ein, während die Dogon in diesem Verhalten einen Beweis für die Treue zur Heimat und zu den Werten ihres Volkes erblicken?

Auch Europäer schätzen den Besuch der Schule höher ein als wirkliche Bildung, achten den Doktortitel mehr als die Wissenschaft. Unterscheiden sich die Dogon darin von uns? Wir fordern, man solle das Wissen höherschätzen, als das Ansehen, aber wir halten uns selten an diese Forderung. Die Dogon schätzen das Wissen hoch, das Ansehen noch höher. Für sie ist das, was wir als bedauerliche Entgleisung beklagen,

eine tiefere Einsicht in die menschliche Ordnung. Haben sie andere Wertmaßstäbe, oder ist für ihre Persönlichkeit und in ihrer Gesellschaft Ansehen mehr wert als Wissen?

Auch Europäer wechseln mitunter ihr Glaubensbekenntnis. Wenn sie das tun, erwarten wir aber, daß sie eine innere Wandlung erfahren haben. Ist dies nicht der Fall, bleibt in der Regel ein schlechtes Gewissen oder ein unbewußtes Schuldgefühl mit der Erinnerung an den Glauben der Kindheit verknüpft. Bei den Dogon ist eine innere Wandlung nicht vonnöten und das Schuldgefühl selten. Sie erleben den Wechsel eher wie europäische Freidenker, die unter dem Druck einer Verfolgung eine andere Konfession annehmen. Der alte Diamagundo ist aber ein sehr frommer Mann und sagt doch, daß er in einer islamitischen Stadt sofort Muselmane werden würde. Ist es für ihn unerträglich, sich von der Umwelt zu unterscheiden, oder soll man lieber sagen, daß seine „religio“ ihn mehr an die Mitmenschen bindet als an übersinnliche Mächte und an Erinnerungsspuren aus seiner Kindheit?

Der Vergleich der Dogon mit dem Menschen des Abendlandes hat nicht zu einer klaren Gegenüberstellung geführt. Beschränkt man sich nicht auf die Beschreibung psychologischer Einzelzüge, und versucht man, die Erlebnisse und Verhaltensweisen der Gesamtperson zu erfassen, verschwimmen die Unterschiede zwischen den „traditionsgeleiteten“ Dogon und den

„innengeleiteten" Menschen des Abendlandes (32). Allgemeinmenschliches tritt hervor. So auffallend gewisse psychologische Unterschiede auch sind bestehen sie doch wohl nicht darin, daß jene „unmittelbar" wir nur „mittelbar" auf die Erscheinungen des Lebens und auf die Mitmenschen reagieren. Die Befriedigung affektiver Bedürfnisse und die Bewältigung der Lebensaufgaben erfolgt bei ihnen wie bei uns im Rahmen jener Möglichkeiten, die durch die Gesetzmäßigkeiten der seelischen Entwicklung bestimmt werden[74].

Halten wir an dieser Anschauung fest und beschränken wir uns auf das, was mit dem psychoanalytischen Begriffssystem zu erfassen ist, können wir noch einmal versuchen, die Dogon, die wir kennenlernten, mit uns, den abendländischen Menschen, zu vergleichen.

614

Wir sind mit einer besseren „sekundären Autonomie" ausgestattet, die unsere Gesellschaft verlangt, die wir am Muster der „Trennungskämpfe" von der Mutter erworben haben. Das höhere Maß der Verinnerlichung gibt uns mehr Selbständigkeit, eine bessere Fähigkeit, ohne die Verbindung mit unseren Mitmenschen zu leben, macht uns aber auch weniger beweglich. Bei der Anpassung an ungewohnte Verhältnisse sind wir scheinbar begünstigt, weil wir uns von äußeren Einflüssen unabhängiger fühlen. In unserer gewohnten Umwelt sind wir aber weniger angepaßt; wir haben mehr Konflikte mit den Mitmenschen; wir leben zwar unabhängiger aber einsamer und asozialer.

Die Dogon sind weniger „autonom". Sie haben in der Kindheit weniger gut gelernt, sich abzusondern. Sie kommen mit einem geringeren Maß von Verinnerlichung aus, „brauchen" ihre Mitmenschen zeitlebens eher in dem Sinn, in dem unsere Kinder die Erwachsenen" brauchen". Dafür passen sie sich den Mitmenschen beweglicher an, erleben weniger chronische Feindseligkeiten gegen diese als wir. Auf völlig ungewohnte Verhältnisse (etwa eine Verpflanzung in eine Umwelt mit einer fremden Kultur) sprechen sie leichter an, können aber schwerer darin leben. Sie müssen größere Umorganisationen ihrer erworbenen Anpassungsfähigkeit vornehmen als wir, da sie diese nur in der Umwelt, in der sie aufgewachsen sind, weiter aufrechterhalten können, gleichsam die Struktur ihres Gesellschaftsgefüges für das innere Gleichgewicht benötigen. In ihrer gewohnten Umwelt können sie ziemlich frei von Angst und ohne chronisches Schuldgefühl leben. Unter Fremden fühlen sie sich unsicherer, ausgestoßen und verloren.

Wir haben innere Spannungen und Schuldgefühle auszuhalten, wenn wir die Triebregungen nicht mit den Forderungen der verinnerlichten Objekte in Einklang bringen können. Gelingt uns dies aber, erhöht sich unser Selbstgefühl. Die Triebregungen werden abgewehrt, erleben einen Wandel ihrer Funktion. Einmal gefundene Lösungen und Kompromisse zwischen Triebwunsch und

Abwehr werden mehr oder weniger unbeeinflußt während des ganzen Lebens wiederholt. Die verinnerlichten Bilder der Erziehungspersonen wachen darüber, daß unzulässige Wunschregungen nicht erfüllt werden. Wir haben davon das Gefühl großer Selbst-

615

bewußtheit, ein Gefühl innerer Identität und als Leitung das „moralische Gesetz in mir und den Sternenhimmel über mir".

Die Dogon haben die Bilder der Erziehungspersonen, mit ihrer Forderung, bestimmte Triebregungen nicht zuzulassen, nicht ebenso haltbar verinnerlicht wie wir. Statt die Triebregungen abzuwehren, haben sie die Gestalten der frühen Kindheit ersetzt, ihre Bedeutung aufgeteilt, auf die Mitmenschen des erwachsenen Lebens übertragen. Die frühkindlichen Triebwünsche bleiben zulässiger; sie sind – in vieler Hinsicht – plastischer und können den Bedürfnissen des Erwachsenen und seiner Anpassung an die Umwelt besser dienen. „Innere Konflikte" werden besser vermieden als bei uns. Dafür ist das Selbstgefühl vom Zusammenhalt der Gruppe abhängig. Eine Trennung von ihr erschüttert es. Das Gefühl innerer Identität bedarf der Ergänzung durch eine Kommunikation mit der Familie, dem Volk und der Lebenskraft aller, einschließlich der verstorbenen Ahnen. Die Gruppenidentität der Dogon besagt: „Allein bist du nichts, nur die Deinen können dir sagen, wie du leben sollst und nur mit ihnen kannst du leben".

Wir haben es mit der Unabhängigkeit von der Mutter, dem Vater und den Brüdern, der größeren Autonomie unseres Selbst, oft schwer, einen Menschen zu finden, den wir wirklich lieben können. Der Mensch, den wir lieben, sollte imstande sein, alle die Wünsche, die wir unterdrückt und anderen Zielen zugewandt haben, auf sich zu versammeln. Er müßte ihre dauernde Stillung versprechen, da sie doch anders als durch ihn gar nicht zugelassen und gestillt werden dürfen. Die Geliebte darf aber keinem der enttäuschenden oder bedrohlichen Bilder aus der frühen Kindheit allzu nahe kommen, allzu ähnlich sein. Erweckt sie die Erinnerung an die ersten Liebesobjekte in unverstellter Form, müssen wir die Wünsche, die ihr gelten, neuerdings unterdrücken und abwehren, um nicht die alten Konflikte zu erleben, die wir so gelöst haben, daß wir unsere frühen Triebwünsche unterdrücken gelernt haben. Unsere Liebeswahl muß mit den Gefahren der Enttäuschung und der Liebesunfähigkeit des einen, des anderen, oder bei der Partner rechnen. Ein tiefes Mißtrauen gegen die Mitmenschen beseelt uns, das wir aus der Kindheitsentwicklung behalten haben. Wir fürchten, die Mitmenschen könnten unsere Wünsche verurteilen, oder

616

zurückweisen. Fühlen wir uns von einem Menschen angezogen, wissen wir nie so recht, ob wir an der Tür zum paradiesischen Gefühl des Einsseins nicht als Sünder in die Hölle der Einsamkeit und

der Schuld zurückgewiesen werden.

Die Dogon sind von einem großen Vertrauen beseelt, daß alle Wünsche befriedigt werden können. Ihr Optimismus erscheint uns unerschütterlich und unrealistisch; er ist von der Erfahrung der langen Geborgenheit bei der Mutter geprägt und von der späteren Geborgenheit in der Mitwelt bestätigt worden. In der Liebe kann ein Dogon kaum enttäuscht werden: Findet man bloß eine Frau und bekommt sie ein Kind, sind die wichtigsten Wünsche erfüllt. Das Glück wird nur durch den Verlust der Geliebten oder durch ein unglückliches äußeres Schicksal gefährdet.

Die Dogon, mit denen wir unsere Gespräche geführt haben, sind weder kindlich noch primitiv. Äußeren Gefahren sind sie stärker ausgesetzt, als die Menschen des Abendlandes, erleben aber weniger Angst. Sie sind abhängiger von ihrer Umgebung, dafür aber weniger einsam. Innere Konflikte bedrängen sie weniger und sie verstehen sich besser mit ihren Mitmenschen als wir.

617

Anhang

Literatur

Das Verzeichnis umfaßt Veröffentlichungen, die im Text zitiert werden, und solche, denen Gedankengänge oder Teile des Inhalts entnommen worden sind. Außerdem werden einige Publikationen angeführt, die als grundlegend für die vorliegende Forschung oder für das Studium eines der darin berührten Wissensgebiete zu betrachten sind.

Auf die Wiedergabe einer vollständigen Bibliographie mußte verzichtet werden; allein über die Ethnographie und Ethnologie der Dogon wären mehr als 150 Publikationen (44) anzuführen. Hingegen wurden einige Bücher aufgenommen, die mit einer ausführlichen Bibliographie versehen sind.

1. Die Psychoanalyse und ihre Anwendung auf die Ethnologie

Seit dem Erscheinen von Freuds „Totem und Tabu“ (5) haben zahlreiche Forscher die Psychoanalyse auf völkerpsychologische Fragen angewandt. Die grundlegenden Untersuchungen stammen von Freud (5, 7), von G. Roheim und Marie Bonaparte, weitere von Th. Reik, O. Winterstein u. v. a. Viele neuere Publikationen seit 1947 sind im Jahrbuch: „Psychoanalysis and the Social Sciences“ erschienen (Herausgeber G. Roheim [Bd. 1-3], W. Muensterberger und S. Axelrad [weitere Bde.]; Vlg. Imago Publ., London [Bd. 3], Intern. Univ. Press, New York [weitere Bde.]; seit 1960 heißt die Bücherreihe „The Psychoanalytic Study of Society“).

(1) Axelrad, S. und Maury, L.: „Identification as a Mechanism of Adaptation“. In „Psychoanalysis and Culture“, ed. by Wilbur and Muensterberger. Intern. Univ. Press, New

York; 1951

Übersichtliche Diskussion der Freudschen Auffassung von der Identifikation; unser Gebrauch des Begriffes richtet sich nach dieser Arbeit.

(2) Bowlby, J.: „Die Trennungsangst". Psyche, Heidelberg/Stuttgart, *5*, 7; 1961

Weitere Arbeiten des Autors, die versuchen, eine Instinktlehre des Kleinkindes zu begründen, in der Bücherreihe: „The Psychoanalytic Study of the Child", Intern. Univ. Press, New York; Bd. 7, 15ff.

(3) Freud, Anna: „Das Ich und die Abwehrmechanismen". Imago Publ., London; 1946 (zit. S. 161)

Das wichtigste Werk der neueren psychoanalytischen Ichpsychologie.

618

(4) Freud, Sigm.: „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie". Imago Publ., London, *5*, 1940 (1905) (zit. Anm. S. 48)

(5) Freud, Sigm.: „Totem und Tabu", Imago Publ., London, *9*, 1940 (1912/13)

(6) Freud, Sigm.: „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten". Imago Publ., London, *10*, 1940; (1914)

Einführung in die Theorie der psychoanalytischen Technik.

(7) Freud, Sigm.: „Massenpsychologie und Ich-Analyse". Imago Publ., London, *13*; 1940 (1921)

Aus der individuellen Psychologie werden Elemente der Gruppen- und Massenbildung abgeleitet und die Identifizierung wird erstmals in ihrer Bedeutung für diese Vorgänge dargestellt.

(8) Hartmann, H., Kris, E. and Loewenstein, R.: Some Psychoanalytic Comments on „Culture and Personality". „Psychoanalysis and Culture" ed. Wilbur and Muensterberger; Intern. Univ. Press, New York; 1951

Untersuchung über die Anwendbarkeit der Freudschen Psychoanalyse auf das Studium der Völkerpsychologie und Anthropologie.

(9) Loewenstein, R.: „Christians and Jews". Intern. Univ. Press, New York; 1951 Beispiel für die Möglichkeit, ein anthropologischsoziologisches Problem mit der Methode der Psychoanalyse zu untersuchen.

(10) Muensterberger, W. : „Orality and Dependance: Characteristics of Southern Chinese". „Psychoanalysis and the Social Sciences". Intern. Univ. Press, New York, *3*, 1951 (zit. S. 42)

(11) Winnicott, D. W.: „Transitional Objects and Transitional Phenomena". Int. J. of Psychoanalysis, London, *34*, 2; 1953

2. *Moderne, Psychologisch orientierte Anthropologie („Cultural Anthropologists“*)

Eine kleine Auswahl grundlegender Werke; weitere Literaturhinweise: (12, 15, 19).

(12) Benedict, Ruth: „Urformen der Kultur“. Rowohlt-Vlg., Hamburg; 1955

Vergleichende Studien verschiedener Kulturen als „lebendige Einheiten“. Das Verhalten und die kulturellen Einrichtungen werden in ihrer gegenseitigen Entsprechung dargestellt, ohne daß psychoanalytische Gedankengänge herangezogen werden.

(13) Dubios, Cora: „The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island.“ Univ. of Minnesota Press, Minneapolis; 1944

Diese gründliche Untersuchung vieler Einzelpersonen eines ungewöhnlich einheitlichen Gesellschaftsgefüges führt zum Versuch, eine „gemeinsame Grundpersönlichkeitsstruktur“ (basic personality structure) herauszuarbeiten.

(14) Erikson, Erik E.: „Kindheit und Gesellschaft“. Pan-Vlg., Zürich/ Stuttgart; 1957

Eine vergleichende Anthropologie, welche die Freudschen Anschauungen über die Entwicklung, die Psychodynamik und die Persönlichkeitsstruktur anwendet, die sich aber nicht der individuellen psychoanalytischen Untersuchungstechnik bedient.

(15) Gorer, G.: „Die Amerikaner“. Rowohlt-Verlag, Hamburg; 1956

Versuch einer anthropologischen Beschreibung eines Volkes aus dem abendländischen Kulturkreis.

(16) Kardiner, A., Linton, R., u. a.: „The Psychological Frontiers of Society“. Columbia Univ. Press, New York; 1945

Psychologen und Anthropologen gemeinsam legen am Vergleich der Angehörigen verschiedener „einheitlicher“ Gesellschaftsgefüge (darunter [13]) überzeugend dar, wieviel von den „einheitlichen“ Charakterzügen der untersuchten Personen jeweils aus den Gegebenheiten der Erziehung und der Sitten und Bräuche herstammt. Der Begriff einer „basic personality structure“ fügt sich trotz der Verwendung psychogenetischer Anschauungen der psychoanalytischen Methode nicht gut an.

(17) Kardiner, A. Oversey, L.: „The Mark of Oppression. A Psychosocial Study of the American Negro“. W. Norton & Comp., New York; 1951

Eine Gegenüberstellung dieser Beobachtungen mit den Persönlichkeitszügen von Westafrikanern ergibt in eindrucksvoller Weise, wie abhängig die Ausbildung der Persönlichkeit von den Einwirkungen der Umgebung und wie unabhängig sie von rassischen Voraussetzungen ist.

(18) Kluckhohn, C.: „Spiegel der Menschheit“. Pan-Vlg., Zürich; 1951

Allgemeinverständliche Darstellung der modernen Anthropologie

(19) Mead, Margaret: „Geschlecht und Temperament in primitiven Gesellschaften". Rowohlt Verlag, Hamburg; 1959

Die anthropologische Forschung ist dazu gelangt, psychologische Fragen, die sich bei den Angehörigen jedes Gesellschaftsgefüges stellen, zu beantworten. Das Buch enthält eine Liste der wichtigsten Veröffentlichungen der Werke Meads (seit 1928), welche die Arbeitsweise der „cultural anthropologists" maßgebend zum Ausdruck bringen.

3. *Allgemeine und afrikanische Ethnologie, Soziologie und Anthropologie*

Einige dieser Werke bieten eine Orientierung über das ganze betreffende Wissensgebiet (20, 21, 25, 30, 31, 33), andere sind wegen ihrer ausführlichen bibliographischen Angaben in das Verzeichnis aufgenommen worden (26, 27, 30).

(20) Balandier, G.: „Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire". Presses Univ. de France, Paris; 1955

(21) Baumann, H. et Westermann, D.: „Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique". Payot, Paris; 1957

(22) Bondy, C.: „Beziehungen zwischen Gesellschaftsgefüge und Neurose". Psyche, Heidelberg/Stuttgart, *9*, 2; 1955/56

(23) Evans-Pritchard: „Nuer Time-Reckoning". Africa, London, *12*; 1939

(24) Fones, M.: „Oedipus and Job in West African Religion." Cambridge Univ. Press, Cambridge; 1959

(25) Frobenius, L.: „Kulturgeschichte Afrikas". Phaidon-Verlag, Zürich; 1954; (1933)

(26) Holzner, B.: „Völkerpsychologie. Leitfaden mit Bibliographie" (bis 1960). Holzner-Verlag, Würzburg; 1960

(27) Keesing, F.: „Culture Change. An Analysis and Bibliography of Anthropological Sources to 1952." Stanford Univ. Press, Stanford Calif.; 1953

(28) Labouret, H.: „La Parenté à plaisanteries en Afrique occidentale." Africa, London, 2, 1932

(29) Mauss, M.: „Essai sur le Don." In „Sociologie et Anthropologie", Presses Univ. de France, Paris; 1950 (1923/24)

(30) Paulme, Denise u. a.: „Femmes d'Afrique Noire". Mouton & Co., Paris; 1960

(31) Richard-Molard, J.: „Afrique Occidentale Française " (Geographie). Ed. Berger-Levrault, Paris, 3e édition; 1956

(32) Riesman, D.: „Die einsame Masse". Rowohlt-Verlag, Hamburg; 1958; (1950)

(33) Seligman, C. G.: „Races of Africa". Butterworth, London; 1930

(34) Tempels, P.: „Bantu-Philosophie". Wolfg. Rothe Verlag, Heidelberg; 1956; (1945)

4. *Eine Auswahl ethnologischer Schriften über die Dogon*

(35) Calame-Griaule, Genevieve: „Les Dialectes Dogon". Africa, London, *26*; 1956

(36) Calame-Griaule, Genevieve: „Culture et Humanisme chez les Dogon". In „Aspects de la Culture Noire"; Recherches et Débats du C. C. I. F., Paris; 1958

(37) Dieterlen, Germaine: „Les Ames des Dogons". Inst. d'Ethnologie, Paris; 1941
Ausführliches Werk über das geistige Leben der Dogon; geschrieben als Ergänzung zu (39).

(38) de Ganay, Solange: „Les Devises des Dogons". Institut d'Ethnologie, Paris; 1941

(39) Griaule, M.: „Masques Dogons". Inst. d'Ethnologie, Paris; 1938 (zit.: Gesang bei Dama S. 371/372; rote Farbe S. 353).
Das grundlegende Werk über die Ethnologie der Dogon, das die wichtigste Einrichtung ihres kulturellen Lebens, den Maskenkult, in den Mittelpunkt stellt.

(40) Griaule, M.: „La personnalité chez les Dogon". J. de Psych. norm. et pathol., Paris; *37-38*; 1940/41

(41) Griaule, M.: „L'Alliance cathartique". Africa, London, *18*; 1948

(42) Griaule, M.: „Dieu d'Eau. Entretiens avec Ogotemméli." Ed. du Chêne, Paris; 1948
In dreiunddreißig Gesprächen enthüllt ein alter blinder Jäger

dem Ethnologen die Grundzüge der Philosophie des Dogonvolkes.

(43) Labouret, H.: „Sacrifices humains en Afrique Occidentale". J. de la Soc. des Africanistes Paris, *11*; 1941 (S. 192-196)

(44) Palau-Marti, Montserrat: „Les Dogon". Presses Univ. de France, Paris; 1957. Ethnologische Monographie (100 Seiten); enthält eine komplette analytische Bibliographie über die Dogon bis 1957

(45) Paulme, Denise: „Organisation sociale des Dogon (Soudan français)". Ed. Domat-Montchrestien, Paris; 1940
Umfassende soziologische Untersuchung über die Dogon, nach Beobachtungen in den Dörfern und in der Umgebung von Sanga.

5. *Afrikanische Psychologie und Psychiatrie*

(46) Margetts, E. L., Field, M. J. u. v. a. „Specialists Meeting on Mental Health", Bukavu; CCTA, CSA, WFMH, WHO (miméographed); 1958
Protokoll der ersten wissenschaftlichen Diskussion über gemeinsame psychiatrische

Probleme unter Psychiatern aus verschiedenen afrikanischen Ländern.

(47) Carothers, J. C.: „Psychologie normale et pathologique de l'African". O.M.S., Genève; 1954
Überblick über die bisherigen Kenntnisse und über offene Fragen und Probleme, zusammengestellt im Auftrag der Weltgesundheitsorganisation (WHO/OMS).

(48) Field, M. J.: „Search for Security. An Ethnopsychiatric Study of Rural Ghana." Faber and Faber, London; 1960
Die Psychiatrie eines afrikanischen Volkes (der Ga) wird, ausgehend von den Sitten und Bräuchen des Gesellschaftsgefüges und im Rahmen des Lebens in den Dörfern, an einem reichen Beobachtungsgut dargestellt.

(49) Leblanc, Marie: „Personnalitè de la Femme Katangaise. Contribution à l'Etude de son Acculturation". Publ. Univ., Louvain/Béatrice-Nauwelaerts, Paris; 1960
Testuntersuchungen (mittels TAT und SCT) unter Berücksichtigung der ethnologischen Gegebenheiten. – Ausführliche Bibliographie.

(50) Ly, Madeleine: „Introduction à une Psychoanalyse Africaine". Thèse pr. le Doct. en Médecine; Paris; 1948

(51) Mannoni, O.: „Prospero and Caliban" („La psychologie de la Colonisation"). Methnan & Co., London
Versuch einer „afrikanischen" Psychologie des Kulturkontaktes, zum Teil auf psychoanalytischer Grundlage (nach Beobachtungen in Madagaskar).

(52) Margetts, E.: „The Psychiatric Examination of Native African Patients". Medical Proceedings, Mediese Bydraes, *4*, 20.; 1958

(53) Parin, P. und Morgenthaler, F.: „Charakteranalytischer Deu-

tungsversuch am Verhalten ‚primitiver' Afrikaner". Psyche, Heidelberg/Stuttgart; *10*, 5; 1956/57.

(54) Parin, P.: „Einige Charakterzuge ‚primitiver' Afrikaner". Psyche, Heidelberg/Stuttgart, *11*, 11; 1957/58

(55) Parin, P.: „Die Anwendung der psychoanalytischen Methode auf Beobachtungen in Westafrika". Acta Tropica, Basel *18*, 2; 1961

(56) Simenauer, E.: „Ödipus-Konflikt und Neurosebedingungen bei den Bantu Ostafrikas". Jahrb. d. Psychoanalyse, *II.,* Westdeutscher Verlag, Köln; 1962

(57) Sachs, W.: „Black Hamlet; The Mind of an African Negro Revealed by Psychoanalysis". Geoffry Bles, London; 1937

6. Ethnopsychoanalytische Arbeiten der Autoren 1962-1983

(58) Parin, P.: „Feldanthropologische Untersuchungen in Afrika“ Schweiz. Zeitschr. f. Psychologie, Bern, *21*, 1; 1962

(59) Parin, P.: „Eine scheinbare Schamkultur“, Köln, Zeitschr. f. Soziol, *15*, 1; 1963
und in: „Der Widerspruch im Subjekt“, S. 134, 1978

(60) Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G.: „Il complesso edipico nei Dogon dell’Africa Occidentale“ Rivista di Psicanalisi, Rom, *9*, 2; 1963

(61) Morgenthaler, F., Parin, P.: „Formen der Übertragung bei Westafrikanern“. Schweiz. Z. Psychol. Bern, *24*, 4; 1965
Engl.: Int. J. Psychoanal, *45*, 2-3; 1964

(62) Parin, P.: „Anthropologie und psychoanalytische Rekonstruktion“ Schweiz Z. Psychol., *23*, 2-3; 1964
Ital.: Psicot. e Scien. Umane, Milano, *4*; 1971

(63) Parin, P., Morgenthaler, F.: „Orale Eigenschaften des Ich bei Westafrikanern“ , Schw. Z. Psychol., Bern, *24*, 4; 1965
Engl. in: „Psa Study Soc.“ Internat. Univ. Press, N. Y., *3*; 1964

(64) Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G.: „Les blancs pensent trop“. Payot, Paris; 1966, (Französ. Übersetzung von „Die Weißen denken zuviel“)

(65) Morgenthaler, F., Parin, P.: „Observations sur la genèse du Moi chez les Dogon“. Rev. Franç. Psychan., Paris, *31*, 1; 1967

(66) Parin, P.: „Zur Bedeutung von Mythus, Ritual und Brauch für die vergleichende Psychiatrie“. In: N. Petrilowitsch „Beitr. z. Vergl. Psychiatrie“, Karger, Basel/N. Y., 1967
Franz. in: „Confrontations Psychiatriques“, Spécia, Paris, *21*; 1982

(67) Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G.: „Aspekte des Gruppenich. Katamnese bei den Dogon“, Schw. Z. Psychol., Bern, *27*, 2; 1968;
und in: „Der Widerspruch ...“, S. 153; 1978
Franz.: Psychopathol. Afric., Dakar, *3*, 2; 1967

(68) Morgenthaler, F.: „The Dogon people 2“. In A. van Eyck: „A Miracle of Moderation“ Via 1, Ecology in Design, Fine Arts Univ. of Pennsylvania; 1968

(69) Parin, P.: „The Dogon People 1”. In A. van Eyck: „A Miracle of moderation”. Via 1, Ecology in Design, Fine Arts Univ. of Pennsylvania; 1968

(70) Parin, P.: „Freiheit und Unabhängigkeit: Zur Psychoanalyse des politischen Engagements“. Psyche, *23*, 2; 1969

und in: „Der Widerspruch ...“ S. 20; 1978

(71) Parin, P., Morgenthaler, F.: „Ist die Verinnerlichung der Aggression für die soziale Anpassung notwendig?“
in: A. Mitscherlich, Hrg. „Bis hierher und nicht weiter“, Piper, München; 1969 und Suhrkamp TB; 1974

(72) Parin, P.: „Persönlichkeitszüge unter dem Druck des Kulturwandels“ in „Der Widerspruch ...“ S. 175; 1978
Engl.: Psychopath. Afric., Dakar, *6*, 1; 1970

(73) Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G.: „Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika“
Suhrkamp und S. T. B., Frankfurt/M.; 1971;
Engl. (condensed version): Univ. Chicago Pr.; 1981
Italien. (gekürzt): Feltrinelli; 1982

(74) Parin, P.: „Der Beitrag ethno-psychoanalytischer Untersuchungen zur Aggressionstheorie“. Psyche, *27*, 3: 1973
und in: „Der Widerspruch ...“, S. 184; 1978
Engl.: Int. J. Psycho-Anal., *53*; 1972

(75) Parin, P.: „Der Ausgang des ödipalen Konflikts in drei verschiedenen Kulturen“. Kursbuch, Berlin, *29*; 1972
und in: „Der Widerspruch ...“, S. 195; 1978
Italien.: Psicot. e. Scien. Umane, Mailand, 1-2; 1973

(76) Morgenthaler, F.: „Die Stellung der Perversionen in Metapsychologie und Technik“. Psyche, *28*, 12; 1974

(77) Morgenthaler, F.: „Reflex-Modernization in Tribal Societies”
In: P. Oliver: „Shelter, Sign and Symbol”. Barrie & Jenkins, London; 1975

(78) Parin, P., Morgenthaler, F.: „Moi et oralité dans l’analyse des Dogons“. Connexions, Paris, *15*, 1975

(79) Parin, P., Morgenthaler, F., Parin-Matthèy, G.: „La méthode psychanalytique au service de la recherche ethnologique“. Connexions, Paris, *15*; 1975

(80) Parin, P.: „Is Psychoanalysis a Social Science?“ Annual of Psychoanal., Chicago; Int. Univ. Pr., N. Y.; *3*; 1975

(81) Parin, P.: „Gesellschaftskritik im Deutungsprozeß“ Psyche, *29*, 2; 1975
und in: „Der Widerspruch ...“, S. 34: 1978
und in: H. Dahmer Hrg.: „Analytische Sozialpsychologie“ Edition Suhrkamp, Frankfurt/M.; 1980

Italien.: Psicot. e Scienz. Uman., Mailand, *10*, 1-2; 1976

(82) Parin, P.: „Die hoffnungsvolle Kindheit und das gefährliche Leben des Kleinbürgers". Kursbuch, Berlin, *45*; 1976

(83) Parin, P.: „Das Mikroskop der vergleichenden Psychoanalyse und die Makrosozietät". Psyche. *30*, 1; 1976

624

und in: P. Kutter, Hrg.: „Psychoanalyse im Wandel", Edition Suhrkamp, Frankfurt/M.; 1977

und in: „Der Widerspruch ...", S. 55; 1978

Engl.: J. Psychol. Anthropol., N. Y.; *1*, 2; 1978

(84) Parin, P., Parin-Matthèy, G.: „Typische Unterschiede zwischen Schweizern und Süddeutschen aus dem gebildeten Kleinbürgertum". Psyche, *30*, 11; 1976,

und in: „Der Widerspruch ...", S. 215; 1978

Engl.: J. Psychol. Anthropol., N. Y., *1*, 1; 1978

(85) Parin, P.: „Anthropologie et Psychiatrie". Psychopath. Afric., Dakar; *12*, 1; 1976

und in: „Actualités psychiatriques", Paris, *2*; 1978

Deutsch in: „Der Widerspruch ...", S. 233; 1978

(86) Parin, P.: „Das Ich und die Anpassungsmechanismen", Psyche, *31*, 6; 1977;

und in: „Der Widerspruch ...", S. 78; 1978

Franz.: Psychopath. Afric., Dakar, *15*, 2; 1979

Italien.: Psicot. e Scienz. Uman., Mailand, NS 2, *1*; 1979

Span.: Clinica y Analisis Grupal, Madrid, *6*, 26; 1981

(87) Morgenthaler, F.: „Technik. Zur Dialektik der psychoanalytischen Praxis", Syndikat, Frankfurt/M.; 1978

(88) Parin, P., Parin-Matthèy, G.: „Der Widerspruch im Subjekt. Die Anpassungsmechanismen des Ich und die Psychoanalyse gesellschaftlicher Prozesse". In: „Provokation und Toleranz", Festschr. f. A. Mitscherlich, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1978

(89) Parin, P.: „Warum die Psychoanalytiker so ungern zu brennenden Zeitproblemen Stellung nehmen". Psyche, *32*, 5/6; 1978

und in: „Der Widerspruch ...", S. 7; 1978

und in: H. Dahmer, Hrg.: „Analytische Sozialpsychologie", Edition Suhrkamp, Frankfurt/M.; 1980

(90) Parin, P.: „Zunehmende Intoleranz in der Bundesrepublik". Psyche, *32*, 7; 1978

(91) Parin, P.: „Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopsychoanalytische Studien". Syndikat, Frankfurt/M.; 1978

(92) Parin, P.: „Psychoanalytische Theorie und Praxis in ihrer sozialen Relevanz“. In H. Fischle-Carl, Hrg.: „Theorie und Praxis der Psychoanalyse“. Bonz, Stuttgart; 1979 u. Syndikat/EVA, Frankfurt, 1983 (Tb.-Ausgabe)

(93) Grosz, P., Parin, P.: „Anpassungsmechanismen – ergänzende Gedanken und klinische Beiträge“. Act. paedopsych., *45*; 1979

(94) Parin, P.: „Befreit Grönland vom Packeis: Zur Zürcher Unruhe 1980“, Psyche, *34*, 11; 1980 und in S. Aust u. S. Rosenbladt: „Hausbesetzer“, Hoffmann & Campe, Hamburg; 1981

(95) Parin, P.: „Die äußeren und inneren Verhältnisse“. Berliner Hefte, *35*; 1980

(96) Parin, P., Parin-Matthèy, G.: „The Prophet and the Psychiatrists” J. of Psychol. Anthrop. *3*, 2; 1980

625

(97) Parin, P.: „Wenn der Freund und Helfer zuschlägt“. Psychologie heute, *8*, 2; 1981

(98) Parin, P.: „Die Psychoanalyse und die kritische Interpretation der Geschichte“. Psychoanalyse, Bonz, Stuttgart; *2*, 3; 1981

(99) Parin, P., Parin-Matthèy, G.: „Erfahrungen mit der Psychoanalyse bei der Erfassung gesellschaftlicher Wirklichkeit“ Klagenfurter Beitr. z. Philosophie. Vlg. d. Verbd. d. wissenschaftl. Gesellsch. Osterreichs, Wien, 1981

(100) Parin, P.: „Irrationales in der Wissenschaft: lebenslänglich“ In: H.-D. Dürr Hrg.: „Der Wissenschaftler und das Irrationale“. Syndikat, Frankfurt/M.; 1982

(101) Parin, P., Parin-Matthèy, G., Morgenthaler, F.: „Unsere Vorstellungen von normal und anormal sind nicht auf andere Kulturen übertragbar“. In H. J. Heinrichs, Hrg: „Das Fremde verstehen“, Qumran, Frankfurt/M.; 1982

(102) Parin, P.: „Die Angst der Mächtigen vor öffentlicher Trauer“ Psyche, *37*, 1; 1983

(103) Morgenthaler, F.: „Psychoanalyse und Sexualität“. In V. Sigusch: „Sexualtheorie und Sexualpolitik“. F. Enke, Stuttgart; 1983

626

Anmerkungen

1 Während der Drucklegung ist eine Arbeit von Simenauer (56) erschienen, der bei der psychoanalytischen Untersuchung von ostafrikanischen Bantu in mancher Hinsicht zu ähnlichen Ergebnissen gekommen ist, wie wir bei Westafrikanern. Der Autor nähert sich auch oft unseren 1956, 1958 und 1961 publizierten Gedankengängen an (53), (54), (55).

2 Die Erscheinungen des Geisteslebens fremder Volker, die keine eigene Literatur haben, können nur durch Befragungen erforscht werden. Die daraus entstehende Unsicherheit und

sogar Fehldeutungen fallen für den Psychoanalytiker kaum ins Gewicht. Er muß ohnehin von sich aus abschätzen, welche Ideen in der Psyche wirksam sind. Vergleichsweise ist es für den europäischen Analytiker nicht nötig, die Bibel besonders gut zu kennen, um seine Analysanden richtig zu verstehen.

3 Fünfzig Francs C. F. A. sind ungefähr ein Schweizer Franken.

4 Die Gespräche wurden, soweit der heiße Wind nicht zu viel Staub aufwirbelte und es unmöglich machte, stenographisch protokolliert.

5 Englisch: „culture"; vergleiche Bondy (22).

6 Diese völkerkundliche Darstellung beschränkt sich auf das, was nötig ist, um die Psychologie der Dogon zu verstehen; sie beruht auf den Kenntnissen, die Marcel Griaule, seine Mitarbeiter, Vorläufer und Nachfolger vermittelt haben.

7 „Dogon" (Mehrz.: „Dogon") ist der Name, mit dem sich das Volk selbst bezeichnet. Von den Peul und manchen europäischen Autoren werden sie „Habe" (Einz.: „Kado") genannt, was „Neger" oder „Heiden" bedeutet.

8 Alle „echten" Neger haben zahlreiche gemeinsame körperliche Merkmale. Die „sudanesische" Rasse ist von den anderen sogenannten Rassen Westafrikas, einschließlich der Bantu nicht scharf zu unterscheiden. Es läßt sich aber nicht übersehen, daß einige Völker durch eine mehr oder weniger konstante Beimischung der erwähnten „hamitischen" Züge oder von Merkmalen, die in den Küstenländern der „guineischen Bucht" häufiger zu treffen sind, den Eindruck eigentlicher Rassen machen.

9 Die Bezeichnung „Peul" verwenden wir für das ganze Volk, das die Sprache Peul (deutsch: Ful, Fulfulde) spricht, und das weite Gebiet südlich der Sahara bewohnt.

10 Es ist nicht entschieden, ob die Sprache der Dogon der Gruppe der Voltasprachen oder den Mandingsprachen zuzuordnen ist.

11 Die meisten Zitate in diesem Abschnitt sind den analytischen Gesprächen entnommen.

12 In Kangaba (oder Kaba) am Niger, 100 km oberhalb von Bamako

627

wird alle sieben Jahre das Fest der Erneuerung des Sanktuars zur Erinnerung an die Gründung der Familien der Dogon gefeiert.

13 Zitiert nach Dieterlein (37), S. 5.

14 Siehe Seite 496

15 Eine vorbildliche ethnologische Darstellung eines Systems von Entsprechungen gibt Geneviève Calame-Griaule (36).

16 Siehe Seite 276

17 Während der seelischen Entwicklung bilden sich nacheinander verschiedene Formen des Denkens aus und begleiten die Phasen der Triebreifung. Einfühlung (empathy), Imitation und partizipative Denkweisen des Aufnehmens, Ausstoßens und Verteilens, gehören zur Säuglingszeit der sogenannten „oralen“ Phase. Das symbolische Denken, die animistische Belebung der Welt, der Glaube an die Magie und die Allmacht der Gedanken sind mit den Entwicklungsphasen des Trieblebens in der frühen Kindheit, die man als „präödipale“ zusammenfaßt, entstanden. Der erste und wichtigste Übergang zum empirischen Prüfen der Umwelt, zum kausalen und logisch-abstrahierenden Denken findet in einer späteren Phase der Kindheit statt, bei uns zwischen dem fünften und achten Lebensjahr; diese Phase wird nach der Richtung ihrer wichtigsten Triebregung die ödipale, nach deren Entwicklung die genitale, genannt. Jede Form des Denkens macht der nächsten nur scheinbar ganz Platz, bleibt vielmehr erhalten und steht der Person neben den folgenden weiter zur Verfügung. Oft wird eine Denkform wiederbelebt, wenn jene Triebregung angesprochen wird, die bei ihrem ersten Auftreten mit ihr verknüpft gewesen ist. Wie weit die verschiedenen Denkformen eine Ausdifferenzierung erleben und bei welcher Gelegenheit sie angewandt werden, ist schon bei Individuen der gleichen Kultur sehr verschieden. Jedes Gesellschaftsgefüge scheint während der kindlichen Entwicklung die Erhaltung, die Unterdrückung und die Belebung bestimmter Denkformen zu begünstigen. Auch ihre Ausrichtung und Verfeinerung und das Ausmaß ihrer weiteren Koppelung oder Befreiung von den Triebvorgängen (Neutralisierung, Sublimierung) ist individuell und je nach den Erziehungsgewohnheiten sehr unterschiedlich.

18 Um die Methoden der Kindererziehung in einem autarken Gesellschaftsgefüge zu charakterisieren, ist der Satz geprägt worden: „Jede Kultur formt sich die Persönlichkeiten, die sie braucht.“ Jedes traditionelle Erziehungssystem setzt die Kinder jedoch auch einer Anzahl von Einwirkungen aus, die diesem Ziel zuwiderlaufen. Der Satz ist als eine Formel zu verstehen, die bei jedem Gesellschaftsgefüge entsprechend relativiert werden muß.

19 Es ist möglich, daß die früheren Einwohner die Kourumba waren, die heute in der Gegend von Ouahigouia wohnen (Dieterlein [37]), oder daß es sich um eine nigritische Urbevölkerung gehandelt hat, die heute verschwunden ist (Delafosse: „Les Noirs de l’Afrique“, zitiert nach Paulme [45]).

20 Sanga umfaßt neun Dörfer, die man nach der Geschichte ihrer Gründung in drei Gruppen aufteilen muß. Eine der neun Siedlungen, Ogollei, umfaßt vier Viertel: Amtaba, Ginna, Tabda, die von Angehö-

rigen des Stammes Dyon bewohnt werden und Dozyu, das von zwei Familien des Stammes Aru gegründet wurde, deren Nachkommen es heute bewohnen. Nach ihrer Lage pflegt man die neun Siedlungen von Sanga in zwei Untergruppen einzuteilen, von denen die eine auf einer höheren, die andere auf einer tieferen Terrasse der Hochebene, nahe dem Abfall der Felswand liegt. – Andere Dörfer, wie Ireli, sind geschlossene Siedlungen, die aus vielen Quartieren bestehen.

21 „Getreide“ ist als Bezeichnung nicht richtig, aber bei den französisch sprechenden Dogon eingebürgert. Laut Paulme (45) heißt das entsprechende Wort der Dogon „Dene“: „alles was uns leben läßt“. Die acht „Kornfrüchte“ sind: „Emme“, die grobe Hirse (Andropogon sorghum); „yu“, die feinkörnige Hirse (Pinnisetum spicatum); „Emme yu“, eine spätreife Sorte des Emme mit rötlichen Körnern; „Po“ (Digitaria exilis); „Poli“, das Sesam, aus dem man ein Öl herstellt; „Ara“, Reis; „Nu“, die Bohne; „Ani“, Sauerampfer, den man als Gewürz verwendet. Von den Baumfrüchten, die gesammelt werden, sind am wichtigsten „Karité“ (Butyrospernum Parkii), aus dem das Pflanzenfett gewonnen wird, und „Néré“ (Parkia biglobosa).

Jagdtiere sind im dicht besiedelten Dogonland selten geworden. Neben einer Kleinantilope (Cephalophus) erlegen die Jäger Affen, Meerkatzen und Hundsaffen, Scharrvögel, besonders Perlhühner und einige Rebhuhnarten, Hasen und kleinere Nagetiere.

22 Das Jahr beginnt Mitte Oktober mit der Ernte und wird in 13 Mondmonate von 28 Tagen oder in 12 Monate mit je 6 Wochen von 5 Tagen eingeteilt. Rasttag ist jeweils der fünfte Tag, der Markttag. Da die Märkte an verschiedenen Tagen stattfinden, ist in jeder Gegend ein anderer Tag „Sonntag“.

23 Das traditionelle Zahlungsmittel, die Kauri-Muschel, ist heute allgemein durch das staatliche Geld ersetzt. Nur für bestimmte brauchgemäße Geschenke verwendet man noch Kauri. Der Kurs der Muscheln schwankt stark: 800 Kauri = etwa 100 Franken C.F.A. = etwa zwei Schweizer Franken.

24 Zur Zeit der Untersuchungen von Paulme (45) kamen in Sanga auf hundert verheiratete Männer zwölf, die zwei Frauen hatten. Heute ist die relative Zahl der verheirateten Männer, die zwei Frauen haben, wahrscheinlich größer. Genaue Untersuchungen darüber liegen nicht vor.

25 Clarias senegalensis.

26 Siehe Seite 94-95.

27 Die Schwestern des Vaters vertreten oft die Frauen des Bruders der Mutter.

28 Vergewaltigungen als Reinigungszeremoniell sollen die einzigen Sexualdelikte sein, die bei den Dogon vorkommen.

29 Die Nachgeburt des ersten Kindes wird im Dorf der Mutter begraben, die des zweiten und der weiteren Kinder im Dorf des Vaters.

30 Die Ausdrücke Vater, Mutter, großer und kleiner Bruder und Kamerad verwenden wir in unseren Darstellungen häufig so wie die Dogon es tun.

31 In Sanga wird seit etwa fünfzehn Jahren ein Geburtenregister geführt.

32 Bei manchen afrikanischen Völkern (Massai, Nandi u. a.) haben die

Altersklassen eine zentrale organisatorische Bedeutung für die Gesellschaft.

33 Auch andere Völker Afrikas bestimmen die Zeit historischer Ereignisse nach Vorgängen der Familiengeschichte; Evans-Pritchard (23).

34 Andere Völker Afrikas besitzen ähnliche metaphysische Vorstellungen wie das Nyama. Die Bantu haben den Begriff des „Muntu“, der mit dem des Nyama viel Gemeinsames hat, ihm aber nicht gleichgesetzt werden kann; siehe Tempels (34).

35 Das unerhörte Unglück des Todes einer Schwangeren (S. 70) betrifft die Familie wegen der unersetzbaren ungeborenen Frucht und nicht wegen der ersetzbaren Mutter.

36 Von „décès“, französisch: Tod, Ableben.

37 Totenfeier für Ampigu in Ogollei, am 14. März 1960.

38 Wahrscheinlich wirken die Masken auf Yasamaye in ihrer ursprünglichen Bedeutung als verführerische und gefährliche phallische Symbole und erregen in ihr triebhafte Wünsche. Das Tabu, sich den Masken zu nähern, wirkt nicht wie ein verinnerlichtes Verbot. Es bedeutet nichts anderes als die Kontrolle der Öffentlichkeit, die vor der Verwirklichung dieser Wünsche bewahrt

Eine zweite Erklärung wäre möglich: Das Tabu, sich den Masken zu nähern, ist verinnerlicht. Die Masken sind für die Frau angsterregende Symbole, da sie *verdrängte* sinnliche Wünsche ansprechen. Die Angst ist Triebangst, vor der Wiederkehr der verdrängten Triebe, oder Gewissensangst, wegen der drohenden Verletzung des „Tabugewissens“. Daß es nicht schicklich ist, sich den Masken anzunähern, schützt vor der Angst, wie die Vermeidung bei der Phobie. Beide Mechanismen können nebeneinander bestehen. Bei Yasamaye scheint der erste zu überwiegen.

39 Die folgende Tabelle zeigt, in Prozenten, wieviel vom ursprünglichen Protokoll der Gespräche wiedergegeben wurde. In der ersten Reihe finden sich die Namen der Gesprächspartner, in der letzten, wer von den Autoren das Gespräch geführt und niedergeschrieben hat.

Vom gesamten Protokoll der

	Gespräche sind wiedergegeben:	Untersucher und Verfasser:
Jamalu	etwa 65 %	Morgenthaler
Mme. Yasamaye	75 %	Parin
Amba Ibem	30 %	Morgenthaler
Abinu	30 %	Parin
Mlle. Saikana	75 %	Morgenthaler
Apurali	20 %	Parin
Sana	20 %	Morgenthaler
Amegere	20 %	Parin
Duro	35 %	Morgenthaler
Dogolu	20 %	Parin
Barobo	30 %	Morgenthaler
Dommo	5 %	Morgenthaler
Diamagundo	25 %	Parin
Die Lebensgeschichte des Ogobara		Parin

630

40 Siehe Seite 105-107.

41 entfällt

42 entfällt

43 Siehe Seite 96f.

44 Der Gesundheitsminister Dr. Dolo Somine, der zu Besuch in sein Heimatdorf Ogol gekommen ist.

45 Siehe Seite 43f.

46 Wie sehr Abinu beide Religionen gleichsetzt, sieht man daraus, daß er religiöse Vorschriften des Islams ganz nach der Art der Dogonriten mit einer Legende (Elume) erklärt: „Wissen Sie warum die Muselmanen kein Schweinefleisch essen? Das war so: In der Ebene war einmal ein Peul dem Verdursten nahe. Da hat er ein Schwein gesehen, das vor ihm herlief. Er ist dem Schwein nachgegangen, und dieses hat ihn zum Wasser geführt, wo er trinken konnte. Darum dürfen die Muselmanen das Schwein nicht töten."

47 Vereinzelte Fälle von Kannibalismus sind, mit einiger Wahrscheinlichkeit, bei den Dogon noch in den Zwanzigerjahren vorgekommen (Labouret [43]).

48 Siehe Seite 506f.

49 Siehe Seite 365

50 Siehe Seite 101

51 Der leibliche Bruder, der 1959 gestorben ist, und ein Vetter, der einige Jahre vorher starb.

52 Abinu spricht von der katholischen Mission der „Pères Blancs“.

53 Eine Befragung über die Vorgeschichte des Leidens und eine körperliche Untersuchung, die am Tag vor unserer Abreise vorgenommen wurden, ergaben keine Anhaltspunkte für das Bestehen einer chronischen Magen- oder Darmkrankheit.

54 Siehe Stammbaum Seite 513f. Amagona ist nicht der leibliche Bruder Sanas, sondern sein Vetter, der Sohn des Donjeru.

55 Siehe Seite 433.

56 Diamagundo hat drei Töchter; die älteste ist verheiratet und zählt darum nicht mehr zur Familie.

57 Siehe Seite 99ff.

58 Siehe Seite 282.

59 Die Gespräche Griaules mit Ogotemmeli (42) dürften in einer ähnlichen „Übertragungssituation“ zustande gekommen sein. Der alte Weise fühlte sich mit seinem Volk identisch und rechnete den Forscher, der schon lange in Sanga gelebt hatte, zu den Dogon. Der Ethnologe stellte aus Ehrfurcht vor der Weisheit und Würde des Jägers nicht die üblichen Fragen. Er war überzeugt, nun endlich die „Wahrheit“ zu erfahren, mußte seine Autorität nicht zur Geltung bringen und konnte dem Alten zuhören, ohne ihn in seiner Identität zu erschüttern. Die „analytische“ Haltung hat die Absicht, eine ähnliche Situation zustande zu bringen, wie Griaule sie mit Ogotemmeli erlebt haben mag. Der Analytiker vermeidet es, seine Autorität durch forschende Fragen zu betonen, da damit oft eine Abhängigkeit des Befragten entsteht, der Partner das erzählt, von dem er glaubt, daß es dem „Patron“ recht ist. Stellt sich aber dieses Hindernis,

das alle Befragten stört, oder eine andere Form des Widerstandes trotz der „toleranten“ Haltung ein, versucht der Analytiker die Widerstände zu besprechen und damit aus dem Weg zu räumen.

60 Abdulai war ein Nachfolger des Toucouleur-Königs El Hadj Omar. Die Herrscher der Toucouleur und die der Peul von Massina werden von Ogobara fälschlich als die gleichen historischen Personen geschildert, wohl weil sie beide Unterdrücker und Protektoren der Dogon waren.

61 Siehe Seite 168.

62 Carothers (47) meint, daß die Psychologie der Angehörigen afrikanischer Völker

einheitlicher sei, als etwa die verschiedener Völker in Europa.

63 Siehe S.556

64 Mit „Identifikation“ meint die Psychoanalyse einmal den Prozeß, sich einer anderen Person oder einem Teilaspekt von ihr gleichzusetzen, ein andermal das Endprodukt dieses Prozesses.

65 Genaueres über die Bedeutung der „Identifikation“ bei Freud ist in der Arbeit von Axelrad und Maury (1) zu finden; unsere Verwendung des Begriffes folgt ungefähr den Überlegungen dieser Autoren.

66 Siehe S. 45

67 Beim Volk der Rundi scheint die soziale Ordnung weitgehend nach dem Muster der Patron-Beziehung geregelt zu sein (Ethel Albert [30]).

68 Es wäre interessant, zu untersuchen, ob die Entwicklung der manuellen Geschicklichkeit dadurch beeinflußt wird, daß viele Dogon in ihrer Kindheit nie gezwungen sind, stillsitzend mit den Händen zu arbeiten und so technische Fertigkeiten zu erwerben. Diese Eigenart der Erziehung könnte auch die Reifung der Denkprozesse beeinflussen, dadurch daß jede Spannung abgeführt wird, daß sich die Gesamtperson gleichsam in jedes Problem hineinbewegen kann, was bei der europäischen „Sitzkultur“ nicht der Fall ist.

69 Jeanne Lampl-de Groot hat darauf hingewiesen, daß sich das Überich aus zwei Anteilen entwickelt.

70 Siehe Seite 94

71 Stonequist (zitiert nach Loewenstein [9]) beschreibt als „Menschen am Rande“ (marginal men) Personen, die aus rassischen, sozialen oder anderen gesellschaftlichen Gründen außerhalb der herrschenden sozialen Gruppe stehen.

72 Der Eindruck, daß lediglich die Kolonisierung Afrikas zur Ausbildung von Persönlichkeiten geführt habe, die sich von den traditionellen Gesellschaftsformen abwenden und erfolglos versuchen, sich „den Fremden“ anzuschließen, ist historisch nicht haltbar. Genau ebenso deformierte Charaktere können auch in einem traditionsgeleiteten Gesellschaftsgefüge entstehen. Die ersten europäischen Forscher (Stanley u. a.) haben bei verschiedenen afrikanischen Völkern bereits einzelne typische „Menschen am Rande“ angetroffen und beschrieben.

73 Siehe S. 81 ff.

74 Siehe S. 531-534