

GERHARD KUBIK

Gerhard Kubik im Feld: Bekanntschaft mit dem Verborgenen¹

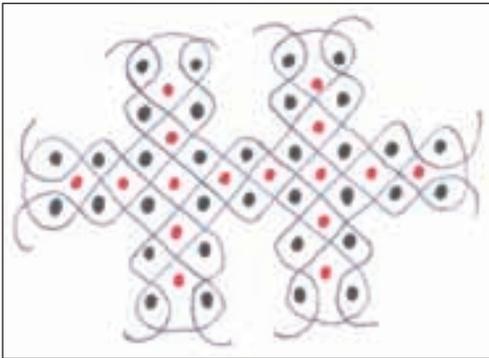


Abb: „Vamphulu“ (Gnus)

Kasona (Ideogramm), im Sand gezeichnet von Jimu Kapandulula, in Chikenge, Kabompo District, Nordwest-Zambia, am 30. September 1987.

(Feldforschungen Kubik/Malamusi 1987 in Zambia)

Ich verdanke den Untertitel dieser kurzen Textsammlung einer Anregung durch den Luchazi-Kulturphilosophen Kayombo kaChinyeka in seinem Buch: *Khonka vyavanda – Search for the Hidden*. Es soll zeigen, was uns in den Wissenschaften der Kulturen des Menschen letztthin antreibt: wir suchen nach dem, was uns allen verborgen ist und manchmal machen wir dessen Bekanntschaft auf überraschende und auch schmerzhaft Weise ...

1. RATSCHLÄGE VON EUROPÄERN IN AFRIKA AN DEN JUNGEN, PER AUTOSTOP REISENDEN ETHNOLOGEN GERHARD KUBIK, 1959-1970

(aus: Kubik 1971: 35-36)

- a) „Sie gehen ohne Kopfbedeckung? Das ist Leichtsin. Kaufen Sie sich einen Hut. (Tropenhelm trägt man heute nicht mehr.) In N. gab es einen Arzt, der machte es so wie Sie! Das hat er nicht lange gemacht. Er bekam einen Tropenkoller und wurde nach Hause geschickt.“ (1960, Missionar)

¹ Anmerkung der Herausgeberinnen: Auf ausdrücklichen Wunsch des Autors wurde dieser Artikel weitgehend in der alten deutschen Rechtschreibung belassen.

- b) „Sie sollten nicht mit den Schulbuben auf dem Sportplatz spielen! Das schwächt Ihre Widerstandskraft. Sie werden Malaria bekommen!“ – Ich sagte: „Wieso? Ich nehme doch Resochin.“ – „Sie werden schon sehen, das Fieber kommt trotzdem.“ (1960, Missionar)
- c) „Sie leihen dem Boy, der da mit Ihnen gekommen ist, Ihr Moped? Also, ich würde das nie machen, einem Neger mein Moped leihen.“ (1964, Missionar)
- d) „Schaun’S daß S’ eine vierrädrige Unterlage krieg’n. Auf *mammie wagons* fahren macht keinen Eindruck, da verlieren’S bei den Schwarzen Ihr Prestige.“ (1963, Diplomat)
- e) „Zu Fuß gehen und Ihr Gepäck selber tragen, das geht hier für einen Europäer nicht an. Da verlieren Sie Ihr Prestige bei den Eingeborenen. Die verlieren vor Ihnen jede Achtung.“ (1970, Völkerkundler)
- f) „Trinken Sie niemals aus dem selben Glas wie der Boy! Sonst kriegen Sie Syphilis!“ (1967? Völkerkundler, aus zweiter Hand)
- g) „Sie dürfen einen Afrikaner nicht zu freundlich behandeln, er nützt es sonst aus.“ (1964, Verwaltungsbeamter)
- h) „Sie essen mit den Eingeborenen? Das können Sie zwei bis drei Monate so machen, aber wenn Sie jahrelang in Afrika wären, Sie würden schon sehen, wohin Sie da kämen.“ (1960, Missionar)
- i) „In einer Negerhütte schlafen – da sind Zecken drin, die das Rückfallfieber verursachen.“ (1960, Missionar)
- j) „Sie wollen in den Dörfern der Vambwela leben? Da sind *mavata* (Zecken), da gibt es viele Krankheiten. Was werden Sie da essen?“ (1965, Verwaltungsbeamter)
- k) „Der Europäer darf in den Tropen keine schweren körperlichen Arbeiten verrichten.“ (1960, Laienhelfer in einer Mission)
- l) „Wenn Sie als Europäer schufteten wie ein Hund, dann lachen Sie die Schwarzen doch nur aus und stellen Ihnen die Arbeit hin.“ (1960, Tischler in einer Mission)
- m) „Sie sollten nicht zu viel Feldforschung betreiben! Schließlich müssen Sie doch einmal in geordnete europäische Verhältnisse zurückkommen.“ (1966, Völkerkundler)
- n) „Ihre Feldforschungen in Afrika werden eines Tages mit einem Schlag aufhören. Sie werden an mich denken.“ (1964, Völkerkundler)
- o) „Wir haben einen Bruder gehabt, der hat anfangs genau wie Sie mit den Eingeborenen fraternisiert, ein Jahr später war er schlimmer als manche andere.“ (1960, Bruder einer Mission)
- p) „Sie werden noch anders denken – wenn Sie einmal älter sind.“ (1960, Diplomat)
- q) „Sie müssen in den Dörfern Wasser stets abkochen und filtern.“ (1962, Lehrer)

- r) „Wenn Sie mit dem Auto auf der Landstraße einen Eingeborenen niederstoßen, dann halten Sie auf keinen Fall an, die Leute bringen Sie sonst um!“ (1962, Industrieller)

2. DAS PHÄNOMEN DER ÜBERTRAGUNG BEI DER ETHNOLOGISCHEN FELDFORSCHUNG

(aus: Kubik 1966: 231-232)

... Der Kolonialismus hat in Afrika ungeheure Traumata hinterlassen und eine Ambivalenz der menschlichen Beziehungen erzeugt, die sich beim geringsten Missgeschick auswirken kann. Ein hoher Prozentsatz zeitgenössischer Afrikaner leidet unter Erscheinungen, die man als Kolonialneurosen zusammenfassen kann. Ein europäischer Ethnologe, Tontechniker, Missionar, Kontraktor oder einfach Reisender muss damit rechnen, dass er in Afrika vom Tage seiner Ankunft an, einen Gegenstand der Übertragung von ungelösten seelischen Konflikten der Afrikaner bilden wird. Dazu kommt, dass latente Neurosen des europäischen Besuchers in Afrika durch die Begegnung mit dem „anderen“ Menschen immer aktualisiert und dramatisiert werden; weil dieser „andere“, „schwarze“ Mensch des „dunklen Erdteils“ für den Europäer schon seit Jahrhunderten Inhalte seines eigenen Unbewussten symbolisiert. Es handelt sich also um einen doppelten Projektionsvorgang, dem weder der in Afrika ankommende Europäer noch die ihm begegnenden Afrikaner entgehen, obgleich dies den Beteiligten unbewusst und daher unbekannt bleiben mag.

Das praktische Verhalten der Afrikaner zu unserem Tontechniker hängt von ihren Erfahrungen mit anderen Europäern ab, mit denen sie vor ihm zu tun hatten, etwa mit dem Missionar, dem Arbeitgeber und (früher) auch dem Verwaltungsbeamten. Der „neue Weisse“ aus Europa entgeht nicht der Identifikation mit dem „Bild vom weisen Mann“, welches durch unzählige gleichartige Erfahrungen in dem betreffenden Individuum fixiert wurde, er entgeht nicht dem Phänomen der Übertragung der Affekte, die diesem Bilde innewohnen. Je nach der Art dieser oft archaischen Erfahrungen mit dem weisen Mann, die bis in frühe Lebensalter zurückreichen, werden ihm bestimmte Erwartungen entgegengebracht.

Hat der Kontakt mit Europäern in einem Individuum traumatische Erfahrungen hinterlassen, dann bildete sich oft heraus, was man als Komplex der negativen Erwartung bezeichnen kann. Die Wurzeln dieser Umwelteinstellung liegen in einer auf das Ich zurückgelenkten Aggression, die ursprünglich dem „Peiniger“ galt, aber von dessen ungeheurer psychischer Übermacht verdrängt wurde. Individuen (und Gruppen) mit starker Ausbildung dieses Komplexes sind besonders sensibel, *touchy*,

und haben den krankhaften Hang, in jedes Wort und in jede Geste Herabsetzendes hineinzulegen. Im Verkehr zwischen Afrikanern und Europäern ist dies heute oft zu einer schweren Belastung geworden, und zwar anscheinend mehr im anglophonen Afrika als anderswo (Nigeria ausgenommen).

... Für die höheren Jahrgänge einer Mittelschule in Uganda² gab ich einen Vortrag über afrikanische Musik. Es waren etwa 200 Schüler anwesend. Ich stand auf dem Podium, erzählte mit lebhaften Worten von meinen Begegnungen mit afrikanischen Musikern und führte Tonbänder vor. Als ich schliesslich auf einem Uganda-Instrument selber vorspielte, brach begeisterter Beifall aus. Nun begann der Diskussionsteil. Ein Schüler stand auf und sagte: „Sie werden jetzt sicher afrikanische Musik in Europa unterrichten, nachdem Sie hier so viel gelernt haben.“ Ich rief belustigt: „Ich glaube, das wäre eine hoffnungslose Angelegenheit.“³

Kaum hatte ich dies gesagt, wurde es peinlich still. Dann wurden Stimmen der Missbilligung laut. Ich begriff zuerst nicht. Der Vorsitzende klopfte einige Male auf den Tisch und stellte das Missverständnis richtig. – Was war geschehen? In einer seltsamen kollektiven Einmütigkeit hatten die afrikanischen Schüler meinen Satz so ausgelegt: Ich glaube (dies von uns Weissen zu verlangen) wäre eine hoffnungslose Angelegenheit (so weit gehen wir natürlich nicht, dass wir Negermusik in Europa unterrichten).

Zum rein „technischen“ Vorgang der Erweckung dieser Assoziation meine ich, dass dem Wort „hoffnungslos“ (hopeless) eine besondere Schlüsselposition zukam. Im kolonialistischen Jargon wird es oft in der Zusammensetzung von „a hopeless case“ gegenüber Afrikanern herabsetzend verwendet, und die Schüler hatten damit wohl ihre Erfahrungen gemacht. Als Folge davon wurde das Wort „hoffnungslos“ selbst emotionell aufwühlend und erweckte seither in jeder beliebigen Satzzusammenstellung Assoziationen in dieser Richtung. Dieses Erlebnis zeigt, welche gewaltige psychische Kraft jene negative Erwartung erreichen kann, entgegen aller Logik, die den Schülern doch hätte sagen müssen, dass dieser Europäer nicht plötzlich das Gegenteil meinen kann, nachdem er länger als eine Stunde von afrikanischer Musik schwärmte. Aber die negative Erwartung kann ein Ausmass erreichen, wo nur der eine Gedanke gedacht werden kann: „Europäer sind im Grund ihres

² Die Geschichte bezieht sich auf einen gemeinsamen Besuch mit Dr. Gerald Moore, damals Direktor des Extra-Mural Departments am Makerere University College, Kampala, in einer Secondary School im damaligen Fort Portal, westliches Uganda, Mai 1962.

³ Ich wollte ausdrücken, daß die Leute in Europa ohne Lebenserfahrung in afrikanischen Gemeinschaften Schwierigkeiten hätten, diese komplexen Strukturen zu begreifen, aber auch, daß ich nicht meine Aufgaben in der Rolle eines Kulturanwalts sehe.

Herzens immer gegen uns, auch wenn sie das Gegenteil beteuern mögen. Schon morgen kann ihre wahre Einstellung wieder ans Licht kommen.“

3. „VIER AUGEN SEHEN MEHR ALS ZWEI“: PARALLELE FELDAUFZEICHNUNGEN ZWEIER BEOBACHTER

(aus den Zambia-Aufzeichnungen G. Kubik vom 25. September 1971
in Sangombe, Kabompo District)⁴

Die Idee, die ich hier verfolgte, war, daß mein jugendlicher Gefährte Mose bei den partizipierenden Forschungen im Luchazi-sprachigen Raum von Nordwest-Zambia und ich unsere Beobachtungen ritueller Ereignisse unabhängig voneinander aufzeichnen sollten. Erst danach würden wir unsere Notizen miteinander vergleichen.

Die vorliegenden Aufzeichnungen betreffen eine wichtige Phase der *mukanda*-Seklusion. *Mukanda* ist die Beschneidungsschule für Jungen im Ostangola-Kulturräum, ein Hauptthema meiner sechsmonatigen Forschungen in dem abgelegenen Gebiet von Nordwest-Zambia, 1971. Das Dorf Sangombe war nur zu Fuß erreichbar und lag am Mumbezi-Flußlauf, 12 km von der Angola-Grenze entfernt. Bei den folgenden Texten geht es um das *chikula*-Fest mit dem der *mukanda* in die dritte Phase eintritt (vgl. auch meine anderen umfangreichen Arbeiten zu *mukanda* und den mit ihm assoziierten Masken, Kubik 1993, 2000, etc.).

Das Protokoll auf Luchazi, einer Bantusprache der Zone K/Gruppe 10 in Malcolm Guthrie's Einteilung der Bantusprachen (1948) stammt von dem damals erst 13-jährigen Mitarbeiter Mose Kamwocha (heute: Moses Yotamu), nachdem wir beide im Innern des *mukanda* von Sangombe für den einzigen Initianden, Malesu, Betreuer-Funktionen übernommen hatten. Unabhängig davon notierte ich meine Beobachtungen auf deutsch.

3.1. PROTOKOLL DES 13-JÄHRIGEN MOSES YOTAMU (TEXT ETWAS GEKÜRZT)

Ha 8 o'clock *Ndondo* natuhukile na kutambula vwa linga vakanwe vaze vantu vali ha mukanda; zintsuva zivali. Vaputukile kuzika likisi *Litotola*, kaha havakumuhyu njimbu na lisehwa. Kaha

⁴ Die maschine-geschriebenen Aufzeichnungen von insgesamt 222 Seiten sind unter folgendem Titel im Phonogrammarchiv der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, hinterlegt: Felddaufzeichnungen Dr. Gerhard Kubik im Luchazi-Gebiet, Nordwestprovinz Zambia, 10. Juli 1971 – 19. Januar 1972. Dazu kommen als separater Band die Protokolle zu den Tonbandaufnahmen. Im Text des allgemeinen Bandes finden sich Hinweise auf alle Photos, Ciné-Aufnahmen und Tonbandaufnahmen dieser Forschungsreise.

halikutuhuka ku ndambi. Kaha vantu havakwimba mwaso ngwavo “Ngungwe ye ngungwe woho” (2x). Kaha havakuya ku chilende, kuze kuvekukinina makisi. Havakasentsa vihemba na njimbu.

Kaha muvanakumisa havakwiza na kwimba mwaso ngwavo “Ngungwe ye, woho, woho” (6x). Kaha vakwiza ha lusumba na chini na mwisi, kaha havakutwa vihemba. Litotola halikutwa vize vihemba. Muvanakumisa kutwa vihemba, kaha havakuya hembo na kuvakwita vanyatundanda vihemba. Kaha havakuvazitula zimpindzo. Vaputikile na chilombola, havakumuzitula zimpindzo; kaha nyakandanda, kaha mukwavo vose vavazitwile vanyatundanda. Malesu ali na vanyatundanda 7. Kaha havakufweta 5 Ngwe, 5 Ngwe vose, havakuhaka ha lishwa zimpindzo na vihemba. Kaha havakwimba mwaso ngwavo: “Ngungwe ye ...” Zize zimbongo vakulipangela chilombola, chickenzi na kalombola-ntito. Ndowa wakele kalombola-ntito. ...

Muvanafumine ku chilende kaha havakuholomona vanyatundanda, havakufweta. Muvakumisa kuholomona havakuya ku mukanda. Havakusana kandanda, halikutuhuka na kwiza hambanza, havakumuholomona.

Kaha havakumuhyia vwala linga akapambele ha ngoma. Vantu vakele noku noku, kaha kandanda halikumumika vwala. Kaha vaze vantu vakwatele misevo ya Myumpa. Vamene oku vantu oku vantu ku chikolo cha kandanda. Havakumusana ngwavo: Twaya uhite! Oku namumika vwala mu kanwa. Halikuhita lusi. Kaha havakumuveta misevo vaze vantu. Kaha halikupambela ha ngoma na kuvetaho ndi, ndi. Kaha chilombola halikumuveta misevo katatu munima. Kaha havakwimba na mwaso ngwavo “Ndo ndo ndo nana yowe ndo” (6x). Halikuhunga na chilombola. Chilombola akumulongesa. Muvanakumisa kuhunga havakumusana mu ngoma, halikutanga. Havakwimba mwaso ngwavo: ... Alikukina vutotola (= *vuyambi*).

Kaha etu tunezile kwimbo na kusoneka. Chickenzi kutusana chahi. Havakukusa kwa lika lyavo.

Kukusa mpoko na vwala, kutila vwala ha lishwa lyavihemba, kaha kukusa mpoko, kufumisako aze maninga. Ngwe vamane kusentsa vihemba, kaha vakukusa mpoko, vilika vyose vinahu. Nt-simbu makisi kanda vakina kaha vakukusa mpoko ... mukati ka mukanda. Kaha chickenzi akumbata mpoko yeni, linga akasavese tundanda vakwavo mwaka weka. Mpoko yakele kuli chizika-mukanda. ...

Übersetzung:

Um 8 Uhr erschien die Maske *Ndondo* und trug zwei Kalebassen mit Hirsebier zu den Leuten im *mukanda*, damit sie trinken sollen. Sie begannen die Maske *Litotola* aufzurichten und gaben ihr eine Feldhaue und eine geflochtene Schüssel. Sie kam dann durch das „Fenster“ (*ndambi*) des *mukanda* heraus. Die Leute begannen zu singen: „Ngungwe ye ngungwe woho“ (2x). Sie bewegten sich nun in Richtung des Maskentanzplatzes (*chilende*). Auf dem Wege hacken sie Medizinen (aus Baumrinde) mit der Feldhaue ab.

Als sie damit fertig waren, kamen sie singend mit dem Lied „Ngungwe ye ngungwe woho“ (6x) zum Beschneidungsort (*ha lusumba*) des Initianden, mit einem Mörserbecken und einer Mörserkeule. Dort stampften sie die Rinden-Medizinen klein. Es ist die Maske *Litotola*, die die Medizinen zerstampft. Sobald sie

damit fertig sind, gehen sie ins Dorf, um den Müttern des Initianden diese Medizinen auf die Haut einzureiben. Danach banden sie ihnen ihre rituellen Hölzchen (*zimpindzo*) ab, mit denen sie sich dekoriert hatten. Dabei begannen sie mit dem Betreuer, nahmen ihm die Hölzchen ab; dann den Müttern. Malesu hatte sieben „Mütter“. Dann zahlte jede von ihnen die Summe von 5 Ngwe; und sie warfen die Hölzchen und die Medizinen in die geflochtene Schüssel (*lisehwa*). Nun singen sie wieder das Lied: „Ngungwe ye ...“. Das Geld wurde zwischen dem Betreuer (*chilombola*) des Initianden, dem Beschneider (*chikenzi*) und einem Hilfsbetreuer (*kalombola-ntito*) aufgeteilt. Der letzte hieß Ndowa. ...

Sobald sie vom Maskentanzplatz weggegangen waren, wurden die Mütter am ganzen Körper mit den Medizinen aus der geflochtenen Schüssel eingerieben. Dann gingen die Männer in den *mukanda* zurück. Dort angekommen rufen sie den Initianden. Er kommt sofort aus dem Gehege heraus und wird auch am Körper mit den Medizinen eingerieben.

Dann geben sie ihm Hirsebier, das er im Mund zwischen die Backen nehmen soll, um damit die Trommel zu besprühen. Die Männer bilden ein Spalier und der Initiand hält das Bier im Mund. Sie nehmen nun Ruten vom Myumpa-Baum in die Hände. Der Initiand steht noch am Eingang für den Initianden (*chikolo chakandanda*) des *mukanda*. Jetzt rufen sie ihn: „Komm herbei!“ Die Backen voll läuft er rasend schnell durch das Spalier, während ihn die Männer mit den Ruten wichen. Dann sprüht er das Hirsebier auf die Trommel und schlägt sie mit seinen Händen an: *ndi, ndi*. Sein Betreuer schlägt ihm nun mit der Rute dreimal auf den Rücken. Dann beginnen alle zu singen: „Ndo ndo ndo, meine Mutter ist dort drüben! Ndo“ (6x). Der Initiand tanzt in einer Worfelbewegung mit seinem Betreuer. Sein Betreuer unterrichtet ihn. Wenn er damit fertig ist, rufen sie ihn mittels der Trommel und er muß rezitieren. ... Schließlich tanzt man *vutotola* (= *vuyambi*, die Jagd).

Danach kamen wir ins Dorf zurück, um zu schreiben. Leider hat uns der Beschneidungs-Operator nicht gerufen, sondern das Messer der Beschneidung allein gewaschen. Sie waschen das Messer mit Hirsebier, sie schütten Hirsebier auf die geflochtene Schüssel mit den Medizinen. So waschen sie das Messer, um jenes Blut der Beschneidung zu entfernen. Sobald sie damit fertig sind, die Medizinen zu filtern, waschen sie das Messer. Damit sind die Riten abgeschlossen. Bevor die Masken zu tanzen anfangen, muß das Messer im Innern des *mukanda* gewaschen sein. Der Beschneider (*chikenzi*) nimmt dann sein Messer an sich, damit er in einem anderen Jahr andere Jungen beschneiden kann. Wo war das Messer vorher? Es war beim Begründer dieses *mukanda*, dem Vater des Initianden, Herrn Kapocho, versteckt.

3.2. FELDBESCHREIBUNG DESSELBEN EREIGNISSES DURCH G. KUBIK

(gekürzt; Erklärungen in eckigen Klammern
wurden dem Text jetzt zugefügt)

Um ca. 8 Uhr kam eine *Ndondo*-Maske in das Dorf, um den Leuten, die sich in *mukanda* befanden, den Männern, die vorher gesungen hatten, *vwala* (Hirsebier) zu bringen. Zwei Kalebassen voll trug sie in den *mukanda*. Wir gingen darauf, nach einigen Minuten, in den *mukanda* mit Photo- und Ciné-Kamera und fanden dort mehrere Männer bei verschiedenen Arbeiten vor. Hier beginnt die Dokumentation auf Cinéfilm no. 18:

Erste Bilderserie: Ein Mann, der die große *Chikunza* [Maske], die seinerzeit in diesem *mukanda* gekauft worden war, neu mit *mphemba* und *mukundu* bemalte. Angabe des Begleiters Moses Kamwocha: *Kusona Chikunza*, das ist es, was der Mann tut. *Nakele na kusona na mpemba, kaha mukundu*. Das Bemalen mit *mukundu* wurde nicht mehr gefilmt.

Zweite Bildserie: In einer schattigen Ecke des *mukanda* waren die Männer mit einem anderen Arbeitsvorgang beschäftigt, mit dem Sieben von *vwala* (Hirsebier). Das Sieben dient dazu, den Satz (*visele*) zu entfernen. Moses bezeichnet den Vorgang des Siebens als *kututa vwala* und erklärt: *kufumisako visele, kaha vakubaka visele na mavu, vya vangulu linga vabye* [wenn sie den Satz entfernt haben, dann schütten sie ihn auf den Boden, er gehört den Schweinen, damit sie ihn fressen sollen!]. Das Ausdrücken des Satzes nennt er *kukamuna visele*; das Sieben: *kusála*.

Gegen 9 Uhr waren die Männer bereit, die Zeremonie durchzuführen. Die Aufnahmen vom Morgen und dem Gang zum Fluß sind auf Cinéfilm no. 19 und 20 festgehalten. Die Zeremonie begann folgendermaßen: eine *Litotola*-Maske zog sich im *mukanda* an und ging mit dem *lisehwa*-Teller, der vom *muti* [„Baum“ der Ahnen im Zentrum des *mukanda*] weggenommen worden war, zur Hintertür, dem vom Dorf abgewandten Eingang des *mukanda*, hinaus. Dann folgte die ganze Gruppe zum *chana* [Überschwemmungssavanne], indem sie ein Lied sang. Unter den Beteiligten des Umzugs waren der *chikenzi* [Beschneider], der *chilombola* [Betreuer] und die im *mukanda* versammelten Männer. Bei ihrem Marsch zum *chana* umgingen sie das Dorf. Der einzige *kandanda* [Initiand] blieb im *mukanda* zurück; er machte den Zug nicht mit.

Dort im *chana*, in der Nähe des Flusses angelangt, jedoch nicht bis zum Wasser weitergegangen, spuckte der *chikenzi* Hirsebier (*vwala*) aus der Kalebasse von länglicher Form, die ein anderer trug, auf einen Baum, und hackte dann von diesem Baum Rinde ab. Dabei wurde immerfort das Hauptlied dieser Zeremonie, das wir

schon am Morgen gehört hatten, gesungen. Dasselbe wiederholte sich unter diesem Gesang bei mehreren Bäumen im *chana*, auch Gräser wurden abgeschnitten. Diese Rindenstücke und Gräser wurden auf die *lisehwa*-Schüssel (eine geflochtene Schüssel) gegeben.

Dann gingen sie in die Mitte des Dorfes, wo die Frauen versammelt waren, die *Litotola* hielt immer das *lisehwa* in den Händen, und nun kam der *chilombola* Isaac Musivi. Ihm wurden diese Hölzchen am Arm, die er die ganze Zeit ebenso wie der *kandanda* getragen hatte (sie heißen *zimpindzo*), vom Arm abgenommen, abgeschnitten und ins *lisehwa* geworfen, dann auch von verschiedenen Frauen, die wahrscheinlich die „Mütter“ des *kandanda* sind (*vanyakandanda*). Und jede dieser Frauen warf auch eine Geldmünze in die geflochtene Schüssel.

Nach diesem Abschnitt ging der Umzug der Männer und der Maske zurück in den *mukanda*. Dort vor dem zum Dorf gewandten Eingang wurde nun der *kandanda* herangeführt und draußen vor dem Eingang zuerst mit der Medizin bestrichen. Dann stellten sich die Männer in einer Reihe auf, bildeten Spalier, mit Zweigen in den Händen. Der *kandanda* ging durch die Tür des *mukanda* und damit durch das Spalier – die Männer standen im Innern des *mukanda* – und wurde beim Durchgehen von den Männern mit den Zweigen auf den Rücken geschlagen.

Dann war die Zeremonie offenbar zu Ende; es wurde wieder gesungen und der *kandanda* begann zu tanzen, wobei ihm sein *chilombola* alles vorzeigte, die Tanzschritte vorzeigte, vor ihm tanzte. (Bis dahin ist es auf dem Cinéfilm 19 und 20 festgehalten). Dann fand noch ein Zeremonieabschnitt statt, im *mukanda*, den wir leider versäumten, weil uns dies niemand ankündigte, nämlich das Waschen des Messers der Beschneidung mit den Medizinen. Das soll gleich nachdem wir – in der Meinung, die Zeremonie sei zu Ende – weggegangen waren, stattgefunden haben.

4. „RASHOMON“ UND DIE PARALLELITÄT DER WAHRHEITEN

(aus: Kubik 2004: 214, 218ff.)

S. 214-218 (Auszüge)

Im Rahmen meiner Vorlesung „Interkulturelle Tiefenpsychologie“ am Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, zeigte der Kulturanthropologe Moya A. Malamusi am 30 November 2002 ein von uns gemeinsam in Südafrika gedrehtes Video⁵ zur rituellen Heilpraxis: „Besuch beim

⁵ Video No. 75, Archiv Kubik/Malamusi, Wien. – Projektnummer P 15007, gefördert vom Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung, Wien.

Heilpraktiker Timoteyo auf dem Gelände seiner Klinik“ in der Nähe des Ortes Lirangwi, Blantyre District, Malawi, 22. August 2002.

Dieser Heilpraktiker hatte sich einen Ruf erarbeitet, der ihm jede Woche an die hundert Patienten zutrug. ... Unter den Patienten mit ihren verschiedensten Anliegen, auch solchen, die durch Pharmazeutika zu behandeln sind, gibt es immer viele mit psychologischen Problemen, u.a. dem Problem durch Verwandte der Hexerei beschuldigt zu werden ...

Das Problem, vor das sich nach der Video-Vorführung die Studierenden gestellt fanden, berührte die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen einer jeden Interpretation. Ich fragte: „Wie würdet ihr als Ethnologen, nachdem ihr die letzten Szenen erlebt habt, das Verhalten der Beteiligten interpretieren?“ Die „grundsätzliche Relativität aller Interpretationsaussagen in Abhängigkeit vom theoretischen Standpunkt des Beobachters war leicht einzusehen“. ... Nicht unähnlich mancher Gedankenexperimente in Albert Einsteins Spezieller Relativitätstheorie sind auch hier die Ergebnisse der Interpretation eigentlich eine „Funktion“ in Abhängigkeit von variablen Standpunkten des Beobachters/der Beobachterin, die von verschiedensten weltanschaulichen Axiomen ausgehen. Sie liegen der Einschätzung oft unreflektiert, manchmal auch unbewußt zugrunde.

Dabei entdeckten wir sehr schnell, daß die möglichen Deutungen sich nicht notwendigerweise nach dem emics/etics-Schema von Kenneth L. Pike (1954) zerteilen ließen; sie zeigten noch feinere Unterschiede in den Standpunkten. Wir bemerkten ferner, daß die verschiedenen Ergebnisse im Prinzip als koexistent anzusehen sind und daß es dabei letztthin gar nicht um richtig oder falsch geht. Wie in dem berühmten Film von Akira Kurosowa, „Rashomon“ (1950), wo ein Mordfall nacheinander von den Beteiligten aus der Erinnerung dargestellt wird, setzt sich die „Wahrheit“ aus der Integration der Schilderungen aller zusammen.

S. 218

Im vorliegenden Fall – den Szenen um die Hexer und Hexerinnen beim Heilpraktiker Timoteyo in Malawi – ließen sich zunächst drei Interpretations-Standpunkte herauschälen; es gibt sicher noch weitere. Diese drei mögen aber genügen, um zu zeigen, wie eine interkulturelle Tiefenpsychologie an konkretem Material vorgehen kann.

Beobachter A interpretiert das Geschehen von einem abendländisch-rationalen Standpunkt, der davon ausgeht, daß es so etwas wie Hexerei – also eine Fernwirkung auf andere Menschen durch negative Gedanken oder symbolische Manipulationen (wodurch die Opfer sterben oder krank bzw. gelähmt werden etc.) – nicht gibt. Der Glaube daran gehöre in das Gebiet der Superstition. Hexerei lasse sich naturwissenschaftlich nicht nachweisen. Beobachter A kommt auf dieser Aus-

gangsbasis zum Schluß, daß die Leute, die in Massen zum Heilpraktiker Timoteyo strömen, weil man sie in ihren Heimatdörfern der Hexerei-Praxis beschuldigt und ihnen so das Leben unerträglich gemacht hat, nur Opfer des Aberglaubens und der Ignoranz sind. Diese armen Menschen müßten nun zusammen mit anderen wirklich Kranken (von denen sie noch durch Ansteckung Krankheiten wie TB erwischen könnten) in dieser „Klinik“ miserable Wochen verbringen, Wochen der Demütigung, Beleidigung durch andere, Denunzierung etc., bis sie endlich wieder nach Hause dürften, völlig der willkürlichen Entscheidungsmacht dieses selbsternannten Heilpraktikers ausgesetzt. Die Beschuldigten bringen Wochen in Verzweiflung zu, sind unschuldig, haben nie jemanden getötet oder geschädigt; nur deswegen sind sie in der „Klinik“, damit sich dieser Heilpraktiker profilieren kann. Hier liege ein Fall von extremer Ausbeutung vor, Ausbeutung der Leichtgläubigkeit der Menschen niedrigen Bildungsstandes und eigentlich eine Verletzung der Menschenrechte.

Beobachter B interpretiert von einem wissenschaftstheoretischen Standpunkt, der sogenannte parapsychologische Phänomene als existent anerkennt und im Einklang mit intrakultureller Wissenschaftstheorie und -erfahrung von der Existenz eines Phänomens wie Hexerei als Faktum ausgeht. Von diesem Standpunkt aus wird, so wie es der Heilpraktiker Timoteyo ausdrücklich sagte, angenommen, daß die Beschuldigten auch genau wissen, was sie tun, und wie viele Menschen sie schon durch ihre Hexerei-Praxis getötet oder geschädigt haben. Dementsprechend werden die meisten Hexer/Hexerinnen vom Heilpraktiker so behandelt wie hartnäckige Diebe, die sich bis zum letzten Moment weigern, ihre bösen Taten zuzugeben. Man könne sie nur Schritt für Schritt durch Beweismaterial überführen. Sie werden nie von sich aus zugeben, daß sie Hexerei praktizierten oder noch praktizieren, und die damit verbundenen Techniken auch niemals preisgeben; denn würden sie das tun, wäre es ein großer Machtverlust. Hexerei ist eine *Technologie*. Man lernt sie, manchmal hat man die Anlage dazu auch schon als Kind im Bauch, ohne es zu wissen (s. Fallbeschreibungen in Malamusi 1999). Und später schließt man sich zu Gilden zusammen, die sich regelmäßig treffen, um ihre Opfer auch zu verzehren und damit noch größeren Energie- und Machtzuwachs zu erreichen. Die Aufgabe des Heilpraktikers, der sich mit der Austreibung der Hexerei beschäftigt (nicht alle tun dies, es gibt verschiedene Spezialisten unter den Heilpraktikern), ist es, solche illegitimen Waffensysteme, zum Beispiel *nyanga* (Hörner, auch „Raketen“ genannt) mit denen die Hexer auf ihre Opfer in der Ferne zielen, aufzuspüren und zu vernichten, die Hexer ihrer Technologie zu berauben. Dies sei der ewige Kampf zwischen den beiden, Hexern und Heilpraktikern, in der unsichtbaren Dimension der Hexerei-Praxis.

Beobachter C interpretiert das Geschehen vom Standpunkt tiefenpsychologischer Theorien, die grundsätzlich von der Existenz unbewusster seelischer Vorgänge ausgehen. Man kann Gedanken, Vorstellungen, Wünsche haben, ohne von diesen etwas direkt zu wissen; im Gegenteil man wehrt sich heftig gegen derartige „Unterstellungen“. In die Gruppe der Beobachter C fallen nicht nur Personen aus Europa oder anderen Ländern, die in psychoanalytischer Theorie (Freud) oder analytischer Psychologie (Jung) geschult sind, sondern auch Personen in den betreffenden Gesellschaften, die ausdrücklich feststellen, „daß man Hexer sein kann ohne es zu wissen“. (Der Heilpraktiker Timoteyo gehört nicht zu dieser Gruppe.) Wer nun aber davon ausgeht, daß man Hexer sein kann, ohne es zu wissen, ist in seinem Standpunkt der tiefenpsychologischen theoretischen Ausgangsbasis nahe.

Vom Standpunkt der psychoanalytischen Theorie stellt sich die Hexerei-Praxis als ein intensives Ausleben negativer Wünsche gegen andere dar, bis zu ihrer ganz bewussten Darstellung durch *Symbolhandlungen* (vgl. auch Kubik 2001). Der Hexer stellt sich etwas intensiv vor, daß er sich

mit Hilfe eines selbst konstruierten Apparates in ein alles durchdringendes Wesen verwandeln könne, um den anderen zu töten.

Die *Hexerei-Beschuldigungen* beruhen von diesem theoretischen Standpunkt aus gesehen überwiegend auf Erwartungen, die durch den *Abwehrmechanismus der Projektion* geschürt werden. Eigene, versteckte Aggressionen werden anderen zugeschoben. Unter Projektion versteht man in der Psychoanalyse und in der analytischen Psychologie den Vorgang, daß man eigene, unakzeptable oder nicht realisierbare Tendenzen indirekt befriedigt, indem man sie nicht selbst ausführt, sondern anderen zuschreibt, meist direkten Objekten der Aggression oder der verbotenen Gelüste. Die anderen Personen fungieren als Projektionsschild und „objektivieren“ sozusagen die eigenen, geheimen Tendenzen. Auf diese Weise bleibt man zwar „unschuldig“, bestraft sich aber auch durch die immense Angst, die man vor dem anderen hat. Projektionen finden auch in die transzendente Sphäre statt, wie C.G. Jung öfters nachgewiesen hat (Jung 1958); dies schließt Erlösungserwartungen mit ein. Projektionen vollziehen sich auch kollektiv; religiöse Gruppen, ja ganze Völker können davon erfaßt werden.

Im Bereich der Familie sind in der Gesellschaft des Timoteyo die Spannungen zwischen maternem Onkel (avunculus) und Neffen ein Problem, das oft zu Hexerei-Beschuldigungen führt. Der Neffe kann sich den Tod des Onkels wünschen, um ihn schnell zu beerben; der Onkel ahnt dies und reagiert mit magischen Abwehrhandlungen, versucht einen *Präventivschlag*. Das gelingt ihm aber nicht; der geringste Anlaß wird dann vom Onkel benützt, die Dorfgemeinschaft dafür zu gewinnen, seinen Neffen zu zwingen, sich einer Verifikation zu unterziehen.

Unter den Beschuldigten gibt es also, von diesem Standpunkt aus gesehen, einige, die tatsächlich Hexer sind und es nicht wissen (Gruppe I), und andere, die wirklich unschuldig sind, Opfer der Projektionen ihrer Mitmenschen (Gruppe II). Aber sie könnten sich rächen. Wer unschuldig als Dieb bezeichnet wurde, der wird es manchmal.

5. ZUSAMMENFASSUNG

Den oben aus Publikationen und Feldaufzeichnungen zusammengestellten Texten zu meinen Felderfahrungen seit 1959 in immerhin 18 Staaten Afrikas – abgesehen von Brasilien und dem Süden der U.S.A. (s. Kubik 1999) – habe ich nicht viel hinzuzufügen, da sie für sich selbst sprechen, außer vielleicht eine ironische Bemerkung: ich bin noch nicht „in geordnete europäische Verhältnisse“ „zurück“gekehrt! Gerade bemüht sich die Hausspekulation, mich aus meiner Mietwohnung, die ich seit 37 Jahren belege – und seit 1997 mit zwei „Angehörigen einer negroiden Rasse“ (wie es in den Worten des Hausverwalters im Gerichtsprotokoll heißt) – hinauszubefördern. Offenbar sollen auf diese Weise etwas mehr marktorientierte „geordnete europäische Verhältnisse“ hergestellt werden.

Wir in unserer Forschungsgruppe, mit Dr. Moya A. Malamusi, Kayombo kaChinyeka, Mose Yotamu und anderen, sind nach wie vor jedes Jahr einige Monate im Feld. In diesem Jahr (2005) arbeiten wir in Südafrika. Die Kurzbeiträge, die ich hier zusammenstellte, beziehen sich auf grundsätzliche, geradezu universel-

le Situationen der ethnologischen Feldforschung, die niemand auch unter den jungen Leuten umgehen kann. Früher oder später kommt man mit ihnen in Berührung. *Wie man sich dann diesen Herausforderungen stellt, davon hängt nicht nur die zu vollbringende Leistung ab, sondern sogar schlechthin die Integrität der eigenen Persönlichkeit.*

Im Abschnitt 1. dieses Artikels erscheint daher Mephisto in schillernder Gestalt dem jugendlichen G. K. und versucht ihn zu indoktrinieren. Ähnliches, in anderer Terminologie, kann sich auch auf dem Boden einer Universität vollziehen, zum Beispiel, wenn man andere Menschen als entwicklungsbedürftig hinstellt, oder wenn man gleich die ganze Welt in „heiße“ und „kalte“ Kulturen trennt (Lévi-Strauss 1962, 1973).

In Abschnitt 2. sind dann meine frühen Überlegungen zur Psychodynamik des Kulturkontakts, dessen was sich im Feld unentrinnbar aufrollen muß, zusammengefasst. Das Schlüsselwort heißt *Übertragung* (transference). Man sollte bei Sigmund Freud (1912) den Grundbegriff nochmals nachlesen, und auch bei mir im Kontext von Vorgängen bei der *mukanda*-Initiation (Kubik 1993: 320ff.). Wer sich analoger Reaktionen in der Beziehung Forscher/zu Erforschende im Feld nicht rechtzeitig bewusst wird, ist bald im Nachteil, wird nur zum unverständenen Spielball seiner eigenen triebhaften Tendenzen und manipulativer Kräfte anderer.

Abschnitt 3. widmet sich schließlich einem Konzept, das auch von George Devereux (1972, 1973, 1978) im Rahmen seiner „komplementaristischen Methode“ behandelt wurde. Im vorliegenden Fall stelle ich die Variante vor, bei der eine vor Ort geborene und eine „zugereiste“ Person dasselbe zu beobachtende Ereignis erzählerisch beschreiben. Man merkt beim Textvergleich bald, daß beide sehr aufmerksam beobachten, aber doch in den Details verschiedene Schwerpunkte setzen. Gelegentlich bemerkt einer und hält fest, was der andere übergeht oder gar nicht bemerkt hat. Mit insider/outsider-Dichotomie hat das nicht notwendigerweise etwas zu tun, denn zu lange, schon seit Angola 1965 war ich in dieser Kultur zu Hause, und längst kein „outsider“ mehr. Auffallend ist dabei in meinem Textteil, daß dieser trotz der Wahl des Deutschen (im Stenogramm) grundsätzlich von den einheimischen Begriffen auf Luchazi ausgeht. Das erleichterte später die Symbol-Interpretation (vgl. Kubik 1993; auch 2000 und 2004a-c zur Technik).

Der komplementäre Ansatz bei der Beobachtung findet sich vielfach bei meinen Feldforschungen. Es gibt dazu weitere, publizierte Beispiele, etwa im gemeinsamen Artikel mit Moya A. Malamusi in der Zeitschrift *American Imago* (Kubik/Malamusi 2002).

Abschnitt 4. widmet sich dann grundsätzlichen Fragen der Interpretation, wobei die Idee „paralleler Wahrheiten“, inspiriert durch den japanischen Film „Rashomon“, den ich genau am 16. Februar 1955 zum ersten Mal im „Filmtheater Künstlerhaus“ in Wien sah, ins Spiel kommt. Dieser Abschnitt soll ein Licht auf die „versteckte“ ideologische Ausgangsbasis der Feldforscher werfen, die ja bereits bei der Datenaufnahme, Auswahl etc. wirksam wird; nicht um sie anzuprangern oder gar zu versuchen, sie abzuschaffen – das ginge nicht – sondern um sie sich individuell bewusst und damit tolerierbar zu machen. Eine solche Anstrengung ist allerdings selbst nicht frei von ideologischen Fallen, und spätestens hier muß der Leser auffassen, daß ihm nicht das Wort „Kulturrelativismus“ einfällt, denn in einem solchen Fall verwickelt er sich nur in eine weitere ideologische Ausgangsbasis.

Es ist mir völlig klar – und wahrscheinlich auch meinen lieben Leser-KollegInnen und KollegAußen – daß diese vier Auszüge aus meinen Schriften nur „ankratzen“, womit ich mich theoretisch und praktisch in der Feldforschung auseinandersetze; aber es ist ein grundsätzlicher Einstieg, der das Hängenbleiben in Dichotomien, von insider/outsider, bis „kalt“ und „heiß“, „roh“ und „gekocht“ (Claude Lévi-Strauss 1962, 1973) transzendiert. Die Relevanz dieser Erfahrungen und Einsichten ist nicht von dem abhängig, was man erkunden will, sei es Musik, sei es Initiation, seien es Gender-Beziehungen oder ein totemistisches Clan-System, sondern sie helfen mit, Hürden zu überspringen und Phantome zu erkennen. „Ankratzen“ kann außerdem eine lustvolle, aber nicht selten auch unangenehme, unvermeidliche Handlung sein.

LITERATUR

- Devereux, Georges. 1972. *Ethnopschoanalyse complémentariste*. Paris: Gallimard.
- , 1973. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. München: Hanser.
- , 1978. *Ethnopschoanalyse: Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freud, Anna. 1936. *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. München: Kindler.
- Freud, Sigmund. 1912. „Zur Dynamik der Übertragung“. *Zentralblatt für Psychoanalyse* 2 (4): 167-173. [Reprint 1992, in: Freud, Sigmund. *Zur Dynamik der Übertragung: behandlingstechnische Schriften*. (Fischer Taschenbücher 10445: Psychologie). Frankfurt/Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Guthrie, Malcolm. 1948. *The classification of the Bantu languages*. London-New York: Oxford University Press.
- Jung, Karl Gustav. 1958. *Ein moderner Mythos: Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*. Zürich und Stuttgart: Rascher Verlag.
- Kayombo kaChinyeka. 1989. *Khonka vyavanda – Search for the Hidden*. [Ca. 250 Seiten Text (Luchazi and English). Privatbibliothek Kubik/Malamusi Wien, in Publikationsvorbereitung.]
- Kubik, Gerhard. 1966. „Probleme der Tonaufnahme afrikanischer Musiker“. *Afrika Heute* 15-16: 227-233.

- , 1971. „Zur inneren Kritik ethnographischer Feldberichte aus der kolonialen Periode“. *Wiener Ethnohistorische Blätter* 2: 31-41.
- , 1993. „Die mukanda-Erfahrung: Zur Psychologie der Initiation der Jungen im Ost-Angola-Kulturraum“. In: van de Loo, Marie-José & Margarete Reinhard (Hg.). *Kinder: Ethnologische Forschungen in fünf Kontinenten*. München: Trickster, 309-347.
- , 1999. *Africa and the Blues*. Jackson: The University Press of Mississippi.
- , 2000. „Masks from the lands of dawn: the Ngangela peoples“. In Herreman, Frank (ed.). *In the Presence of Spirits: African Art from the National Museum of Ethnology, Lisbon*. New York: Museum for African Art, 122-143.
- , 2001. „Symbolbildung und Symbolhandlungen: Ethnopsychologische Forschungen bei den Mpyem 5 (Zentralafrikanische Republik, 1966)“. *Anthropos* 95: 1-23.
- , 2002. „Extraclinical processes of transference and projection in people of different ethnic-linguistic background“. Keynote address given at the 3rd *World Congress for Psychotherapy, Vienna, July 14-18*.
- , 2004a. *Totemismus: Ethnopsychologische Forschungsmaterialien und Interpretationen aus Ost- und Zentralafrika, 1962-2002*. (Studien zur Ethnopsychologie und Ethnopsychoanalyse 2). Münster: LIT-Verlag.
- , 2004b. «Inherent patterns – Musiques de l'ancien royaume Buganda: étude de psychologie cognitive». *L'Homme «Musique et anthropologie»* 171/172: 249-266.
- , 2004c. „Hexerei Global: Gedanken zu Hexerei-Beschuldigungen in Afrika, zum Irak und zu den kognitiven Grundlagen einer interkulturellen Tiefenpsychologie“. *Psychoanalyse – Texte zur Sozialforschung* 8 (15): 214-227.
- Kubik, Gerhard & Moya Aliya Malamusi. 2002. „Formulas of Defense: A Psychoanalytic Investigation in Southeast Africa“. *American Imago* 59 (2): 171-196.
- Kurosawa, Akira. 1950. *Rashomon*. Spielfilm, 35 mm, Ton, schwarz-weiß, Tokyo.
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- , 1964. *Mythologiques I: Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- , 1973. *Anthropologie structurale II*. Paris: Agora.
- Malamusi, Moya Aliya. 1999. *Ufiti ndi Using'anga – Witchcraft and Healing Practice: A Culture and Personality Study of Traditional Healers in Southern Malawi*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- Pike, Kenneth L. 1954. „Emic and etic standpoints for the description of behaviour“. In: Pike, Kenneth L. (ed.). *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour*. Glendale: Summer Institute of Linguistics, 8-28.
- Reichmayr, Johannes. 2003. *Ethnopsychoanalyse: Geschichte, Konzepte, Anwendungen*. Gießen: Psycho-sozial-Verlag.

