Zeitschrift: Ethnologica Helvetica
Herausgeber: Schweizerische Ethnologische Gesellschaft
Band: 11 (1987)

Artikel: Oralität aus ethnopsychoanalytischer Sicht
Autor: Bazzi, Danielle
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1007682

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Danielle Bazzi

Oralität aus ethnopsychoanalytischer Sicht

Was kann der Beitrag der Ethnopsychoanalyse zum Verständnis von Oralität sein?

Zunächst denkt man beim Begriff 'Oralität' an 'Mündliches', weiter an den kommunikativen Aspekt dessen, was mimisch und sprachlich ausgedrückt werden kann. Die Psychoanalyse hat indessen dem Begriff eine weitere Bedeutung gegeben. 'Oralität' meint im Rahmen der Freud'schen Trieblehre eine Modalität der psychosexuellen Erlebnisweise.

In den 'Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie' schreibt Freud (1905), dass in der oralen Sexualorganisation das Sexualziel 'in der Einverleibung des Objektes, dem Vorbild dessen, was späterhin als Identifizierung[1] eine so bedeutsame psychische Rolle spielen wird' besteht. 'Oral' heisst hier zunächst 'etwas, was sich um den Mund abspielt'. Die 'orale Modalität' zentriert sich demnach um die Mundzone. Orale Aktivitäten sind Saugen und Schlucken, also inkorporierende Tätigkeiten. Wenn Freud von 'oraler Sexualität' spricht, so meint er, dass die Quelle der Libodo in der oralen Zone liegt. Mit anderen Worten wird – auf dem Boden der Triebtheorie – davon ausgegangen, dass es eine spezifische Lust- und Befriedigungsform gibt, die vom Mund 'gespeist' wird. Entwicklungspsychologisch bedeutsam ist in der oralen Phase die Beziehung des Säuglings zur nährenden Mutter. Die Dyade Säugling-ernährende Person ist der Beziehungsrahmen, wenn man so will das konkrete soziale Behältnis, worin sich das, was wir 'Trieb'[2] nennen, realisiert.

1 Der Begriff 'Identifizierung' kann auf zwei verschiedene Arten gebraucht werden. 1. Identifizieren transitiv verwendet: ich identifiziere etwas oder jemanden, ist meist als kognitiver Akt gemeint. 2.a) Sich identifizieren b) sich identifizieren mit sich selbst, sind die Bedeutungen, die dem Begriff in der Psychoanalyse zukommen.

2 Der Begriff 'Trieb' bezieht sich auf ein deskriptives Modell. Freud sprach 1915 von Trieb als einem 'Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinneren stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Mass der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist' (1975:85). Dieses Verständnis vom Trieb als einem Grenz*begriff* schliesst somit eine rein biologische Bestimmung aus, ohne jedoch das materielle Substrat des Lebens zu leugnen.

Oralität und Identifizierung

Die Herleitung des Identifizierungsgeschehens aus der oralen Modalität könnte einer einseitigen biologischen Sichtweise der psychoanalytischen Metatheorie Vorschub leisten, wenn nicht die interaktive Vermittlung in der Mutter-Kind Dyade als sinnstiftende Objektivierung des Triebgeschehens hinzugedacht wird. Erst im Rahmen einer Beziehung kann von einem Identifizierungsvorgang gesprochen werden. Das 'Mythologem'[3] der einverleibenden Mundaktivität – als Urbild für den psychischen Mechanismus der Identifizierung – bedarf der realen Wechselbeziehung zwischen Säugling und Mutter, um seinerseits wieder erzählt werden zu können.

Da es in dieser Arbeit um eine Annäherung an die ethnopsychoanalytische Sichtweise von zum Teil unbewussten identifikatorischen Beziehungsaspekten geht, stelle ich zunächst die Frage, was die Grundlage einer sinnvollen Kommunikation ist.

Was befähigt uns, uns mit anderen Menschen, die in einer uns nicht selbstverständlich erfahrenen Kultur aufgewachsen sind, zu verständigen? Die Basis einer sinnvollen Kommunikation ist der gemeinsame Bezugsrahmen, auf den sich die Gesprächspartner verlassen, um das Gesagte daraufhin interpretieren zu können. Im folgenden werde ich versuchen, diesen Bezugsrahmen zu skizzieren, wobei ich auf der Hut bin, weder einen kulturalistischen, noch einen biologistischen Ansatz vorzuziehen.[4]

Ich meine, dass die Grundlage für gegenseitiges Verstehen und die damit einhergehende Übertragungsdimension[5] durch einen *Grundkonflikt* zu Beginn der emotionalen Entwicklung entsteht.[6]

3 Freud schreibt 1932 'Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie. Die Triebe sind mythische Wesen, grossartig in ihrer Unbestimmtheit.'

4 Dem kulturalistischen vs biologistischen Ansatz entspricht in etwa die Frage Relativismus vs Absolutismus innerhalb der ethnologischen Theoriediskussion (vgl. Hanson 1981, Winch 1975).

5 Wurmser hat dem Übertragungsbegriff einen mir sehr bedeutsam scheinenden Aspekt abgewonnen '... the Greek equivalent of *transference* is metaphor (metaphora). (...) Metaphors bind concepts, ideas, memories, all kinds of representations by such 'interactional links' – interacting because of their affective connections. *The language of feelings and desires is transferential, is metaphorical'* (1981:273) (Hervorhebungen v.A.).

6 Wichtige Anregungen zur Ausarbeitung des Grundkonfliktthemas verdanke ich Dr. A. Bonzi, dem ich an dieser Stelle danken möchte.

Der Grundkonflikt

Um diesen Grundkonflikt zu beschreiben, werde ich die Worte von Winnicott (1976) brauchen. Das Neugeborene wird 'erbarmungslos' gedacht, da es einer 'primären Unintegriertheit' erst entraten muss. Für das Kind ist seine erste Umwelt noch Teil seiner selbst, es hat noch keinen Begriff dessen, was die befriedigende Brust der Mutter herbeizaubert. Man kann vom Kind sagen, dass es im Stadium der 'Erbarmungslosigkeit' oder 'Unbeteiligtheit' ist, da es existiert und zielgerichtet ist, ihm jedoch gleichzeitig die Ergebnisse dieser begriffslosen Intentionalität 'gleichgültig' sind. Die erbarmungslose Liebe ist schon wirksam, bevor es beim Kind eine Fähigkeit zur Übernahme von Verantwortung gibt. Der Anfang des Lebens ist gleichzusetzen mit einem beginnenden Integrationsvorgang, der in seinen Schwankungen und seiner Spezifität in eine Beziehung eingebunden ist. Winnicott bezeichnet die Funktion der Mutter als ein 'holding', das 'good enough' sein sollte. Diese Funktion ist sozusagen das begriffliche Korrelat zur Erbarmungslosigkeit des Neugeborenen. Die Integration findet innerhalb einer Beziehung statt, dem Wechselspiel der erbarmungslosen Liebe mit der genügenden 'goodness', die darin besteht, die Fähigkeit zum Hass zu suspendieren. In dieser signifikanten Wechselbeziehung hat der Begriff der 'Oralität' seinen Platz.

Doch wie kommt es beim Kind zum Bewusstsein eines Anderen und damit einem Bewusstsein seiner selbst, wie entsteht Identität als Grundvoraussetzung zu einer sinnvollen Kommunikation. Oder mit anderen Worten ausgedrückt, wie wird das Kind zum Subjekt mit dem Bewusstsein auch Subjekt des anderen zu sein.

Vom Stadium der Erbarmungslosigkeit geht die früheste Spur einer Differenzierung aus, die allmählich in das Stadium der 'Besorgnis' ('concern') übergeht[7]. In diesem Stadium kann das Kind den Folgen seiner Impulse gegenüber nicht mehr ganz blind sein, der signifikante Andere wird also gewissermassen erstmals gewürdigt. Das Kind kann seine eigene Aggressivität rudimentär als Schuldgefühl empfinden, was beispielsweise als Kummer sichtbar wird. 'Das Schuldgefühl bezieht sich auf den Schaden, den das Kind seiner Meinung nach in der erregten Beziehung dem geliebten Menschen zugefügt hat. Das gesunde Kind kann das Schuldgefühl aushalten und ist so mit Hilfe einer persönlichen und lebendigen Mutter (die einen Zeitfaktor verkörpert) fähig, seinen eigenen persönlichen Drang, zu geben, aufzubauen und wiedergutzumachen, zu entdecken. Auf diese Weise wird ein Grossteil

7 Der Übergang zur Phase der Besorgnis findet in der Zeit zwischen fünf bis zwölf Monaten statt. Vgl. die Zeit, in die die erste Dentition gehört, erstreckt sich vom sechsten bis zum dreissigsten Monat.

der Aggression in soziale Funktionen verwandelt und tritt in dieser Form auf' (a.a.O.: 92).

Im Wechselspiel von Aggression, Schuld und Wiedergutmachung[8] entsteht das Urvertrauen zu sich selbst. Dessen Kern bildet sich in einer 'erregten Beziehung', ein Ausdruck von Winnicott, der die Verlötung von zwischenmenschlicher Interaktion mit der triebhaften oralen Komponente schön zeigt[9].Die geschilderte rudimentäre Differenzierung ist im Grundkonflikt von Aggression, Schuld und Wiedergutmachung angelegt, der Basis für die Bildung des Ich in Abgrenzung vom Nicht-Ich.

Das aus den primären Identifizierungen hervorgehende Ich, das Subjekt, hat die Fähigkeit, mit anderen Subjekten zu kommunizieren und dabei zu hoffen, dass etwas Gutes daraus entsteht.

Ich habe postuliert, dass die Kommunikationsfähigkeit von Menschen, die in verschiedenen Kulturen aufwachsen, durch einen allen gemeinsamen Grundkonflikt gegeben sei. Stillschweigend habe ich angenommen, dass die Möglichkeit, sinnvoll zu kommunizieren, Empathie voraussetzt, das heisst Einfühlung, die 'den grössten Anteil an unserem Verständnis für das Ichfremde anderer Personen hat' (Freud 1974:101). Mit dem bisher Gesagten versuchte ich aufzuzeigen, wie Empathie sich in der konfliktiven Dreiheit von Libido, Aggression und Interaktion als versöhnendes Moment zu entwickeln beginnt.

Dendūn roġan

Bei den Bahluli, einem ostpersischen Stamm heute zwangssedentarisierter Nomaden,[10] hatte ich die Gelegenheit, einen Brauch mitzuerleben, den ich im folgenden schildern möchte.

Beginnt ihr Kind zu zahnen, so bereitet die Mutter traditionellerweise in einem grossen Kessel das 'dendūn roġan' vor. Es sieht einem Brei ähnlich und besteht aus ungemahlenen Weizenkörnern, Kichererbsen, ausgelassener Schafbutter, Salz und Pfeffer. Alle diese Zutaten werden zusammen mit Milch über der Feuerstelle aufgekocht. Die Nachricht vom dendūn roġan

8 'Wiedergutmachung' ('reparation') ist ein ursprünglich von Melanie Klein beschriebener Mechanismus. Das Kind muss die Fähigkeit und das Gefühl entwickeln können, dass es dem geliebten Objekt etwas *geben* kann, was dieses erfreut.

9 Meine Interpretation weicht hier von derjenigen Winnicott's ab, der andernorts dieses Geschehen als nicht triebhaft bezeichnet.

10 Ich habe 1975 während fünf Monaten im Rahmen einer Feldforschung über Enkulturation bei den Bahluli in Chorassan, Nordostpersien, gelebt.

verbreitet sich schnell in der 'mahall', der agnatisch zusammengesetzten Zeltgruppe. Von jedem Haushalt wird ein Kind mit einem kleinen Porzellanschälchen ausgeschickt, um es sich mit dem Brei füllen zu lassen. Durch diese Verteilung – 'baxš' genannt[11] – kommen alle Nachbarn der mahall in den Genuss des dendūn roġan. Später wird das Schälchen mit Süssigkeiten wie Datteln oder Keksen aufgefüllt und so – als Gegengabe – in den Haushalt, der gespendet hat, zurückgebracht.

Ich erhielt von Sahrā, der Frau des Dorfchefs, die das dendūn roġan für ihren Sohn gemacht hatte, davon zu essen. Was mir zunächst als Brei erschienen war, entpuppte sich als durchsetzt von härtesten Körnern. Wie ich diesen wiederständigen Brei probierte, muss ich ein plötzlich erstauntes und ungläubiges Gesicht gemacht haben, denn Sahrā sah mich lachend an. Ohne dass ich gefragt hätte, erklärte sie mir, das müsse so hart sein, damit das Kind gut zahne und sich in guter Gesundheit entwickeln könne.

Gegenübertragungsaffekt

Mein Affekt beim Probieren wurde mir erst durch Sahrā's Lachen bewusst und liess mich weiterforschen. Ich war so überrascht von der Konsistenz des dendūn roġan, hatte ich doch bisher bei den Bahluli – wenn zuvor gekocht – ausschliesslich sehr weiche Nahrung genossen. Nun diese Gabe, für deren Bewältigung plötzlich gutes Beisswerkzeug nötig war. Ich war die fremde Ethnologin, die zum erstenmal ein dendūn roġan ass, was für mich eine neue Erfahrung war, für die Bahluli jedoch eine selbstverständliche Tradition.

Diesen Affekt des überraschten Erstaunens – meine Gegenübertragung – wollte ich besser verstehen. So war meine nächste Überlegung, dass ich mich unbewusst mit dem zahnenden Kind identifiziert hatte, für welches der Brauch auch zum erstenmal – wie für mich – durchgeführt worden war. Ich empfand auch eine leise Spur von Ärger, dass meine Erwartung des weichen Breis so getäuscht worden war. War es nicht eine Zumutung, zu Ehren eines kleinen, zahnenden Kindes einen Brei zu verteilen, der den ungehemmten Gebrauch der eigenen Mahlwerkzeuge voraussetzt?

11 'baxš' meint nicht nur die prosaische Verteilung eine Gabe, sondern auch die Opferung eines Schafes oder einer Ziege. Der mit der Opferung verknüpfte Wunsch, z.B. nach Gesundung, soll durch den gemeinsamen Verzehr bekräftigt werden.

Zahnen aus entwicklungspsychologischer Sicht

Es ist schwer zu sagen, was in einem Kind vorgeht, das zahnt. Doch wird man kaum bestreiten können, dass mit dem von innen her bohrenden Zahn schmerzhafte Spannungen verbunden sind, und dass ein zahnendes Kind dabei gern auf einen härteren Gegenstand beisst. Man könnte sagen, dass die Widerständigkeit des Objektes eine Schmerzlust ermöglicht, während der Weg zur vollen Dentition mit aus dem Körperinneren stammenden Spannungen gepflastert ist. Bezüglich der Nahrungsaufnahme markiert das Zahnen einen Übergang. Wenn das Kind vorher nur relativ weiche bis flüssige Nahrung zu sich nehmen kann, so ist es mit Zähnen ausgerüstet, fähig, Festes zu zerkleinern. Gesteht man den neuen sensorischen Wahrnehmungen eine damit einhergehende psychische veränderungsauslösende Möglichkeit zu, so ist die Dentition auch als ein innerpsychischer und damit triebhaft bedeutsamer Vorgang zu sehen.

In seiner 'Entwicklungsgeschichte der Libido' unterscheidet Abraham (1924) zwischen zwei oralen Stufen, nämlich erstens der saugenden und zweitens der beissenden Mundtätigkeit des Kindes. 'Auf der Stufe der beissenden Mundtätigkeit wird das Objekt einverleibt und erleidet dabei das Schicksal der Vernichtung' (1982:60). Im Beissen wird in dieser Lesart die Urform des sadistischen Impulses gesehen. Die erste orale Phase unterscheidet sich von der zweiten noch in einer weiteren Weise. Abraham nennt das erste Stadium 'vorambivalent' und 'konfliktfrei'. Die sekundäre oralsadistische Stufe kennzeichnet den Beginn des Ambivalenzkonflikts. 'Innerhalb der oralen Epoche vertauscht das Kind die konfliktfreie, vorambivalente Einstellung seiner Libido gegen eine ambivalente und überwiegend objektfeindliche' (a.a.O.:61).

Mit den obigen Gedanken zum Zahnen und dem nun eingeführten Begriff des oralen Sadismus wird klar, dass Oralität aus zwei Komponenten, entwicklungsgeschichtlich gesehen zwei Phasen, zusammengesetzt ist. Zunächst war die Rede von der Erbarmungslosigkeit, der vorambivalenten, konfliktfreien Phase, während der das Kind das Saugen als lustvoll erlebt. Diese Phase wird allmählich abgelöst durch die Besorgnis bzw. den Konflikt mit der rudimentären Wahrnehmung der eigenen Aggressionsmöglichkeit. Bindet man die Aggression an das materielle Substrat des Psychischen, an die Dentition, so erübrigt sich die Frage nach reaktiver oder aktiver Genese, und Aggression erscheint zunächst als ein modifikatorisches Potential. Diese neue Fähigkeit lehnt sich an die Möglichkeit an, feste Nahrung zerbeissen, zerkleinern und zerkauen zu können, sodass sie absorbierbar wird.

Interpretation des dendūn roġan

Ich werde den Brauch des dendūn roġan auf drei Ebenen interpretieren. Erstens frage ich nach der individuellen Bedeutung, ausgehend von der vorgängig skizzierten psychoanalytischen Theorie. Auf der zweiten Ebene geht es um die Interpretation bezüglich der Gruppe der am Brauch Partizipierenden, und in einem dritten Schritt zeige ich den Sinn, den diese Tradition für die Stammesidentität der Bahluli hat.

Die Frage der individuellen Bedeutung muss auf der Seite der Bahluli leer bleiben, da der Fokus meines Interesses das Kind war, das noch nicht sprechen konnte. Das, was es mir über seine Befindlichkeit nicht mitteilen konnte, habe ich über die theoretische Herleitung der Ich-Bildung sozusagen aufgefüllt. Vom individuellen Standpunkt her gesehen ist der Adressat des Brauches die Leerstelle, denn erst später bemerkte ich, dass das Kind selbst nichts vom Brei bekommt. Doch dieser Punkt scheint mir nicht ausschlaggebend, da wir im Umgang mit Säuglingen immer von Vorstellungen geleitet werden, die die Vorwegnahme der Entwicklung des Kindes beinhalten. Der Brauch der Bahluli zeigt deutlich, dass in Bezug auf das Kind dem Vorstellungsbereich gegenüber einer Handlungsebene der Vorzug gegeben wird. Die psychoanalytische Theorie der primären Identifizierung nimmt hier denselben – ethnotheoretischen – Stellenwert ein wie der Brauch als solcher in seinem imaginären Gehalt für die Bahluli. Ganz generell stellt sich hier die Frage, ob nicht Konzepte, die die vorsprachliche Identitätsbildung zum Inhalt haben, immer schon das soziologische Moment mitreflektieren müssen, da nämlich ihre Genese an die Intersubjektivität von sprachlich kommunizierenden Erwachsenen gebunden ist.

Das konkrete Beziehungsfeld des Brauches ist die Nachbarschaft. Was verteilt, inkorporiert und zurückgegeben wird, geht weit über den Rahmen einer Mutter-Kind Beziehung hinaus, es spielt sich in der Öffentlichkeit der mahall ab. Da in der ethnologischen und der soziologischen Literatur die Zuordnungen Frau–Haushalt und Mann–Öffentlichkeit oft als gegeben vorausgesetzt werden, scheint es mir wichtig, besonders daraufhinzuweisen, dass es hier eine Frau ist, die in einen Austausch mit einer sozial definierten Gruppe tritt. Im Zentrum des Brauches steht ein durch weibliche Arbeit hergestelltes Produkt, das durch die Verteilung und den Verzehr eine nach agnatischen Kriterien begrenzte Öffentlichkeit sozusagen durchdringt.

Diese nachbarschaftlich und verwandtschaftlich bestimmte Gruppe bekundet durch den Brauch ihr Interesse an der Temporalität ihrer Reproduktion. Ein Ereignis wie das dendūn roġan hilft, die chronologische Zeit in ein Vorher und ein Nachher einzuteilen. Der Brauch macht die Zeit des Herwanwachsens des Kindes sinnlich erlebbar für die Gruppe, die dadurch die biographische Zeit gestaltet, statt sie chronologisch zu messen.

Mit der Durchführung des Brauches ist ein Wunsch verknüpft, der Wunsch nach dem Wohlergehen des Kindes. Meine Annahme geht dahin, dass die Darstellung des Wunsches der Inhalt des Brauches ist, nämlich die Identifikation der Gruppe mit dem zahnenden Kind. Die orale Modalität – man isst das dendūn rogan – begünstigt inkorporierende Phantasien. Und ein Brauch, der für ein ungefähr halbjähriges Kind veranstaltet wird, kann durchaus als Aufnahme in die Gruppe interpretiert werden. In einem identifikatorischen Agieren der Krise des Kindes, quasi seines Grundkonfliktes, 'metabolisiert' die Gruppe auf der sozialen Ebene den pesonalen, individuellen innerpsychischen Vorgang. Vielleicht könnte man das Imaginäre der Gruppe im Moment der Durchführung des Brauches so verstehen, dass es dabei um ein Wiedererleben der Ambivalenz jeglichen Individuationserlebens geht. Im Brauch wird die Fähigkeit des Kindes, Hartes beissen zu können, antizipiert, womit sich der Wunsch realisiert, dass das Kind die Schmerzen auch als etwas Gutes erleben soll. Das dendūn rogan als solches gibt der Dentition einen Sinn. Die bohrenden Zähne werden zu einem brauchbaren Instrument, das aktiv eingesetzt, mit dem aber auch Schmerzen zugefügt werden können, die Ablehnung provozieren.

Was im dendūn rogan zubereitet, herumgetragen, verteilt, gegessen und wieder ersetzt wird, beinhaltet zentralste Themen der Produktionsweise, Tauschbeziehungen und Abhängigkeiten der Bahluli. Der Körnerbrei verweist auf die wichtigsten materiellen Bereiche der Reproduktion.

Milch und ausgelassene Butter sind Produkte der Schafhaltung. Der Weizen, der für Brot, einem Grundnahrungsmittel der Bahluli, zu Mehl gemahlen wird, wurde immer von Ackerbau treibenden Bauern gegen Milchprodukte oder geknüpfte Teppiche eingetauscht. Süssigkeiten, vorallem Zucker, werden heute beim Händler bezogen.

Im dendūn roġan vermischen sich Eigenes – Milchprodukte aus der nomadischen Schafhaltung – mit Fremdem – Weizen von den Bauern – und dieses wird wieder getauscht mit Gekauftem.

Die Bahluli beissen an den unzerkleinerten, ungemahlenen Weizenkörnern. Weizen, fast in dem Zustand, in dem er von den Bauern kommt. Früher, so erzählten mir die Alten, lebten die nomadisierenden Bahluli in einer reziproken Abhängigkeit mit den Bauern der Region. Man tauschte Produkte der Schafhaltung mit Produkten des Ackerbaus. Die Bahluli-Männer schauten damals mit einer leichten Verachtung vom Rücken ihrer Kamele auf die sesshaften Bodenbauern herab. Gleichzeitig boten jedoch die Bauern den Nomaden Gelegenheit, ihre diplomatischen Fähigkeiten unter Probe zu stellen, wenn es darum ging, die saisonalen Wanderwege auszudiskutieren und dafür Abgaben festzulegen. Auf diese der Vergangenheit angehörenden Abwicklungen und Verhandlungen waren die Männer der Bahluli sehr stolz, gehörten doch dieselben Qualitäten auch innerhalb des

Stammes – zusammen mit der verbalen Eloquenz – zu den zentralsten Männlichkeitswerten.[12]

Bei der eminenten Bedeutung, die die verbale Kompetenz sowohl innertribal, wie auch 'aussenpolitisch' hat, wird eine weitere Dimension des Brauches sichtbar.

Die harzen Weizenkörner symbolisieren die Widerstandsfähigkeit der Bauernkultur. Das Beissen, das Zermalmen weist auf die Modalität der Beziehung hin, denn die kulturelle Reziprozität hatte auch ihre ambivalenten Züge. Doch gibt es ohne Widerständigkeit keine Identität und ohne transformierende Aneignung keine Selbstbehauptung. In der Abgrenzung – die Bahluli wiesen mich immer wieder daraufhin, wie anders sie doch sind im Vergleich zu den Bauern – siedelt gleichzeitig die Identitätsbildung.

Methodische Überlegungen

Anschliessend möchte ich die methodische Brauchbarkeit meines Vorgehens diskutieren.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen war ein Gefühl meinerseits als teilnehmender Ethnologin. Ich war irritiert, da eine Erwartung nicht in Erfüllung gegangen war. Der Affekt des Erstaunens, meine Gegenübertragung, hat den Versuch in Gang gesetzt, diese Lücke des Verstehens durch Reflexion auszufüllen.

Was auch immer das Ziel einer Feldforschung sein mag, so ist doch der Prozess des Kennenlernens einer fremden Kultur primär eine Interaktion von konkreten Menschen, die man sich emotional bedeutsam vorstellen darf. Die Beziehungen, die sich im Laufe einer Forschung einstellen, bringen Affekte mit ins Spiel, somit kann man sagen, dass die ethnographische Begegnung eine libidinöse Angelegenheit ist. In jedem Gespräch fliesst etwas von uns in den anderen und umgekehrt, eine Neutralität kann in einer bedeutsamen Interaktion nie vorausgesetzt werden. Georges Devereux hat in seinem bahnbrechenden Buch 'Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften' (1973) gezeigt, dass die Gegenübertragungsgefühle des Ethno-

12 Ich erlebte die Bahluli-Männer in einer schlimmen Verfassung. Meist sassen die Erwachsenen, die nicht Schäfer waren, apathisch Tee trinkend und ihr Schicksal als zwangssedentarisierte, verarmte Schafhalter beklagend, beieinander. Fast alle waren süchtig nach Schlaftabletten (eigenartigerweise waren diese fremden, städtischen Betäubungsmittel begehrter als das von den afghanischen Bauern produzierte Opium). Mir schien, dass der Verlust der intertribalen Diplomatie den Kern der männlichen (Nomaden-)Identität getroffen hatte.

logen nicht Störungen für das Verstehen, sondern Grundlage für das Erkennen von wichtigen Daten für das Studium der fremden Kultur sind.

Ich meine, dass man die vielfältigen, auch alltäglichen, Verstrickungen intersubjektiver Art besser versteht, wenn man davon ausgeht, dass dabei mehr oder weniger passagere reziproke Identifizierungen stattfinden. Ich spreche von gegenseitiger Identifizierung, da es selbstverständlich ist, jedoch zuwenig ausgesprochen wird, dass der Ethnologe vom good will seiner Gastgeber abhängig ist. Das heisst nichts anderes, als dass auf einer primären 'grundkonfliktiven' Ebene unbewusste triebbesetzte Beziehungsangebote da sein müssen, damit eine Übertragungsdimension entstehen kann.

Das Anerkennen zunächst und das weitere Erkennen von gegenseitigen, zum Teil unbewussten Identifizierungen kann durch ein rigides Über-Ich schwer behindert sein, dessen Inhalte von Geboten und Verboten es dem Ich verbieten, neuartige Übertragungen zur Kenntnis zu nehmen. Es ist möglich, dass die akademische Forderung, das Subjektive vom Objektiven zu scheiden, die verbale Interaktion der schriftlichen Festlegung anzuverwandeln, eine vorschnelle Verhärtung oder Verengung der reziproken Identifizierung gegenüber begünstigt.

Reziproke Identifizierung in der ethnographischen Situation

Mit Devereux meine ich, dass die Angst, die die ethnographische Situation hervorruft, Abwehrmassnahmen provoziert. Das Ausmass und die Intensität der Angst bestimmt, so denke ich, die Fähigkeit, bzw. Unfähigkeit sich dem Reflex des Fremden im eigenen Inneren auszusetzen.

Die Situationen in der Feldforschung, in denen sich Begegnungen bedeutsamer Art konkretisieren, möchte ich in drei Bereiche unterteilen.

Dem ersten Bereich ordne ich das klassische Zwei-Personen-Interview zwischen dem Ethnologen und seinem Informanten zu. Zum zweiten Bereich rechne ich die Teilnahme an Ereignissen, die von der Kultur her gegeben sind. Der dritte Bereich umfasst alle unspezifischen Alltagssituationen und -begegnungen des Ethnologen während der Feldforschung. Ich nehme an, dass im dritten Bereich, dem bisher in der Theorie kaum Beachtung geschenkt wurde, ausgenommen in Tagebüchern, Reiseberichten und Vorworten (vgl. Briggs 1970; Malinowski 1967), eine besondere Enkulturation stattfindet, die sich sehr wesentlich auf das Theoretisieren der Daten aus dem ersten und dem zweiten Bereich auswirkt.

Je mehr die Ethnologie an einer naturwissenschaftlich inspirierten empirischen Vorgehensweise gemessen wird, desto eher wird dieser dritte Bereich

als Störung empfunden. Denn dieser ist es ja gerade, der die ethnographische Situation vom arrangierten und begrenzten Experiment am stärksten unterscheidet.

Im dritten Bereich taucht am Beginn des Feldforschungsaufenthaltes die grösste Angst auf, die als Affekt oft unbewusst ist, und kontraphobisch gegenbesetzt wird.[13] Am Anfang wird die eigene Identität durch das noch Unbekannte am stärksten bedroht. Im ersten und im zweiten Bereich kann der Ethnologe vor der 'zersetzenden Wirkung' (Crapanzano 1983:32) der Begegnung schützende Massnahmen ergreifen, welche Devereux 'professionnelle Abwehrstrategien' genannt hat.

Identität und das Fremde

Weshalb taucht im dritten Bereich die potentiell grösste Angst auf? Er umfasst den in unserem heimischen bekannten Alltag körpernächsten Anteil unseres Lebens, wie Essen, Schlafen und Körperpflege mit seinen mehr oder weniger gewohnheitsmässigen Idiosynkrasien. Dieser Bereich beinhaltet das unserem Leib buchstäblich Nächste und ist somit auch mit unserem inneren 'Körperschema' (Schilder 1925/35) engstens verknüpft. In unserer Kultur werden wir nicht stimuliert, das was gemeinhin als Privatsphäre apostrophiert wird, auf kulturelle Bedingungen hin zu reflektieren, im Gegenteil, gerade das von der Öffentlichkeit Abgesonderte soll das unvermittelt Gegebene suggerieren, auch wenn es durch diese vermeintliche Abschottung dem historischen Prozess nur umso stärker ausgesetzt ist. Ich meine, dass in unserem vertrauten Leben diese grösstenteils unbewussten Repräsentanzen in einer homöostatischen Weise in uns eingebettet erscheinen, sodass ihre Abhängigkeit von heteronomen alltagskulturellen Stimuli leicht übersehen werden kann.[14] Wir fühlen uns mehr oder weniger autonom, abgegrenzt von Anderen und ausgezeichnet in unserer Identität, ohne dass wir gezwungen wären, uns dies bewusst zu machen, da dieser Bereich am stärksten einer unbewussten 'intersubjektiven Akzeptierung' (Hartmann 1956:253) der Realität unterworfen ist.

Dieser Anteil unseres Identitätsgefühls wird durch den neuen, fremden Alltag in der Feldforschung herausgefordert.

13 'Gegenbesetzung' heisst die sekundäre Libidinisierung derjenigen Massnahme, die das Unbewusste, hier den Angstaffekt, verdrängt halten soll.

14 Der Extrempol dieser Abhängigkeit wird in der Deprivation während Isolationshaft sichtbar.

Affektive Zustände wie Angst, aber auch körperliche Unpässlichkeiten bis hin zu Krankheit[15], können Zeichen oder Ausdruck von innerseelischen Vorgängen sein. Denn die Veränderungen, die im Ethnologen vorgehen, wenn er sich auf neue Beziehungen einlässt, betreffen nicht nur sein kognitives System, sondern auch den eigenen Körper und seine Grenzen. Solche passagere Aufweichungen sind vergleichbar einem Initiationsmodell, mit dem Unterschied, dass dort Regressionen bewusst induziert werden, um innerpsychische Umbesetzungsvorgänge zu ermöglichen. Doch beim Ethnologen geht es nicht um einen Statuswechsel, sondern um seine Bereitschaft, sich vorübergehend neu enkulturieren zu lassen. 'Eine fremde Lebensweise ernsthaft zu studieren, heisst notwendigerweise, unsere eigene zu erweitern trachten, und nicht einfach die Lebensweise in die bereits bestehenden Grenzen unserer eigenen zu integrieren, denn der entscheidende Punkt im Hinblick auf diese letzeren in ihrer gegenwärtigen Form ist ja, dass sie ex hypothesi jene fremde Lebensweise ausschliessen' (Winch 1975:84). Was sich ausschliesst, bezieht sich nach meiner Auffassung auf die 'Schwankungen und Spezifität' (siehe weiter oben) der primären Identifizierung, jedoch nicht auf den Grundkonflikt als solchen, der es uns erlaubt, eine Kommunikation, die diese Grenzverschiebung zum Thema hat, überhaupt einzugehen.

Treten also vor allem zu Beginn der Feldforschung und in den unspezifischen Alltagssituationen Regressionen auf, so sind diese als Momente der unbewussten Dynamik eines liminalen Zustandes zu werten. Crapanzano berichtet von seiner Begegnung mit dem marokkanischen Ziegelbrenner Tuhami, dass es ihnen beiden ihre Grundüberzeugungen 'das Wesen der Welt und unsere eigene Natur betreffend' verschlug, 'und in dieser Grenzsituation zwischenmenschlichen Kontakte suchten wir tastend nach gemeinsamen Anknüpfungspunkten' (1983:30).

Während Objekt- und Selbstbesetzungen, also das, was die 'Welt' und unsere 'eigene Natur' betrifft, in der bedeutsamen Begegnung mit einer fremden Kultur affiziert werden, kommen den reziproken Identifizierungsvorgängen eine wichtige Rolle zu.

Zu Beginn meiner Ausführungen habe ich gezeigt, dass Oralität die Urmetapher für die psychischen Vorgänge der Introjektion und der Identifizierung ist. Die Identifizierung ist nicht ein beliebiger psychischer Mechanismus unter anderen, sondern der Vorgang, durch den sich das menschliche Subjekt konstituiert, gleichzeitig schafft der Grundkonflickt die Voraussetzung für Intersubjektivität.

15 Man kann bei Kindern beobachten, dass sie häufig vor einem neuen Entwicklungsschritt krank werden. Dies ist eine besondere Form von narzisstischer Besetzung des Körpers und seiner Funktionen, bevor die neuen Fähigkeiten aktiv ausprobiert, benutzt und ins 'Körperschema' eingebaut werden.

Zusammenfassung

Zum Schluss komme ich nochmals auf die Interpretation des dendūn roġan zurück. Ich bin vom Gegenübertragungsgefühl einer getäuschten Erwartung ausgegangen. Meine Annahme, einen weichen Brei vor mir zu haben, stützte sich auf Erfahrungen, die ich im dritten Bereich gemacht hatte. Alles, was gekocht wurde, hatte so gar zu sein, dass es praktisch auf der Zunge zerging. Die normale gekochte Nahrung war also weich, nicht hart.

Eine weitere Erwartung bezog sich auf das Kleinkind. In Identifikation mit dem vorambivalenten Stadium der Oralität reagierte ich in Kongruenz mit meinen bisherigen Beobachtungen, dass kleine Kinder, die noch zahnlos waren, weiche Nahrung erhielten.

Sahrā hatte blitzschnell auf eine von mir noch gar nicht gestellte Frage reagiert, sie ging damit empathisch auf einen unbewussten Wunsch ein, der sich auf eine konfliktfreie orale Beziehungsmodalität bezogen hatte. Mit ihrer lachend vorgebrachten Antwort, dass der Brei harte Körner haben muss, brachte sie die Thematik der Aggression in die Beziehung Feldforscherin – Gastgeberin ein. Hier tat sich also ein unmittelbares – zunächst in seiner Spezifität unbewusstes – Feld der interaktiven 'Zumutung' auf.

In einem letzten Schritt meiner Interpretation habe ich diese drei Erwartungsebenen, die sich mir zunächst auf der psychischen Ebene gezeigt haben, mit analogen Strukturen im Bereich des Instituierten – dem der Gruppe und der Stammesidentität, verglichen.

Es war meine Absicht, vom Konzept der Oralität ausgehend, auf reziproke Identifikationen in der Feldforschung aufmerksam zu machen. Es scheint mir wertvoll, diese zum Teil unbewussten Prozesse aufzuklären, denn sie tragen zu einem sehr beträchtlichen Teil zur 'Übersetzungsarbeit' des Ethnologen bei. Wir übersetzen dann, wenn wir theoretisch formulieren, was uns in einem fremden Idiom zur Kenntnis gelangt ist. In einem weiteren Sinn ist der Gegenübertragungsaffekt das 'Erkenntnishindernis' (Bachelard 1978) über das Sozialwissenschaftler stolpern müssen, wollen sie sich ernsthaft dem fremden Imaginären nähern, ohne die eigenen Voraussetzungen dabei zu verleugnen.

Es liegt mir fern, einer neuen subjektivistischen Ethnographie das Wort zu reden, oder die Alltagserfahrungen zur ausschliesslichen Quelle von Informationen zu stilisieren.[16] Die Analyse der Gegenübertragung muss durch die strukturelle und historische Erschliessung der sozialen – instituierten – Sphäre komplementär ergänzt werden. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Verflechtung von sozialer und individueller Identitätsbildung.

16 Vgl. dazu die Diskussion zur Kontroverse um die Alltagsgeschichte von Leuenberger 1985.

Literaturverzeichnis

ABRAHAM Karl (1924) 1982. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libodo auf Grund der psychoanalyse seelischer Störungen. In: Gesammelte Schriften, Bd. II, Frankfurt a.M.

BACHELARD Gaston 1978. Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Frankfurt a.M.

BRIGGS J.L. 1970. Never in Anger. Cambridge Mass.

CRAPANZANO V. 1983. Tuhami. Protrait eines Marokkaners .Stuttgart.

DEVEREUX G. 1973. Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. München.

FREUD S. (1905) 1972. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. In: Studienausgabe Bd. V. Frankfurt a.M.

– (1915) 1975: Triebe und Triebschicksale. IN: Studienausgabe Bd. III.

– (1921) 1974: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Studienausgabe Bd. IX.

– (1932) 1969: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Studienausgabe Bd. I.

HANSON F.A. 1981. Anthropologie und die Rationalitätsdebatte. In: Duerr, H.P. (ed.) Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. I, pp. 245–272.

HARTMANN H. (1956) 1972. Bemerkungen zum Realitätsproblem. In: ders. Ich-Psychologie, Studien zur psychoanalytischen Theorie, pp. 236–260 Stuttgart.

LEUENBERGER M. 1985. Entpolitisiert der Alltag die Geschichte? In: Widerspruch 10, pp. 58–69, Zürich.

MALINOWSKI B, 1967. A Diary in the strict sense of the term. London.

SCHILDER P. 1925. Entwurf zu einer Psychiatrie auf psychoanalytischer Grundlage. Leipzig, Wien, Zürich.

WINCH P. 1975. Was heisst 'Eine primitive Gesellschaft verstehen'? In: Sprachanalyse und Soziologie, Wiggershaus, R. (ed.), pp. 59–102, Frankfurt a.M.

WINNICOTT D.W. 1976. Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. München.

WURMSER L. 1981. Is psychoanalysis a separate field of symbolic forms? In: Humanities in Society vol. 4 Nr. 2+3 pp. 263–294. Univ. of Southern Calif.