

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

**Artikel:** Sprache und Geschlecht bei den Iatmul in Papua Neuguinea :  
Untersuchungen zum Verhältnis von ethnologischer Forschung und  
Sprachgebrauch

**Autor:** Weiss, Florence  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-1007681>

### **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:** 20.10.2025

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

**Florence Weiss**

## **Sprache und Geschlecht bei den Iatmul in Papua Neuguinea**

### **Untersuchungen zum Verhältnis von ethnologischer Forschung und Sprachgebrauch**

#### **Einleitung**

Dieser Beitrag entstand durch verschiedene Anregungen. Die Linguistinnen Luise F. Pusch (1983, 1984) und Senta Trömel-Plötz (1982, 1984) haben mir bewusst gemacht, wie sehr Frauen in unserer Kultur mittels der Sprache unterdrückt werden. Sie haben mir mit ihren Untersuchungen auch ein Instrumentarium in die Hand gegeben, die Methoden dieser Unterdrückung analytisch anzugehen. Ihre Befunde sind für mich in zwei Hinsichten von grosser Bedeutung: Sie betreffen mich als Mitglied der euroamerikanischen Gesellschaft, und als Frau, die in diesen Verhältnissen aufgewachsen ist und die Formen der Unterdrückung der Frau aufgenommen hat. Darüber Bescheid zu wissen ist für mich wichtig, wenn ich als Ethnologin in einer fremden Kultur forschen will. Solange ich mir über meine eigene gesellschaftliche und kulturelle Bedingtheit nicht im Klaren bin, besteht die Gefahr, dass ich das Andere, das Fremde, nicht als etwas Eigenständiges wahrnehmen kann. Diese Arbeiten haben mich inspiriert, der Frage nachzugehen, wie das Verhältnis von Sprache und Geschlecht in der Kultur der Iatmul ist<sup>1</sup>.

Die zweite Anregung, mich mit Sprache zu befassen, kam von einem Artikel, den die Psychoanalytiker Paul und Goldy Parin-Matthèy (1978) geschrieben haben. Sie stellen fest, dass Schweizer und Süddeutsche ein sehr verschiedenes Sprachverhalten haben und zeigen auf, worauf diese Unterschiede zurückzuführen sind. Geht es den feministischen Linguistinnen um das Verhältnis zwischen Frau und Mann, so beschäftigen sich Parin-Matthèy mit einem allgemeineren Gesichtspunkt, dem kulturellen Stellenwert von

<sup>1</sup> Die Iatmul leben im Nordosten von Papua Neuguinea an den Ufern des Sepik-Flusses. Das Dorf, in dem Milan Stanek und ich gearbeitet haben, heisst Palimbei.

Sprache. Dieser Ansatz interessierte mich, weil er Erfahrungen analytisch angeht, die sonst auf der Ebene des Kuriosen belassen werden: Redegewandte Deutsche versus unbeholfene Schweizer. Dazu kam, dass mir vom ersten Tag meiner Ankunft im Iatmul-Dorf Palimbei in Papua Neuguinea klar wurde, dass Sprache in dieser Kultur einen ganz besonderen Stellenwert haben muss: Die Redelust und Redegewandtheit der Iatmul war eine unüberhörbare Tatsache. Auch in diesem Punkt, wie ich bereits bei der Frage nach dem Geschlecht betont habe, ist es wichtig für mich als Ethnologin zu wissen, welche Bedeutung Sprache ganz allgemein in meiner Kultur hat.

Die dritte Anregung kam aus der Frauenethnologie. Jener Richtung nämlich, welche es sich zum Ziel gemacht hat, unsere Theorien und Wahrnehmungen auf ihre Kulturbedingtheit zu überprüfen. Immer wieder müssen wir feststellen, dass Theorien, die scheinbar kulturunabhängig sind, sich bei genauerer Überprüfung als rein euroamerikanische Konzepte erweisen. Ich möchte hier nur an die Natur-Kultur und Öffentlich-Privat Diskussion erinnern<sup>2</sup>. Mit anderen Worten: Im Bemühen eine fremde Kultur zu verstehen, stolpern wir immer wieder über unsere eigenen kulturellen Bedingtheiten, was ja nichts anderes heisst, als dass wir über unsere eigene Kultur nur ungenügend Bescheid wissen. Nun meine ich, dass unsere Schwierigkeiten auch daher kommen, dass wir es nicht nur mit intellektuellen, theoretischen Problemen zu tun haben, sondern v.a. auch mit emotionellen. Es kommt uns nicht nur unser Kopf, sondern auch unser Gefühl dazwischen, da unsere gesellschaftlichen Verhältnisse ja sowohl in unseren Köpfen, als auch in unseren Gefühlen ihren Niederschlag gefunden haben. Wollen wir verstehen, wie unsere kulturell bedingten Verzerrungen entstehen, müssen wir unsere Emotionen miteinbeziehen. Darstellungen, welche diesen Gesichtspunkt berücksichtigen, sind selten. Es scheint kein Zufall zu sein, dass es Ethnologinnen und Ethnologen, die sich mit der Psychoanalyse auseinandergesetzt haben, besser gelingt, ihre Emotionalität und ihre Subjektivität in ihre Forschungen miteinzubeziehen. Keine andere Wissenschaft verweist der eigenen Subjektivität, lebensgeschichtlichen und kulturellen Bedingtheit und Beschränktheit einen so zentralen Stellenwert zu, wie die Psychoanalyse. Das erweist sich für unsere Fragestellung als eine geeignete Ausgangsposition: Wenn ich über mich Bescheid weiss, meine Geschichte, meine Einschränkungen und Begabungen, meine Gefühle, kann ich mich dem Andern, dem Fremden offener und unbefangener zuwenden<sup>3</sup>.

2 Vgl. Rosaldo 1974/1980; Ortner 1974; Ortner/Whitehead 1981; Strathern, M. 1980; Pomata 1983.

3 Heute bereits ein Klassiker zu diesem Thema ist Georges Devereux 1967. In Maya Nadigs Arbeit über Bäuerinnen in Mexiko (1986) wird der Prozess der Selbstreflexion anschaulich dargestellt.

In den ethnopschoanalytischen Gesprächen, die ich mit drei Iatmul-Frauen geführt habe, habe ich mich auf das Denken und Fühlen meiner Partnerinnen und auf meine eigenen Gefühle eingelassen (Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler: 1984). In diesem Artikel werde ich ähnlich vorgehen, indem ich mich selbst miteinbeziehe, um die Bedeutung der Sprache bei den Iatmul, insbesondere das Verhältnis von Sprache und Geschlecht, besser zu verstehen. Dabei gehe ich so vor, dass ich mich in einem ersten Teil mit dem Problem der Sprachkenntnis befasse, im zweiten auf die Sprachkultur der Iatmul näher eingehe und im dritten das Verhältnis von Frauenforschung und Sprache am Beispiel meiner Erfahrungen mit den Iatmul analysiere. Im vierten Teil analysiere ich den Erzählstil der Iatmul-Frauen und Männer<sup>4</sup>.

Wie immer, wenn wir nach Palimbei zu den Iatmul fahren, machen wir in der Provinzhauptstadt Wewak einen Halt. Milan und ich haben uns in einem Hotel am Ufer des pazifischen Ozeans einquartiert. Am Tage haben wir Einkäufe gemacht, im Meer gebadet und je näher nun der Abend kommt, umso aufgeregter werde ich. Hier in Wewak leben mehrere Leute von Palimbei, und die Wahrscheinlichkeit, dass wir jemanden treffen, ist gross. Die Hotelbesitzerin hat den Schwarzen hinter einem Gebäude einen Platz zugewiesen, wo sie den weissen Gästen Schnitzereien, Netztaschen und Schmuck zum Kauf anbieten dürfen. Als die Dunkelheit einbricht, gehe ich über die Hotelterrasse zum Verkaufsort. Ich sehe mich um und erblicke Karu. Ich kenne sie gut, denn ich habe mit ihr und ihren Geschwistern zusammen Gespräche über den Alltag der Iatmul-Kinder geführt (Weiss: 1981). Karu schaut auf und ruft mich erfreut beim Namen. Bevor ich mich neben ihr niederlasse, schiebt sie mir ein Stück Stoff zu, damit ich nicht auf den blossen Boden sitzen muss. Wir vertiefen uns in ein Gespräch, in dessen Verlauf mir Karu erzählt, wie sie, die das Dorf nie verlassen wollte, nach Wewak gekommen ist. Sie hat sich in einen Mann von hier verliebt, ihn geheiratet und ein Kind bekommen. Wir sprechen lange zusammen. Ich achte nicht darauf, was die Leute um uns herum sagen und denken mögen. Ich weiss, dass sie uns beobachten, denn unser Verhalten ist in diesen kolonialen Verhältnissen ungewöhnlich. Dann verabschieden wir uns, und Karu sagt, dass sie morgen wahrscheinlich wieder kommen wird. Ich fühle mich gut und freue mich auf meine Begegnungen mit den Frauen in Palimbei, denn das Gespräch mit Karu hat mir gefallen.

Als ich am nächsten Abend wieder auf den Platz komme, springt eine Frau auf, die mit anderen zusammen Waren anbietet und ruft mir aus mehreren Metern Distanz zu: «Die Frau von gestern ist heute nicht da. Du könntest

4 Arbeiten zum Thema Sprache und Geschlecht in Gesellschaften der Dritten Welt sind wenig zahlreich. Eine Zusammenstellung der Literatur findet sich bei Verwey 1986: 155/156.

jetzt mit mir sprechen. Aber du verstehst ja kein Iatmul. Was bist du nur für eine Frau, kommst zum Sepik und kannst nicht einmal unsere Sprache. Der weisse Mann, der bei uns gelebt hat, der konnte alles, auf die Jagd ging er, geschnitzt hat er, er lebte wie wir und er sprach Iatmul. Du aber kannst nur Pidgin!» Ich kenne die Frau nicht. Sie veranstaltet mit mir eine Art aggressiven Flirt. Sie hat die Vertrautheit, die sich gestern Abend zwischen mir und Karu gezeigt hat, wahrgenommen und mischt sich nun ein, sie will auch etwas mit mir haben. Auf den Mund gefallen ist sie nicht. Sie provoziert und prüft mich. Jetzt muss ich, wie eine Iatmul-Frau das tun würde, mit derselben Frechheit und Sprachgewandtheit parieren. Ich sage: «Ah, jetzt verstehe ich, weshalb ich nur schlecht Iatmul kann. Hätte ich dich schon früher getroffen, du hättest mir Iatmul längst beigebracht. Eine Frau wie du eine bist, das hat mir gefehlt.» Sie lacht und verwickelt mich in ein Gespräch, jetzt stört sie mein Pidgin nicht mehr.

## **I. Teil: Sprachkenntnis**

### *1. Sprachkenntnis der EthnologenInnen*

Seit Bronislaw Malinowski und Franz Boas gilt es als eine Voraussetzung der ethnologischen Arbeit, dass wir die Sprache der Leute, bei denen wir unsere Untersuchungen durchführen, verstehen und sprechen können. Und so beginnen viele von uns ihre ersten Feldforschungen mit der Absicht, die Sprache unserer PartnerInnen zu erlernen. In der Praxis erfahren wir dann, dass unser Anspruch nur mit grösstem Aufwand erfüllbar ist und Jahre benötigen würde. Und so beschränken wir uns auf das Erlernen einer lingua franca oder Kolonialsprache, arbeiten uns mehr oder weniger in die eigentliche Sprache der Bevölkerung ein, um uns im weiteren, wenn immer nötig, auf ÜbersetzerInnen abzustützen. Nach meiner Einschätzung der ethnologischen Praxis entspricht dieses Bild weitgehend der Realität<sup>5</sup>. Es besteht demnach ein Missverhältnis zwischen dem Anspruch auf Sprachbeherrschung und wirklicher Sprachkenntnis. Das Interessante an diesem Tatbestand besteht nun darin, dass weiterhin am Anspruch der Sprachbeherrschung festgehalten wird und dies auf folgende Weise: Es zeigt sich in den

<sup>5</sup> Horst Cain berichtet, dass von 35 Ethnologen, die auf Samoa gearbeitet haben, nur drei in der Lage waren, sich gut oder mindestens ausreichend mit Samoanern in ihrer Muttersprache zu unterhalten (Cain 1985: 120).

Berichten über ethnologische Forschungen eine Tendenz, die sprachlichen Verhältnisse unpräzise darzustellen und Sprachkenntnisse vorzutäuschen<sup>6</sup>.

So erfahren wir oft nicht, in welcher Sprache Informationen zustande kamen, ob ÜbersetzerInnen dabei mitgeholfen haben und wie die Gesprächssituation gewesen ist. Wir wissen nichts darüber, wie sehr die sprachlichen Fähigkeiten der Ethnologin oder des Ethnologen und ihrer PartnerInnen die Auswahl der GesprächspartnerInnen mitbestimmt hat<sup>7</sup>. Wenn die Mitarbeit von ÜbersetzerInnen erwähnt wird, erfahren wir selten etwas über die Probleme, die sich aus einer solchen Zusammenarbeit ergeben (vgl. Cain 1985:133). Dieselben Probleme stellen sich wieder, wenn wir unsere Forschungen aufarbeiten, um sie z.B. auf deutsch zu publizieren. Besonders hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auf das Weglassen der von der Ethnologin/vom Ethnologen gestellten Fragen in den publizierten Texten. Da werden Aussagen aus dem Zusammenhang gerissen, ganze Lebensgeschichten wiedergegeben als ob die Erzählerin, der Erzähler ins Blaue hinausgesprochen hätten und nicht mit einer fragenden und zuhörenden Ethnologin (vgl. Biocca 1968, Bogner 1982, Shostak 1982, Strathern, A. 1979). Das hängt einerseits damit zusammen, dass immer noch angenommen wird, objektiv und authentisch sei etwas, wenn der/die Forscher/In «abwesend» sei, zum andern steht es mit den gestellten Fragen selbst in Zusammenhang. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass mir meine eigenen Fragen im Nachhinein oft sehr unangenehm waren, weil sie zeigten, was ich nicht wusste, und wie ich etwas falsch verstanden hatte, oder wie ich das Gespräch in eine ganz bestimmte Richtung gelenkt hatte. Meine GesprächspartnerInnen aber sind auf meine Fragen eingegangen, sind von ihnen beeinflusst, und indem ich sie nun weglasse, entsteht ein unverständlicher Monolog, mit Brüchen, Themenwechsel, einem schwer begreiflichen Diskurs. Da die Probleme, die wir mit der Sprache haben, entweder gar nicht thematisiert oder bagatellisiert werden, gewinnen wir den Eindruck, die Ethnologin/der Ethnologe seien der Sprache mächtig und es finde zwischen ihr/ihm und den GesprächspartnerInnen eine direkte Kommunikation statt<sup>8</sup>. Weshalb dieser irreführende Eindruck erweckt wird, ist einfach zu erklären. Welchen wissenschaftlichen Wert können ethnologische Forschungen noch haben, wenn sie auf Aussagen beruhen, welche wir möglicherweise falsch verstanden haben? Nun bin ich nicht der Ansicht, dass Gespräche und Aussagen, die mit Hilfe von ÜbersetzerInnen zustande gekommen sind, weniger Wert haben, oder dass wir mit allen Leuten sprechen müssen und

6 Marcus und Cushman bezeichnen Angaben über die Sprachkompetenz der Ethnologen als «generally the most silence in texts» 1982:36.

7 Ein Gegenbeispiel dazu sind die Angaben, welche Parin/Morgenthaler/Parin-Matthèy dazu machen 1983:169.

8 Vgl. Mead 1971:36/37.

eben nicht nur mit jenen, welche die Umgangssprache können. Doch möchte ich über die sprachlichen Voraussetzungen informiert werden, um mir ein Bild machen zu können, denn ich glaube, dass unsere Informationen erst dann fragwürdig werden, wenn ihre Entstehungsgeschichte verschwiegen wird.

## 2. Sprachkenntnisse der Iatmul

Das Melanesische Pidgin ist in Papua Neuguinea im Verlauf der Kolonisierung zur lingua franca geworden<sup>9</sup>. Obwohl Englisch die offizielle Landessprache ist, wird sogar im Parlament Pidgin gesprochen. Das Pidgin erfreut sich wohl gerade deswegen grösster Beliebtheit, weil es eine Kreation der Einheimischen ist. Auch in den entlegensten Dörfern besteht eine eigentliche Zweisprachigkeit der Bevölkerung. Auf dem Lande werden jedoch im Alltag immer noch weitgehend die ursprünglichen papuanischen bzw. austronesischen Sprachen gesprochen. In den Städten hingegen, wo Menschen aus verschiedensten Sprachregionen zusammenkommen, ist Pidgin das Kommunikationsmittel per se. Das geht sogar soweit, dass Leute, auch wenn sie unter sich sind, Pidgin verwenden, und immer mehr Kinder und Jugendliche ihre ursprüngliche Sprache nicht mehr erlernen und nur noch Pidgin sprechen. Das Englisch ist an den Mittel- und Oberschulen Unterrichtssprache. Es ist auch zur Sprache der neuen Elite geworden, ganz im Sinne einer Abgrenzung von den breiten Bevölkerungsschichten, die Englisch nie gelernt haben.

Die Iatmul kamen seit den 20er Jahren dieses Jahrhunderts in Berührung mit dem Pidgin. Sie wurden als Arbeitskräfte auf Plantagen an die Küsten des Landes geholt, wo sie Pidgin lernten und es anschliessend in ihre Dörfer brachten. Auch die Missionen spielten bei der Verbreitung des Pidgin eine Rolle. So beschlossen die Bewohner von Palimbei, mehrere junge Männer auf die Mission zu schicken, damit sie dort Lesen und Schreiben lernen und das Geheimnis der Überlegenheit der Weissen begreifen, das – so wurde allgemein angenommen – durch die Bibellektüre zugänglich gemacht werden könnte.

Als Milan Stanek und ich im Jahre 1972 zum ersten Mal nach Palimbei kamen, konnte die Mehrheit der rund 300 Einwohner Pidgin sprechen. Nur die ältesten Leute bildeten eine Ausnahme. So konnten diejenigen, die über 60 Jahre alt waren, weniger gut Pidgin, einige Frauen sogar kein einziges

9 Vgl. Stanek 1979.

Wort. Das hängt damit zusammen, dass Männer die Dörfer verliessen, um auf den Plantagen und in den städtischen Siedlungen zu arbeiten und die Frauen in den Dörfern wenig Möglichkeiten und keinen Anlass hatten, Pidgin zu lernen. Aber auch unter jenen, die Pidgin sprachen, gab es grosse Unterschiede, die vor allem davon abhängig waren, wie lange jemand ausserhalb des Dorfes gelebt hat. So mussten wir, Milan und ich, von Person zu Person entscheiden, ob wir Gespräche in Pidgin oder in Iatmul führen sollten.

### *3. Meine eigenen Sprachkenntnisse*

Als wir uns im Jahr 1971 unter der Leitung von Prof. Schuster auf die Forschung bei den Iatmul vorbereiteten, erlernten wir auch das Melanesische Pidgin<sup>10</sup>. Als ich dann zusammen mit Milan Stanek im Dorf Palimbei ankam, glaubte ich recht gut Pidgin zu können, und werde deshalb nie den jungen Mann vergessen, der mich als erster ansprach. Er kaute Betel, sprach schnell, und ich verstand kein einziges Wort. Die Hitze, die Mücken und die fremde Realität liessen mich meine Kenntnisse vergessen und verschlugen mir die Sprache. Es dauerte mehrere Wochen, bis ich Pidgin besser verstand und sprechen konnte. Eine vertiefte Kenntnis des Pidgin habe ich erst nach jahrelanger Beschäftigung mit der Kultur der Iatmul erworben, denn die Erlernung der grammatikalischen Grundzüge und eines Teiles des Wortschatzes ist nur der erste Schritt zum Verständnis einer fremden Sprache. Weiter gehört dazu eine Kenntnis der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Kultur. Wenn ich auch verstand, was eine Frau meinte, wenn sie mir sagte: «Ich gehe auf den See fischen,» verband ich damit noch keine genaue Vorstellung. Benützt sie dazu eine Angel, ein Netz, einen Speer? Fischt sie ganz alleine? Bevor ich nicht selbst den Vorgang gesehen, ja ihn auch selbst ausgeführt hatte, war ich in Gefahr, mir das vorzustellen, was in meiner Kultur unter Fischen verstanden wird. Der dritte Bereich betrifft die Kenntnis der Persönlichkeitsstruktur und der Mentalität. Auch wenn wir die Sprache sprechen können und uns in den gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen auskennen, kann es uns noch immer schwerfallen zu begreifen, wie eine Aussage gemeint ist. Was geht zum Beispiel in einer Iatmul-Frau vor, und wie habe ich es zu verstehen, wenn sie mir sagt: «Was bist du nur für eine Frau, kommst zum Sepik und kannst nicht einmal unsere Sprache!» (s. Einleitung) Einsichten und Kenntnisse zu diesem dritten Bereich erhielt ich vor allem in den ethnopschoanalytischen Gesprächen mit

10 Wir waren sechs StudentInnen.



den drei Iatmul-Frauen, weil ich mich dabei ganz auf ihr und mein Erleben konzentriert habe.

Auch mit der Iatmul-Sprache haben wir uns bereits in Basel befasst, und während meines Aufenthaltes habe ich meine Kenntnisse erweitert. Bis heute aber bin ich nicht in der Lage, einem Gespräch in Iatmul zu folgen, und kann mich selbst nur mit isolierten Begriffen verständigen. Ganz anders Milan Stanek, er hat sich intensiv mit dem Iatmul auseinandergesetzt, dessen grammatikalische Struktur erfasst. Er kann eine Erzählung, nachdem sie transkribiert worden ist, übersetzen und einem Gespräch folgen, wenn auch seine eigene Sprechfähigkeit beschränkt geblieben ist.

## II. Teil: Die Sprachkultur der Iatmul

Die Iatmul sagen, die Fähigkeit, Laute von sich zu geben, zu sprechen, sich hörbar zu machen: «Hier bin ich!», mache den Menschen zum Menschen. Und so handelt eine ihrer Mythen von einem zweigeschlechtlichen Urwesen, das, nachdem es aus der Erde geschlüpft war, als erstes den Mund öffnete und sprach. Das war der erste Mensch. Wo Menschen leben, wird geredet. Jedesmal, wenn Milan und ich daran gingen, unsere Koffer zu packen um Palimbei zu verlassen, sagten unsere Nachbarinnen und Nachbarn: «Jetzt wird es still werden hier, keine Stimmen werden mehr tönen, ihr werdet uns fehlen, mit wem können wir nun noch reden.» Sprache als Geräusch, als Zeichen für menschliche Präsenz<sup>11</sup>, Sprache aber auch als Ausdruck des eigenen Willens. Ein Mensch soll seine eigene Meinung, seinen Standpunkt vertreten, das wird von Frauen, Männern, Mädchen und Knaben erwartet. Schon ein Säugling soll schreien, und damit seinen Willen bekunden. Wenn er älter ist, soll er seine Wünsche formulieren können. Sich hinzustellen, zu sprechen und der Welt zu verkünden, was Frau, Mann und Kind von ihm hält, ist ein Ideal.

Die hohe Besetzung des sprachlichen Ausdrucks der Iatmul wird von allen EthnologInnen vermerkt. Nur in der Bewertung dieser Tatsache gehen die Meinungen auseinander. Don Laycock, der als Linguist viele Völker auf ihre Sprache hin untersucht hat, bezeichnet die Iatmul als die Italiener Neuguineas und bezieht sich dabei nicht nur auf ihren sprachlichen Ausdruck, sondern auch auf ihr theaterwirksames Auftreten (mündliche Mitteilung). Auch Margaret Mead gehört zu jenen, welche die iatmulsche Sprachkultur

11 Vgl. in diesem Zusammenhang den Gesang des mythischen Urvaters, der sich seiner toten Tochter erinnert. Stanek 1982: 185/86.

anerkennend erwähnen (Mead 1958:46–47). In die Einschätzung Gregory Batesons mischen sich negative Töne: Dem untertreibenden Engländer erschienen die affektiven Reden der Iatmul-Männer als wenig begründete Prahlerei (Bateson 1965:124).

### 1. Charakterisierungen des Sprechens

Die Iatmul verwenden eine Vielzahl von Ausdrücken, um die Fähigkeit und die Art und Weise des Sprechens näher zu bezeichnen. Ich möchte dazu einige Beispiele aus dem Pidgin anführen. Da gibt es die Frau, den Mann und das Kind *bilong toktok* (*bilong* hier als Genitivus qualitatis, *toktok* heisst sprechen, abgeleitet vom engl. *talk*). Damit wird gesagt, dass es sich um eine Person handelt, die gut und gerne spricht. Wenn betont werden soll, dass die Wahrheit gesagt wird, verwendet frau/man den Ausdruck *mi tok tru* (ich sage die Wahrheit); wenn es darum geht, etwas richtig oder zutreffend zu sagen, *mi tok stret*. Jemand, der nicht auf den eigentlichen Kern einer Sache eingeht, und nur an der Oberfläche bleibt, sagt: «*Mi katim gras antap tasol*» (ich habe nur die Spitzen der Gräser geschnitten). Unklares, unzusammenhängendes Sprechen wird als *toktok nabaut* (vom Einen zum Anderen springend) bezeichnet. Von jemandem der Unwahres erzählt, falsche Zusammenhänge schafft, wird gesagt: «*Em i toktok kranki*» (sie, er, es spricht falsch). Mit *toktok gris* (*gris* heisst Fett) wird ein einschmeichelndes, flatterndes, nur auf gutes Einvernehmen ausgerichtetes Sprechen bezeichnet. Jemand, der ein *maus wara* (*maus* heisst Mund, *wara* heisst Wasser, Speichel) ist, der ist ein/e SchwätzerIn.

All diese Ausdrücke werden von den Iatmul auch benützt, um ihr eigenes Sprechen zu charakterisieren. Wenn z.B. eine Gesprächspartnerin merkt, dass sie etwas Falsches gesagt hat, wird sie dies ausdrücken mit: «*Mi toktok kranki*» und sich korrigieren. Oder, «Als wir gestern zusammen gesprochen haben, *mi katim gras antap tasol*; heute komme ich auf den tieferen Sinn der Sache zu reden.» Dieselben Ausdrücke werden aber auch dazu verwendet, um das Sprechen einer Person näher zu umschreiben, im Sinne von die/der Soundso pflegt *gris*, *nabaut*, *tru* zu sprechen.

Nun gibt es auch Frauen, Männer und Kinder, die nicht *meri* (Frau), *man* (Mann), *pikinini* (Kind) *bilong toktok* sind. Damit ist einerseits gemeint, dass sie nicht viel sprechen und dass sie sich nicht so gekonnt ausdrücken, aber v.a. heisst es, dass sie nicht gerne sprechen und im Gegensatz zu den anderen, die sich expansiv und offen zeigen, mehr Zurückhaltung an den Tag legen. Kinembe zum Beispiel, mit der ich während der ethnopsychoanalytischen Forschung täglich gesprochen habe, bezeichnet sich selbst «*Mi no meri bilong toktok*» (Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984:25–64).

Noch eine Bemerkung zum Verhältnis von Sprachvermögen und Intelligenz. Jemand, der wenig und ungern spricht, ist deswegen nicht dumm. Dumm ist hingegen eine Person, deren Art es ist *nabaut* und *kranki* zu reden, denn sie ist nicht in der Lage, eine Sache zutreffend darzustellen.

Zusammenfassend können wir feststellen, dass keiner dieser Ausdrücke einem bestimmten Geschlecht zugeordnet wird, was einer Wertung gleichkommen würde, etwa im Sinne von: Frauen reden einschmeichelnd und Männer treffen den Kern der Sache.

## 2. Das Erlernen der Sprache

Noch mehr als die Erwachsenen haben mich die Kinder mit ihrer Sprachgewandtheit zum Staunen gebracht. Da konnte ich mit sechs- und siebenjährigen stundenlange Gespräche führen. Ihre Fähigkeit und Lust am Reden, verbunden mit meiner Bewunderung und meinem Interesse, führten mich schliesslich dazu, mit Kindern über Wochen tägliche Gespräche über ihren Alltag zu führen. Eine Auswahl davon habe ich in den Mittelpunkt meiner Dissertation «Kinder schildern ihren Alltag» gestellt (Weiss 1981). Aber auch über andere Themen sprachen sie gerne, und nachdem ich erfahren hatte, dass nicht nur Frauen, sondern auch Kinder mythische Geschichten kennen, organisierte ich Mythenabende (vgl. Abschn. 3.2.). Kurz bevor die Dämmerung einbrach, versammelten sich zehn bis fünfzehn Mädchen und Knaben im Alter von acht bis sechzehn Jahren bei mir zu Hause. Ich installierte das Tonbandgerät, und wir setzten uns in einem grossen Kreis darum herum auf den Boden. Ein Kind erhob sich, liess sich in der Mitte des Kreises vor dem Mikrophon nieder und begann zu erzählen. Alle hörten still zu, nie hat ein Kind ein anderes in seiner Rede unterbrochen. Die Kinder wechselten sich ab, und der Abend verging. Mir stand nun bevor, die Mythen mit Tarendemi vom Iatmul ins Pidgin zu übersetzen<sup>12</sup>. Doch schon am folgenden Tag meldete sich eine neue Gruppe an. Das Ganze entwickelte sich zu einer Art Wetterzählen; jede Gruppe wollte als erstes wissen, wieviel Tonband die andere vollgesprochen habe, um sie dann zu übertreffen. Über 100 Mythen habe ich von den Palimbei-Kindern erfahren.

An diesen Mythenabenden nahmen Mädchen und Knaben gleichermassen teil. Die Unterschiede, die für die Erwachsenen gelten, zeigten sich bei den Kindern noch nicht (s. Abschn. 3.2.).

<sup>12</sup> Tarendemi ist ein junger Mann von 16 Jahren, der sehr gut Pidgin spricht. Er hat Milan Stanek geholfen Iatmul zu lernen und für uns als Übersetzer gearbeitet.

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie die Kinder die Sprache erlernen. Was ich darüber weiss, ist unvollständig und bedarf weiterer Untersuchungen. Vor allem habe ich nur beschränkte Einblicke in das alltägliche Sprachverhalten der Erwachsenen und Kinder gegenüber Kleinkindern gewonnen, da ich zuwenig gut Iatmul verstehe. In den Städten hingegen, wo ich mich mehrere Monate aufgehalten habe, konnte ich solchen Interaktionen mühelos folgen, da dort auch die Iatmul untereinander Pidgin sprechen.

Die Iatmul kennen keine Baby- oder Kindersprache, Erwachsene und Kinder sprechen mit kleinen Kindern stets so, wie sie es untereinander auch tun<sup>13</sup>. Die Kleinen selbst erlernen die Sprache über Einwortsätze, wie dies auch für unsere Sprachentwicklung gilt. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Kinder angehalten werden, ihre Wünsche auszudrücken, zuerst schreiend, dann sprechend. Unterschiede in der Stimulation des sprachlichen Ausdruckes zwischen Mädchen und Knaben konnte ich nicht feststellen.

Zwei Beispiele dazu: Das kleinste Kind, mit dem ich Gespräche über den Alltag geführt habe, ist die fünfjährige Kawanagwi. Niemand hält sie oder mich von diesem Vorhaben ab, mit Begründungen wie sie sei zu klein und könne noch nicht gut erzählen. Im Gegenteil, alle finden das richtig und wenn Kawanagwi beim Sprechen den Faden verliert, hilft ihr ein Geschwister nach (s. Weiss 1981: 137, 164, 192, 205).

Kapmakau ist ein siebenjähriger Bub. Eines Nachmittags bin ich bei seiner Familie zu Hause, es werden mythische Geschichten erzählt, die ich auf Tonband aufnehme. Die Mutter, der Vater und die älteren Kinder sind bereits an der Reihe gewesen, da erkundigte ich mich, ob Kapmakau auch eine Geschichte erzählen wolle. Darauf meint seine Mutter, selbstverständlich kenne er viele, doch sei er wegen mir und dem Tonbandgerät schrecklich aufgeregt, und das Sprechen würde ihm unter solchen Umständen schwer fallen. Da mischt sich Kapmakau ein, er bespricht sich mit seiner Mutter auf Iatmul und nun sagt sie ihm Satz für Satz vor, und er wiederholt (vgl. Weiss 1981: 80). Beide Beispiele zeigen, wie Kinder zum Sprechen angehalten und dabei unterstützt werden.

Solche Unterstützung, oft handelt es sich auch um Korrekturen, dürfen wir uns nicht sanft und schonend vorgebracht vorstellen. Sagt ein Kind etwas unrichtig, wird es korrigiert, wenn es älter ist auch ausgelacht, es wird ihm nichts durchgelassen im Sinn von: «Es ist ja noch ein Kind und weiss es nicht besser.» Auf der anderen Seite werden Aussagen von Kindern auch ernst genommen und nicht als unwesentlich und der Phantasie entsprungen abgetan.

13 Das gilt auch für andere Gesellschaften, zum Beispiel in Westafrika. (Mündliche Mitteilung von Emanuel Drechsel).

Goli, die Tochter von Kinembe, ist sieben Jahre alt. Vergangenen Winter, als ich wieder in Palimbei war, brachte sie mir einen Hummer, den ihre Mutter gefangen hatte, Ich fasse ihn am Kopfteil und sage: «Der ist aber riesig, was er wohl für ein *kru* haben muss» (*kru* ist ein Pidginausdruck für den spriessenden Teil von Pflanzen, aber auch für das Gehirn). Ich erwähne dies, weil ich weiss, dass Kinder es besonders gerne essen. Da beginnt Goli laut über meinen Sprachgebrauch zu lachen «*kru* heisse das nicht, was der Hummer in seinem Kopf habe.» Ich frage nach: «Und die Menschen, haben die ein *kru*?» Goli: «Ja, die schon.»

Am Nachmittag kommt Kinembe zu Besuch, und ich erfahre von ihr, wie Goli die Hummergeschichte zu Hause erzählt hat und von allen ausgelacht worden ist, weil sie behauptet hat, das Gehirn des Hummers heisse nicht *kru*. Selbstverständlich ist *kru* das richtige Wort.

Ich führe dieses Beispiel an, um die Aufmerksamkeit und beinahe kleinliche Präzision im Umgang mit der Sprache zu zeigen, wie sie für die Iatmul typisch ist. Dabei gehe ich nicht darauf ein, was sich zwischen mir, Goli und ihrer Mutter auf der emotionalen Ebene zugetragen hat.

Säuglinge und kleine Kinder von drei bis vier Jahren sind v.a. mit ihrer Mutter zusammen. Hinzu kommen weitere Frauen, denn die Mutter nimmt ihr Kleinkind in ihre Frauengruppe mit. Wenn sie auf den See fischen und zum Markt fährt, oder eine andere Beschäftigung ausführt, bei der sie nicht gestört werden will, übergibt sie ihr Kleinstes einem älteren Kind in Obhut. So sind Iatmul-Säuglinge täglich mehrere Stunden nicht mit ihrer Mutter, sondern mit anderen Kindern zusammen. Dieses ältere Kind, meist ein Mädchen, nimmt den ihm anvertrauten Säugling in seine eigene Spielgruppe mit. Diese setzt sich aus Mädchen und Knaben zusammen, die den verschiedensten Aktivitäten nachgehen, sie baden, spielen, streifen durch die Gegend und arbeiten zusammen. So wachsen Iatmul-Säuglinge in zwei Gruppen auf: in einer Frauen- und in einer gemischten Kindergruppe. In diesem Setting erwirbt ein Kind seine Sprachkenntnis. Das Besondere, im Vergleich zu uns, liegt darin, dass die Mutter eine wichtige, aber nicht die einzige Bezugsperson ist. Ich habe immer wieder den Eindruck gewonnen, dass die Kinder in ihren Gruppen spielerischer auf die Bedürfnisse der Kleinkinder eingehen, als die Mütter selbst (vgl. Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984:343). Eine erwachsene Frau führt mit einem Kleinkind nicht lange Gespräche, sie sagt in der trockenen und präzisen Art der Iatmul, was es zu sagen gibt. Ganz anders in den Kindergruppen, dort reden Kinder stundenlang über das, was sie bewegt. Gemeinsam entdecken sie das Dorf und seine Umgebung, lernen sich gegenseitig kennen und setzen sich mit der Welt der Erwachsenen auseinander.

Väter und Männer haben in dieser frühen Phase wenig mit den Kindern zu tun. Erst später, wenn diese vier bis fünf Jahre alt sind, wenden sich die Väter ihnen vermehrt zu, sie nehmen sie zu den verschiedensten Aktivitäten

mit, und es findet auch eine intensivere sprachliche Kommunikation zwischen ihnen und den Kindern statt. Nun sagt der Umstand, dass der Vater weniger mit den Kleinkindern zusammen ist als die Mutter und älteren Kinder, noch wenig darüber aus, welche Rolle er in der Spracherziehung einnimmt. In einer Gesellschaft wie der unseren, in der eine Abwertung des sprachlichen Ausdrucks der Frauen stattfindet, und der Vater in der Familie der Repräsentant der Macht ist, wird alles, was er sagt und wie er es sagt, höher bewertet, obwohl ja gerade unsere Väter wenig mit Kindern zu tun haben. Was ein Kind von wem übernimmt, ist abhängig von den Machtverhältnissen. Diese sind bei den Iatmul, im Gegensatz zu den unseren, wenig stabilisiert. Wir können eher von Machtausübung verschiedener sozialer Gruppen, deren Zusammensetzung dauernd wechselt, als von Machtausübung der Männer über die Frauen sprechen.

Männer und Frauen werden bestimmte Formen der oralen Kultur zugeordnet und diese spielen im späteren Alter der Kinder, als Vorbilder, eine grosse Rolle.

### 3. *Besondere Formen der oralen Kultur*

Die Gesichtspunkte, unter denen ich die Sprachkultur der Iatmul bis anhin dargestellt habe, ergaben keine Unterschiede zwischen Frau und Mann, Mädchen und Knabe. Eine klare Aufteilung zwischen den Geschlechtern zeigt sich, wenn wir nun die besonderen Formen der oralen Kultur in Betracht ziehen. Nur von Männern durchgeführt werden Streitgespräche, auf Iatmul *pabu* genannt<sup>14</sup>, und die kultischen Gesänge *sui-sagi*. Nur von den Frauen die Totenlieder *yigen-kundi*. Beide zusammen kennen Lieder und Mythen *sagi*, doch sind die Frauen die eigentlichen Mythenerzählerinnen. Ich werde hier nur auf zwei dieser Formen der oralen Kultur näher eingehen; dem Streitgespräch der Männer, und den mythischen Erzählungen der Frauen<sup>15</sup>.

Die Mythologie der Iatmul ist ein Bestandteil ihrer Art zu denken und zu fühlen. Der Schrei eines Vogels kann ein Zeichen eines Urahns sein. Wenn eine Frau im See ihre Fischreue mit Stöcken festmacht, vollzieht sie eine Handlung, welche der Entstehung des Bodens gleichkommt. Frauen, Männer und schon kleine Kinder leben und erleben in Kategorien des mythologi-

14 Die in den folgenden zwei Kapiteln vorkommenden Ausdrücke für die besonderen Formen der oralen Kultur sind alle in Iatmul.

15 Eine ausführliche Darstellung der Mythologie und der verschiedenen Formen oraler Kultur findet sich in Stanek 1982, 1983.

schen Systems und wissen darüber Bescheid. Ein kleiner Teil dieser Mythologie aber ist geheim. Es ist in der Regel der Vater, der seinem gescheitesten Sohn, nur ausnahmsweise seiner Tochter, die Geheimnisse der Clanmythologie weitergibt. Dabei handelt es sich um Namen bestimmter Ahnen und um Zusammenhänge innerhalb des Systems. Auch die besonderen Formen der oralen Kultur behandeln mythologische Themen.

### *3.1. Das Streitgespräch der Männer*

Wir waren erst kurz in Palimbei angekommen, als eines Morgens die grossen Trommeln geschlagen wurden. Wie wir erfuhren, soll ein *pabu*, ein Streitgespräch, stattfinden. Nach und nach versammelten sich alle Männer des Dorfes im Zeremonialhaus, um sich für Stunden leidenschaftlichen Reden in Iatmul hinzugeben, von denen wir nichts verstanden. Es ging um einen Namen. Ein Kind trug einen Namen, den ein anderer Vater für sich beanspruchte. Im Zeremonialhaus wurde besprochen, wer das Anrecht auf den Namen hatte. Argumentiert wurde mit mythologischen Geschichten. Jeder Clan besitzt solche Namenreihen, die mit mythischen Ereignissen in Verbindung stehen, die bis in die Urzeit zurück gehen, und die er verwaltet und als sein eigen betrachtet. Auch Streit um ein Stück Boden, um einen Teil eines Gewässers, kann zu einem *pabu* führen. Das Besondere an der Art und Weise wie die Männer zusammen sprechen, liegt darin, dass sie nur Andeutungen machen, um herauszufinden, was die anderen wissen. Dabei findet nicht eine Diskussion im eigentlichen Sinn des Wortes statt. Da werden Sätze, Namen und Laute von Urzeitwesen ausgerufen, Namenlinien aufgesagt und auf ebensolche Weise darauf geantwortet. Auf der Ebene der Gefühle geht es um Rivalität und Aggression, welche die Männer in ritualisierter und sublimierter Weise unter sich austragen und zelebrieren. Stunden-, ja tagelang können sich solche Streitgespräche hinziehen, und zum Schluss behauptet jeder, er habe Recht gehabt. Es geht also gar nicht darum, irgend etwas abzuklären im Sinne einer Rechtssprechung, sondern es geht für die Männer darum, sich in der Gruppe gegenseitig zu messen, sich zu spiegeln, gemeinsam Spannungen und Entspannungen zu erleben. Ein *pabu* ist ein Gruppenerlebnis ersten Ranges.

### *3.2. Frauen, die grossen Mythenerzählerinnen*

Als ich im Jahr 1972 zum ersten Mal nach Palimbei kam, wusste ich aufgrund von Batesons Buch, dass den Iatmul die Mythologie sehr wichtig ist, und sich

die Männer mit Stolz damit befassen. Doch, so Batesons Einschätzung, sei das gesamte mythologische System «in a terribly muddled state» (Bateson 1965:128). Und da er die Frauen nie im Zusammenhang mit Mythologie erwähnt, und noch dazu das Bild eines chaotischen Zustandes beschwor, hatte ich punkto Frauen und Mythologie keinerlei Erwartungen.

Wir sind erst einen Monat in Palimbei, da steht eines Vormittags eine alte Frau unten an der Treppe unseres Hauses. Ich kenne sie nur vom Sehen. Sie kommt die Treppe herauf und gibt mir mit Gesten zu verstehen, dass ich ihr folgen soll und zeigt dabei auf das Tonbandgerät, das auf dem Tisch liegt. Amuia spricht kein einziges Wort Pidgin. Ich hänge das Gerät über die Schulter und folge ihr, und als sie sich im Schatten einer Kokospalme niederlässt, setze ich mich ihr gegenüber. Aus ihrer Tasche holt sie eine selbstgedrehte Zigarre hervor, zündet sie an, und nickt mir zu. Ich stelle das Gerät auf Aufnahme. Amuia beginnt ruhig zu sprechen, ich versuche zu verstehen, doch es gelingt mir nicht. Es setzen sich Kinder zu uns, und am lebhaften Ausdruck ihrer Gesichter erkenne ich, dass Amuia etwas Interessantes erzählen muss. Eine halbe Stunde vergeht, da hört Amuia mit Sprechen auf und lacht mich an. Wir stehen auf und jede geht zu sich nach Hause. Ich wundere mich, was mir die alte Frau wohl aufs Band gesprochen hat. Nach ein paar Tagen wende ich mich an Tarendemi. Er hört sich ein Stück Band an und meint: «Aha, Amuia hat dir ein *sagi* erzählt!» Erst als er mir Satz für Satz diktiert, begreife ich, dass mir Amuia eine starke mythologische Geschichte erzählt hat. Sie handelt von einer Iatmul-Frau, die als Mann verkleidet im Land der Baumgeister regelmässig Essen holt. Ihrem Mann, der neugierig wissen will, woher das gute Essen kommt, verweigert sie die Antwort. Das erträgt er nicht und tötet sie<sup>16</sup>. Das also ist ein *sagi*! Ich mache mich auf den Weg zu Amuias Mann, der gut Pidgin kann, und denke an Bateson, der über die Frauen schrieb, als wüssten sie nichts von Mythologie. Und da erzählt mir, kaum bin ich in Palimbei angekommen, eine Frau aus freien Stücken eine Mythe. Ich ärgere mich über Bateson. Amuias Mann überhäufe ich mit Fragen: «Kennt nur Amuia solche Geschichten? Kennt sie noch mehr? Handeln Mythen immer von transvestitischen Wesen? Werden stets Frauen getötet oder auch Männer?» Amuias Mann bemerkt meine Aufregung und lacht mich aus: «Alle Frauen kennen solche *sagi*, auch Männer und Kinder. Was sie dir erzählt hat, ist nur eine von vielen, auch andere Themen kommen darin zur Sprache. Willst du noch mehr hören? Amuia ist voll davon.» In den folgenden Tagen gehen Milan und ich jeden Abend zu Amuia und sie erzählt uns *sagi*, die ihr Mann ins Pidgin überträgt. Bis sie eines Abends sagt, jetzt falle ihr keine mehr ein.

16 Die Mythe ist nachzulesen in Stanek 1982:24–28.





Photo 1: Amuia

*Sagi* machen den Anteil der Mythologie aus, der öffentlich ist, den alle kennen. Die geheime Mythologie, um die es im *pabu* geht, besteht aus Ergänzungen, v.a. Namen und Zusammenhänge, die geheim sind. Es gibt keinen Anlass, bei dem nicht *sagi* erzählt werden könnten. Frauen, die auf den Markt fahren, Männer im Zeremonialhaus, eine Kindergruppe im Wald, abends zu Hause. Am liebsten aber hören Kinder *sagi*, und Frauen wie Amuia werden von ihnen bedrängt, doch eine Geschichte zu erzählen. Frauen gelten als bessere Erzählerinnen als Männer, *sagi* sind die wichtigste Form weiblicher Sprachkultur.

Welche Bedeutung die Mythen für die Iatmul in ihren Beziehungen untereinander haben, wurde mir erst in den ethnopschoanalytischen Gesprächen ganz bewusst. Da ergab es sich, dass mir meine Gesprächspartnerinnen in bestimmten Situationen eine Mythe erzählten. Wie sich zeigte, griffen sie damit auf einen bereits kulturell strukturierten Inhalt zurück, der verdichtet eben jene Problematik beinhaltet, die sie in der Beziehung zu mir beschäftigte. Mit der Mythe waren vielschichtige und widersprüchliche Gefühle leichter mitzuteilen (vgl. Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984:38ff., 202, 335). Obwohl ich mit Amuia keine analytisch orientierten Gespräche geführt habe, und deshalb über ihre Beziehung zu mir nur wenig weiss, möchte ich dennoch versuchen die Mythe zu interpretieren. Das Besondere daran war, dass sich Amuia aus eigenem Antrieb mit dieser Geschichte an mich wandte, und mir damit offensichtlich etwas mitteilen wollte. Mir fällt auf, dass die Iatmul-Frau, die sich als Mann verkleidete mir nicht unähnlich war. Ich trug Hosen und ging im Zeremonialhaus ein und aus (beides tun Frauen nicht). In einem gewissen Sinne war also auch ich ein transvestitisches Wesen. Die Iatmul-Frau brachte von dem Geisterort, den nur sie kannte, gutes Essen. Auch ich hatte in meinem Haus viele gute und kostbare Dinge der Weissen, von denen niemand (zumindest Amuia, die das Dorf nie verlassen hatte) genau wusste, woher sie kamen. Wollte mir Amuia vielleicht folgendes mitteilen: «Pass auf, du transvestitische Frau, mit deinen vielen kostbaren Dingen, von denen wir nicht wissen, woher sie kommen. Nimm dich in Acht, du ziehst massive Aggressionen auf dich, wenn du nicht bereit bist, dein Geheimnis zu lüften.» Amuia und ich sind gute Freundinnen geworden. Sie hat mir nicht nur die erste Mythe erzählt, sondern mir auch bewusst gemacht, wie die Präsenz von Weissen, mit ihrem Warenreichtum, auf die Iatmul wirkte.

Auch wenn die Iatmul sich gegenseitig Mythen erzählen, gehen sie auf die jeweilige Situationen ein und bringen Gefühle zum Ausdruck, welche in ihren Beziehungen wirksam sind<sup>17</sup>.

17 Vgl. in diesem Zusammenhang Stanek 1982:9; 1983:185.

### III. Teil: Zum Verhältnis von Frauenforschung und Sprache

Ich werde nun anhand von einigen ausgewählten Gesichtspunkten aufzeigen, wie sich unsere eigene Spracherfahrung auf die Arbeit mit Frauen in fremden Gesellschaften auswirken kann. Geht es mir in den folgenden Ausführungen in erster Linie um die Frauen, so werde ich mich dennoch nicht auf sie beschränken. Bei meiner ersten Forschung (1972/74) ging es mir darum, den Alltag der Iatmul-Kinder in seinem Verhältnis zum ökonomischen System zu verstehen, und da habe ich auch viel mit Männern und Knaben zusammengearbeitet (Weiss 1981). Bei den ethnopsychoanalytischen Gesprächen, die wir im selben Dorf durchgeführt haben, teilten wir uns auf: Die Männer sprachen mit Männern, ich mit drei Frauen. Während meiner letzten Forschung (1985/86), wiederum in Palimbei, arbeitete ich ausschliesslich mit Frauen zusammen. Wie sich im folgenden zeigen wird, kommen wir, wenn wir Frauenforschungen machen wollen, gerade wegen den sprachlichen Problemen, gar nicht darum herum, uns auch mit Männern auseinanderzusetzen. Ganz abgesehen davon, können wir Frauen in einer fremden Kultur nicht verstehen, ohne Kenntnisse über die Männer zu haben, sei es aus der Literatur, aus eigenen Forschungen oder aus einer Zusammenarbeit, wie ich dies mit Milan Stanek getan habe, der sich mit den Iatmul-Männern befasst hat.

Mein erster Gesichtspunkt betrifft etwas Allgemeines:

#### *1. Die gesellschaftliche Bedeutung der Sprache in der untersuchten Kultur entspricht nicht meinen eigenen Erfahrungen in meiner Kultur*

Sprachliche Kommunikation und sprachliche Fähigkeiten sind in der Schweiz ambivalent besetzt. Zwar sollten wir uns richtig ausdrücken können, doch wer sich als sprachlich gewandt erweist, wird mit Skepsis betrachtet, denn er kann nur oberflächlich, raffiniert und aufgeblasen sein. Wahrheit, Tiefe und Ehrlichkeit kommen nicht elegant aufgemacht daher. Mit dieser Einschätzung stehen wir, zumindest in unmittelbarer Nähe, recht alleine da. In Deutschland, Frankreich und Italien scheint gerade das vorzuherrschen, was wir mit Skepsis betrachten. Hat diese Skepsis u.a. nicht die Funktion, unsere eigene Mühe mit der Sprache in ein Ideal umzukehren? Wie solche Einschätzungen und Fähigkeiten im Bereich des sprachlichen Ausdruckes entstehen zeigen Paul und Goldy Parin-Matthèy in ihrem aufschlussreichen Artikel über Unterschiede zwischen Süddeutschen und Schweizern (Parin 1978:215–232).

Wie wirkte sich nun die hohe sprachliche Besetzung der Sprache, wie sie für die Iatmul charakteristisch ist, auf meine Arbeit als Ethnologin aus? Sie stellten an mich dieselben Anforderungen, ihre Sprache zu beherrschen, wie an sich selbst. Trocken sagten sie: «Ich verstehe nicht, was du meinst. Dieses Wort heisst etwas anderes. So wird es nicht gesagt.» Sie behandelten mich wie ein Kind, das noch lernen und geschult werden muss. Das war für mich besonders zu Beginn recht schwierig, und es führte dazu, dass ich lieber sie sprechen liess, wozu sie gerne bereit waren, als dass ich selbst viel sprach. Mein Problem bestand darin, dass ihre Belehrungen bei mir Assoziationen an Situationen hervorriefen, bei denen ich Belehrungen eher als Bestrafungen und Beschämung, denn als Hilfe erlebt habe. Ich geriet unter Leistungsdruck und in ein Dilemma; wollte ich gut Pidgin lernen, musste ich viel reden, was wiederum die Gefahr von Fehlern miteinschloss und unweigerlich Belehrungen nach sich gezogen hätte. Dass ich Erfahrungen aus der Schweiz mit der fremden Situation vermischte, merkte ich nach und nach. Denn ebenso konsequent, wie die Iatmul auf meine Fehler eingingen, konstatierten sie auch meine Fortschritte: «Jetzt hast du das Wort verstanden. Du sprichst schon viel besser als vor einem Monat.» Das ging bis zum grössten Kompliment, das die Iatmul überhaupt machen: «*Yu winim mi long toktok!*» («Du hast mich im Sprechen besiegt. Deine Argumente sind besser als meine»). So merkte ich, dass ihnen wirklich daran lag, dass ich gut sprechen konnte, und es gelang mir, eine neue Erfahrung beim Erlernen einer Fremdsprache zu machen. Dazu beigetragen haben zwei weitere Umstände. Offensichtlich hat mich die typische schweizerische Sprachkultur nicht zu sehr geprägt. Das mag damit zusammenhängen, dass in Basel, meiner Heimatstadt, Sprache im Verhältnis zur übrigen Schweiz einen etwas anderen Stellenwert hat: Basler gelten als schlagfertig, frech und sprachlich weniger gehemmt. Vor allem aber habe ich als Kind in Frankreich Erfahrungen mit der Sprache gemacht, die mich mehr angesprochen haben. Ähnlich fühlte ich mich unter den Iatmul. Nun war ich mit Menschen zusammen, die gerne, präzise und mit Anschauungskraft sprachen.

Der zweite Ansporn, meine Schwierigkeiten bei der Spracherlernung zu überwinden, hängt mit dem Pidgin zusammen. Da diese Sprache über einen geringen Wortschatz (rund 500) verfügt, werden viele Bilder benützt. Entsprechend der oralen Sprachkultur, sind diese Bilder wenig festgelegt, allen steht es offen, solche zu erfinden, wenn sie nur verstanden werden. Diese Möglichkeiten des Pidgin haben mich angeregt und gaben mir ein Gefühl von Kreativität. Am deutlichsten wurde das in den psychoanalytischen Gesprächen, in denen ich mich immer wieder mit der Aufgabe konfrontiert sah, Gefühle präzise zu umschreiben. Da konnte ich neue Bilder erfinden. Wenn eine meiner Gesprächspartnerinnen Gefühle der Abhängigkeit empfand, sagte ich nicht einfach: «*Yu hangimap!*» sondern «*Nau yu olsem wanpela pis i hagamap long huk!*» Jetzt fühlst du dich wie ein Fisch, der am Haken

zappelt). Ich wählte damit ein Bild, das mit einer typisch weiblichen Aktivität, dem Fischfang, in Beziehung stand.

Jemand mit anderen Erfahrungen bezüglich seiner eigenen Sprache wird auf die Sprachkultur der Iatmul auch anders reagieren. Am naheliegendsten ist eine Abwertung ganz im schweizerischen Sinn, die iatmulsche Sprachkultur sei leer, aufgebauscht, raffiniert. In diese Richtung geht Bateson mit seiner Beurteilung der Iatmul als von Stolz besessenen Rednern, die alles durcheinanderbringen, weil sie so gerne und viel reden. Ganz offensichtlich hat sich Bateson über die Sprachkultur der Iatmul geärgert, die in krassem Gegensatz zur englischen Kunst der Untertreibung steht.

*2. Die Unterdrückung der Frau im Bereich der sprachlichen Kommunikation, wie sie für unsere euroamerikanische Gesellschaft charakteristisch ist, wirkt sich auf unsere Einschätzung und Wahrnehmung der Frauen in fremden Gesellschaften aus*

Luise Pusch weist in ihren linguistischen Analysen nach, wie sehr das Deutsche eine Männersprache ist, und wir Frauen nicht als etwas Eigenes und Besonderes betrachtet, sondern ganz einfach dem Männlichen untergeordnet werden (Pusch 1983, 1984). Und so wünscht man uns, allen Schweizern, eine schöne Augustfeier und wir werden als Assistenten und Studenten ganz herzlich zu einer ethnologischen Tagung begrüßt.

Trömel-Plötz und ihre Mitautorinnen befassen sich vorwiegend mit dem Sprachverhalten<sup>18</sup>. Sie unterscheiden einen männlichen und einen weiblichen Gesprächsstil. Wenn Männer reden, stellen sie sich selbst dar, messen sich gegenseitig, und es geht ihnen darum, die anderen zu besiegen. Wenn Frauen reden, liegt ihnen daran, Gemeinsames herzustellen. Diskutieren nun Frauen und Männer in einer gemeinsamen Gruppe, hat der Gesprächsstil der Frauen keine Chancen, die Männer vermögen ihren rivalisierenden Stil durchzusetzen. Sie verwenden dazu bestimmte Methoden wie: Unterbrechen, Abwerten, Nichteingehen auf das, was jenige äussern. Das hat zur Folge, dass sich der weibliche Gesprächsstil in den Medien und öffentlichen Diskussionen kaum je entfalten kann. Beide Wissenschaftlerinnen sehen die Unterdrückung der Frau mit sprachlichen Mitteln als Ausdruck für ein allgemeineres Phänomen: Die Unterdrückung der Frau in allen Bereichen unserer euroamerikanischen Gesellschaft. Ich glaube, dass die Folgen dieser Unterdrückung im Bereich der Sprache besonders wirksam und nachhaltig

<sup>18</sup> Vgl. Trömel-Plötz 1984, insbesondere den Beitrag «Weibliche Stil – männlicher Stil» (S. 354–394).

sind, da wir sie tagtäglich erleben. Die Missachtung der Frau in und durch die Sprache ist unsere tägliche Dosis an Entwertung. Das kann nicht ohne Folgen bleiben.

### *3. Als Resultat kolonialer Unterdrückung wird Sprache ein Instrument der Herrschaft. Oder: Auf der Suche nach den Frauen*

Wo immer ich in der Dritten Welt gereist bin, habe ich erfahren müssen, dass mehr Männer als Frauen die Kolonialsprache oder die lingua franca sprechen konnten. Dieser Umstand ist einfach zu erklären. Überall werden eher Knaben in die Schule geschickt als Mädchen, und es sind v.a. Männer, welche ihre Dörfer verlassen, um in Städten ihre Arbeitskraft zu verkaufen<sup>19</sup>.

Wenn wir in eine fremde Gesellschaft kommen, werden wir auch als Frauen vor allem von Männern angesprochen. Dies hängt einerseits mit der Sprachkenntnis zusammen, andererseits mit kolonialen Erfahrungen. Überall haben die Kolonialisten, aus einer patriarchalischen Gesellschaft kommend, mit den Männern Kontakte aufgenommen. Männer wurden als Vermittler eingesetzt, um die Interessen der neuen Machthaber durchzusetzen. Diese Massnahmen haben den Männern, unabhängig davon, welche Stellung Frau und Mann in der ursprünglichen Gesellschaft jeweils hatten, eine Sonderposition eingeräumt. Sie verhandeln mit den Fremden, sie nehmen Kontakte mit ihnen auf, sie wissen, wie man das tut, denn sie sind darin geübt. Die Frauen halten sich meist zurück und überlassen es ihren Männern, sich mit den Fremden abzugeben.

Diese Verhältnisse können bei uns ganz verschiedene Reaktionen auslösen. Wir können uns ärgern und darüber enttäuscht sein, dass überall auf der Welt Männer zum öffentlichen Sprachrohr geworden sind. Wir können die Verhältnisse auch leugnen und so tun, als ob Männer bei unseren Forschungen *nicht* immer wieder wichtige Rollen gespielt hätten; als lokale Funktionäre, als Übersetzer oder gar als Gesprächspartner, da es uns aus sprachlichen Gründen oft leichter fällt, etwas von ihnen zu erfahren, als von den Frauen. Wollen wir mit Frauen zusammenarbeiten, haben wir diese Verhältnisse zu berücksichtigen, denn sie verlangen von uns besondere Fähigkeiten. Wir müssen uns den Frauen aktiv zuwenden, und wir haben damit zu rechnen, dass wir punkto Sprache gerade bei Frauen mit grösseren Schwierigkeiten zu rechnen haben.

<sup>19</sup> Die Benachteiligung der Frauen im Bereich der Ausbildung setzt sich an der Universität fort. Und auch im Literaturbetrieb Papua Neuguineas haben Frauen kaum Möglichkeiten ihre Texte bei einem Verlag unterzubringen. Vgl. auch Schipper 1984.

#### *4. Tendenzen, Gespräche mit Frauen abzuwerten*

Dass wir die Neigung haben, Gespräche mit Frauen abzuwerten, klingt wie aus den Anfängen der Ethnologie, als Männer noch mehr das Sagen hatten. Dennoch bezweifle ich, dass wir dieses Problem hinter uns gebracht haben. Ich habe vielmehr den Eindruck, dass es sich auf ganz verschiedene Weise bemerkbar macht. Es verbirgt sich hinter Idealisierungen, in Bagatellisierungen der sprachlichen Probleme und in der Ausklammerung des Alltags. Auch feministische Forschungen können durch ihre Abstraktheit und Unsinnlichkeit dazu herhalten zu verbergen, wie wenig wir das, was wir in Gesprächen von Frauen erfahren, als reich und wertvoll betrachten.

##### *4.1. Das Gesprächssetting mit Frauen*

Wenn ich in Palimbei mit Frauen im mittleren Alter sprechen wollte, waren wir selten zu zweit. Da waren Kinder mit dabei, meist auch ein Säugling, der zwischendurch gestillt wurde, und weitere Erwachsene waren in der Nähe. Es herrschte ein Kommen und Gehen, Sätze flogen hin und her, einer zu mir, ein anderer zu einem Kind. War die Frau noch mit etwas beschäftigt, beispielsweise mit Kochen, ging es noch lebhafter zu und her. Verwirrt, erschöpft und von Eindrücken überschwemmt, kehrte ich nach Hause zurück. Da lag es nahe, auf gängige Vorurteile zurückzugreifen. Frauen reden wirr, unzusammenhängend, und verfolgen ein Thema nicht konsequent. Wie viel einfacher war es da mit Männern.

Die kamen ohne Kinder, konnten ihre Arbeit beiseite legen und sich in Ruhe auf ein Gespräch mit mir einstellen. Mit älteren Frauen, die keine kleinen Kinder mehr hatten, geriet ich in sprachliche Schwierigkeiten. Da sie das Pidgin oft nicht sehr gut beherrschten, war ich auf Hilfe angewiesen. Das erforderte Organisation. Ich musste Verabredungen treffen, mit der Frau und einem Mädchen, das bereit war, mir zu übersetzen. Nun haben meine Probleme nichts mit sprachlichen Fähigkeiten der Iatmul oder mit einem weiblichen, respektive männlichen, Gesprächsstil zu tun, sondern ganz einfach mit Unfähigkeiten meinerseits. Ich hatte Schwierigkeiten, mich in Situationen zurechtzufinden, in denen mehrere Personen involviert waren, in denen nicht nur gesprochen, sondern auch noch gearbeitet wurde. Ich konnte auch zuwenig gut Iatmul, als dass ich ohne Hilfe mit älteren Frauen hätte sprechen können. Das spezifische Setting mit den Frauen hängt weitgehend mit ihren Aufgaben in der Ökonomie zusammen. Frauen beschaffen und verarbeiten die Nahrung und sie betreuen die Kinder, Männer sind Handwerker.

#### 4.2. *Worüber Iatmul-Frauen sprechen*

Das Lieblingsthema der Iatmul-Frau ist ihr Alltag. Sie erzählt, wie sie am Morgen auf den See geht um zu fischen, wie viele Fische sie gefangen, wieviele sie bereits auf dem See an wen verteilt hat, wie sie nach Hause kommt, das Essen zubereitet und verteilt. Sie nennt die Namen anderer Frauen, mit denen sie zusammen fischt, und berichtet über Ereignisse mit ihren Kindern. Und da die täglichen Aktivitäten einer Frau weitgehend unabhängig sind von der Jahreszeit, sich Tag für Tag wiederholen, wird sie Tag für Tag darüber erzählen, wie sie am Morgen auf den See geht, um zu fischen. Zu Beginn einer Forschung mag uns das sogar begeistern, da für uns alles neu und interessant ist. Nach einer gewissen Zeit aber langweilt es uns. Doch die Iatmul-Frauen gehen immer noch jeden Morgen auf den See um zu fischen. Wir geraten in Schwierigkeiten und da liegt es nahe zu denken: «Was sind das für arme Frauen, jeden Tag dieselben Mühen, was ist das für ein Leben.» In solchen Überlegungen werden wir gestützt durch Wertungen aus unserer Gesellschaft. Was sich wiederholt, ist langweilig, nur was aus dem Trott des Alltags hervorsticht, macht das Leben lebenswert und interessant. Und bestimmt kommt uns auch der Alltag einer schweizerischen Hausfrau und Mutter in den Sinn, der, was die täglichen Wiederholungen anbelangt, Gemeinsamkeiten mit jenem der Iatmul-Frauen aufzuweisen scheint. Doch ist dieses scheinbar Gleiche etwas ganz Anderes. Bei uns ist Hausarbeit abgewertet und findet in Isolation statt (Hungerbühler 1986), bei den Iatmul arbeiten die Frauen in Frauengruppen, und ihre Arbeit wird gesellschaftlich hoch bewertet. In so verschiedenen Verhältnissen, sind auch Wiederholungen etwas anderes, sie spielen sich in einem anderen sozialen Rahmen ab und werden auch von den Frauen anders erlebt. Eine Möglichkeit, den Gesprächen und Befragungen mehr Attraktivität zu verleihen und somit in der eigenen Vorurteilsstruktur zu verharren, besteht zum Beispiel darin, nach besonderen Ereignissen im Leben der Frauen Ausschau zu halten. Dann führe ich mit ihnen Gespräche über ihre erste Menstruation, ihre Sexualität, die Heirat, die Zeit vor der Kolonisierung, die Beteiligung der Frauen an rituellen Kopffjagdzügen. Oder ich wähle einen theoretischen Ansatz, der die scheinbare Banalitäten des Alltags in den Hintergrund verweist. Ich bin noch zusätzlich in Probleme geraten, da die Iatmul selbst den Frauen und Männern bestimmte Bereiche und Themen zuordnen. So beschäftigen sich die Männer mit den systematischen Zusammenhängen der Mythologie und des sozialen Systems und organisieren die grossen Feste: Alles Themen, die für uns attraktiver klingen als der Fischfang der Frauen. Ob sie das für die Iatmul auch sind, ist sehr fraglich. Selbstverständlich haben mich die Männer für sich zu gewinnen versucht, indem sie ihre kulturellen Bereiche als die höchsten anpriesen, doch auch die Frauen werten ihre Lebensbereiche in keiner Weise ab. Die Gefahr liegt in mir selbst: was bereits in meiner Kultur



höher bewertet wird, gehört auch bei den Iatmul in den Bereich der Männer. Es ist mir schliesslich gelungen, mein Interesse für den Alltag und die Anliegen der Frauen und Kinder weiter aufrechtzuerhalten. Dazu beigetragen hat vor allem das Selbstverständnis der Iatmul-Frauen, ihre eigene Sache nicht als minderwertig zu erleben. Auch haben die Männer mir mit ihren Verführungen bewusst gemacht, wie sehr sie damit meinen eigenen Tendenzen entgegenkommen. Eine Vertiefung und Erweiterung erfuhr ich in den ethnopsychoanalytischen Gesprächen, in denen mir der Alltag der Frauen durch den Einbezug der Emotionen, die damit verbunden sind, erst verständlich geworden ist. Auch hier zeigt sich, dass die Ethnopsychoanalyse einen besonderen Zugang ermöglicht, indem sie unseren Gesprächspartnern offen lässt, worüber sie sprechen wollen. Es ist wohl kein Zufall, dass in allen ethnopsychoanalytischen Gesprächen das Alltagsgeschehen im Mittelpunkt steht<sup>20</sup>.

### 5. Was ich nie erlebt habe

Iatmul-Frauen stellen keine «Umsorgungsfragen», wie es besonders unter euroamerikanischen Frauen zu einem Zeichen von Nähe und Teilnahme geworden ist. Nie hat mich jemand gefragt: «Wie geht es dir? Wie fühlst du dich? Geht es dir schlecht? Du schaust mitgenommen aus, hast du Probleme?» Solche Fragen haben nur mir jeweils auf der Zunge gelegen, wenn ich wieder frisch nach Palimbei gekommen war. Zuwendungen werden in erster Linie durch direkte Aktionen ausgedrückt. Eine Frau bringt mir einen Fisch. Meat, meine Freundin, backt mir meine liebste Art von Sagofladen mit frisch geraspelter Kokosnuss. Zuwendung zeigt sich aber auch darin, worüber die Frau mit mir spricht, ob sie mir Dinge erzählt, die sie bewegen und betreffen, wie dies Magendaua tat, als sie mich teilhaben liess am *naven*-Ritual, wovon Fremde sonst ausgeschlossen sind (s. Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984:203ff.).

### 6. Womit ich meine Mühe hatte

Das auffälligste Merkmal des Gesprächsstils der Iatmul besteht darin, dass sie Sprache einsetzen um sich abzugrenzen, zu rivalisieren und zu provozieren. Auf diese Weise können Mütter zu ihren Kindern sprechen, Kinder

20 Vgl. dazu die Arbeiten über die Dogon (1983) und die Agni (1971) von Parin/Morgenthaler/Parin-Matthèy, über die Iatmul von Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler (1984) und die Arbeit über die mexikanischen Bäuerinnen von Nadig (1986).

unter sich, Männer gar stundenlang während eines Streitgespräches, Frauen in ihren Frauengruppen, zu Hause, beim Fischfang und bei der Marktreise, oder die Frau in Wewak mit mir, der Fremden (s. Einleitung). Dies ist nicht die alleinige Art und Weise, wie Iatmul miteinander kommunizieren, sie ist aber gewiss die auffälligste. Die entspanntere, ruhigere Art entspricht etwa dem Gespräch, das ich mit Karu in Wewak geführt habe (s. Einleitung). Auch in den ethnopsychoanalytischen Gesprächen herrscht diese ruhigere Form vor. In wenigen Ausnahmen kommt auch der rivalisierende Stil zum Zuge (vgl. Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1983:215, 221). Es ist in erster Linie die Beziehung zwischen den Gesprächspartnern, welche darüber bestimmt, welcher Stil jeweils zum Tragen kommt. Treten Aggressionen und Rivalitäten in den Vordergrund, werden sie mittels der Sprache direkt ausgedrückt. Obwohl ich diese Art des rivalisierenden Gesprächsstil kenne – sie ist ein Teil der baslerischen Kultur – habe ich mich nur schwer daran gewöhnt. Die grösste Mühe dabei hat mir gerade der Umstand bereitet, dass auch Frauen so sprechen. Dieses Angedreht- und auf dem Quivivesein, diese Sexualisierung, die stets damit verbunden ist, haben mich immer wieder zum Staunen und ausser Atem gebracht. Es fiel mir nicht schwer, auf diesen Stil einzusteigen, auch ich konnte so frech daherreden wie die Iatmul-Frauen. Meine Schwierigkeiten zeigten sich auf der emotionalen Ebene: So zu sprechen erschöpfte mich masslos. Ein paar Sätze ja, aber ein längeres Hin und Her, und das immer wieder, waren mir zuviel. Nun muss meine Mühe auch damit zusammenhängen, dass dieser Gesprächsstil in etwa dem Gegenteil entspricht, was Trömel-Plötz als weiblichen Stil bei uns bezeichnet: Gemeinsamkeiten herstellen, aufeinandereingehen, andere zu Wort kommen lassen (Trömel-Plötz 1984:362). Schon viel näher steht er dem für Männer typischen Gesprächsverhalten. Gute Beziehungen sind bei uns dadurch gekennzeichnet, dass Aggressionen in den Hintergrund treten. Das muss der wichtigste Grund für meine Schwierigkeiten gewesen sein, denn den Iatmul-Frauen (und Männern) sind ihre aggressiven Regungen viel eher zugänglich als uns, sie räumen ihnen in ihrer Mythologie (vgl. Mythe von Amuia, Abschn. 3.2.), in ihren Phantasien und in ihrem sprachlichen Umgang einen grossen Platz ein.

### *7. Der kürzeste Weg zum Ziel ist nicht der beste*

Magendaua, mit der ich psychoanalytisch orientierte Gespräche führte (Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984:173–232), lehrte mich, dass meine Art zu sprechen, den kürzesten Weg zum Ziel einzuschlagen, nicht die beste ist. Der Konflikt zwischen Magendaua und mir entstand, als wir uns im Verlauf

unserer täglichen Gespräche immer näher kamen und dadurch auch immer deutlicher wurde, wie anders wir sind. Zwei Frauen aus ganz verschiedenen Kulturen, mit ganz verschiedenen Persönlichkeitsstrukturen. Unsere Verschiedenheit ging tief und umfasste unsere Art zu sein, zu denken und zu erleben. Ich werde mich hier darauf beschränken aufzuzeigen, wie sich die Unterschiede zwischen uns im sprachlichen Ausdruck zeigten<sup>21</sup>. Wenn ich mich mit Magendaua treffe, bin ich ganz auf sie ausgerichtet, und wenn ich mit ihr spreche, formuliere ich meine Gedanken knapp und ohne Umschweife. Meine Art und Weise, mit ihr zu sprechen ist das Produkt eines langen Sozialisationsprozesses, der mehr oder weniger unserer kulturellen Norm entspricht. Das haben wir schon zu Hause gelernt und später in der Schule. An der Uni wird dieser Stil noch rigider gehandhabt: Fragestellung, Methode, wissenschaftliches Resultat. Alles andere ist unklar. Unklar aber sind v.a. die Ausdrucksweisen der Frauen, die haben die Tendenz abzuschweifen, nicht zum Wesentlichen zu kommen, die grosse Welt zu subjektiv zu betrachten und sich von Emotionen davontreiben zu lassen. Ich habe mir Mühe gegeben und gelernt klar zu sagen, worum es mir geht und bin damit bisher gut durchs Leben gekommen. Doch nun sitze ich mit Magendaua bei einem Gespräch unter dem grossen Baum vor ihrem Haus und muss erleben, dass ihr eben diese Art des sprachlichen Ausdrucks nicht behagt, ja, dass ich ihr damit Angst mache. Das ist mir unerträglich, denn ich mag Magendaua ganz besonders gut. Ich gerate in Bedrängnis und da mir so sehr an unserer Beziehung liegt, habe ich keine andere Wahl, als mich anders einzustellen. Mit besonderer Aufmerksamkeit nehme ich Magendauas Art zu sprechen wahr. Wenn sie erzählt, reiht sie verschiedene Episoden lose aneinander, sie nähert sich einer Sache auf Umwegen, den kürzesten Weg zum Ziel schlägt sie nicht ein. Weil ich stark in die Beziehung mit Magendaua involviert bin, kommt es nicht dazu – was an sich naheliegen würde –, dass ich ihren Erzählstil abwerte. Es findet das Gegenteil statt. Magendaua kann etwas, was mir zusagt. Ich lerne von ihr und entdecke, wie sehr diese Art des Sprechens mir liegt, wieviel Spielerisches darin enthalten ist. Magendaua nimmt mein Bemühen und meine Veränderung wahr, ihre Angst vor mir tritt in den Hintergrund, und wir können weiter jeden Tag zusammen sprechen.

Diese besondere Form des sprachlichen Ausdrucks ist unabhängig vom Geschlecht, sie betrifft grundlegende Unterschiede in den kulturell bedingten Persönlichkeitsstrukturen. Ich bin ihnen auch in Westafrika begegnet. Und immer, wenn sie mir in einem Gespräch bewusst werden, kommt mir Magendaua in den Sinn, und ich versuche, so zu sprechen, wie sie es mich gelehrt hat.

21 Weitere Gesichtspunkte, welche die Unterschiede zwischen Magendauas und meiner Persönlichkeitsstruktur deutlich machen, sind nachzulesen auf S. 183ff. (Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984).

## IV. Teil: Der Erzählstil der Frauen und Männer

### 1. Einleitung

Wenn ich über die Erzählkunst der Iatmul nachdachte, kam mir stets Maso in den Sinn. Er, das stand für mich fest, war der beste Erzähler, den ich am Sepik angetroffen hatte. Darin stimmte auch Milan Stanek mir zu. So führten wir beide viele Gespräche mit Maso, eine lange Reihe von Tonbändern zeugen von unserer Lust zuzuhören und von seiner zu erzählen. Noch mehr Gespräche führte ich aber mit einer Frau mit Meat, meiner Freundin. Meat war für mich die beste Erzählerin unter den Frauen, doch eben nur unter den Frauen. Es kam mir gar nicht in den Sinn, den Erzählstil der beiden einer genaueren Analyse zu unterziehen. Das will ich jetzt nachholen und zugleich untersuchen, ob es zwischen dem Stil der Frauen und jenem der Männer Unterschiede gibt, und wenn ja, worin sie bestehen. Ich wähle von Maso und von Meat je einen Ausschnitt aus einem längeren Gespräch, die ich in Pidgin geführt und vom Tonband aufgezeichnet habe. Inhaltlich handeln beide von Begebenheiten aus der Kindheit.

### 2. Stilvergleich zwischen Meat und Maso

Meats Erzählung handelt davon, wie der Vater ihr, als sie ein Kind war, Angst vor den Totengeistern macht (nachzulesen Abschn. 7). Maso berichtet, wie er als Zehnjähriger eine Ente erlegte und wie seine Mutter für ihn ein *naven*<sup>22</sup> tanzte (nachzulesen Abschn. 8).

Anhand einer Stilanalyse von Meats Erzählung zeige ich auf, in welche Schwierigkeiten ich durch ihre spezifisch weibliche Art des Erzählens geraten bin (s. Kap. V). Hier will ich nun die Unterschiede zwischen Meats und Masos Erzählung herausarbeiten.

### 3. Der Erzählstil der Frauen: Meat

Im Mittelpunkt von Meats Schilderung sind mehrere Personen, die miteinander in Beziehung stehen. Ein Vater, Kinder (Meat als Kind), Totengeister,

<sup>22</sup> Wie wir in den ethnopschoanalytischen Gesprächen erfahren haben, veranstalten Mütter bereits für ihre Säuglinge *naven* (vgl. dazu Morgenthaler/Weiss/Morgenthaler 1984:203–209). Grosse *naven* an denen sich mehrere Personen beteiligen finden vor allem dann statt, wenn eine Person eine kulturell wichtige Handlung zum ersten Mal ausführt. Mehr zur psychischen Funktion des *naven* findet sich im oben genannten Abschnitt.

weitere Dorfbewohner. Meat richtet ihre ganze Aufmerksamkeit und sprachlichen Mittel darauf aus, die Interaktionen zwischen ihnen aufzuzeigen. Das Ganze ist wie ein Theaterstück, das sich vor unseren Augen auf einer kleinen Bühne abspielt. Sie führt vor, was der Vater sagte, wie das auf die Kinder wirkte und was sie sich dabei dachten, was die Totengeister taten und wie das Verhalten weiterer Dorfbewohner die Kinder beeinflusste. Es entsteht ein dichtes Netz von Beziehungen, Beeinflussungen, Absichten, Überlegungen und Beobachtungen. (Deshalb wendet Meat Auch das Stilmittel der Wiederholung immer wieder an s. Kap. V).

Bei der Analyse von Meats Erzählung müssen wir einen weiteren Aspekt berücksichtigen, der den Inhalt und den Stil wesentlich mitbestimmt: Die Beziehung zwischen Meat und mir. Meat hatte kurze Zeit vor diesem Gespräch erlebt, dass ich nachts durch das Dorf spazierte, als jemand starb, ich offensichtlich wenig von der Gefahr der Totengeister hielt. Auch in unseren Gesprächen erfährt sie immer wieder, wie verschieden wir beide sind: Sie eine Iatmul-Frau, ich eine Schweizerin. Trotz dieser Verschiedenheit verbindet uns ein gegenseitiges Interesse, und wir treffen uns immer wieder. Doch gerade diese Neugier, die wir füreinander haben, lässt die Fremdheit nur noch deutlicher hervortreten. Diese emotionale Bewegung findet in Meats Erzählung ihren Niederschlag, indem sie einmal von der Gefährlichkeit der Totengeister überzeugt ist, sich ein anderes Mal davon distanziert. So drückt sie aus, dass der Vater ihr nur Angst vor den Totengeistern machte, eigentlich aber kein Grund zur Angst vor ihnen bestand – wie ja auch ich keine Angst vor ihnen zeigte – dann wiederum sagt sie ganz deutlich, Totengeister sind gefährlich. Um Meats Hin und Her in Bezug auf die Totengeister einzuschätzen, müssen wir uns im Klaren sein, dass die Iatmul die Totengeister stets ernst nehmen. Spätere Erfahrungen mit Meat machten mir klar, dass dies ebenso für sie zutrifft. Die Unsicherheit, die sich in ihrer Erzählung zeigt, müssen wir als eine Unsicherheit mir gegenüber verstehen: Ist diese fremde Frau gefährlich oder ist sie es nicht? Am Beispiel von Meats Erzählung zeigt sich, wie sehr die Beziehung, die wir zu unseren PartnerInnen haben, Inhalt und Stil eines Gesprächs bestimmen. (Vgl. in diesem Zusammenhang die Mythe, die mir Amuia erzählt, s. Abschn. 3.2.).

#### *4. Der Erzählstil der Männer: Maso*

Im Mittelpunkt von Masos Erzählung steht eine Entenjagd. Er schildert, wie es ihm gelingt als Zehnjähriger seine erste Ente zu erlegen. Seine ganze Aufmerksamkeit richtet er darauf aus, diesen Vorgang präzise und minutiös zu schildern. Obwohl weitere Personen vorkommen und wichtig sind (die Mutter und die Knabengruppe) stehen Beziehungen nicht im Zentrum. Die

wichtigste Person ist Maso selbst. Wie er sich durch die Landschaft bewegt, wie er sich den Enten annähert, und wie es ihm gelingt, eine zu treffen und einzufangen, wird genau geschildert. Dass sich Maso so sehr in den Mittelpunkt stellt ist nicht ein typisches Merkmal der männlichen Erzählweise. Auch in der Schilderung Meats, ist sie die zentrale Person. Männlich sind vielmehr die Mittel, da weitere beteiligte Personen weniger direkt in eine Kommunikation mit ihm einbezogen werden. Bestimmte Merkmale der Erzählung hängen mit der Beziehung zusammen, die Maso zu mir hatte. Da wir uns noch nicht gut kannten, ihm aber an einer Beziehung zu mir lag, wollte er auf mich Eindruck machen. Er stellt sich geschickt und bewundernswert dar. Maso hatte Erfolg, denn ich war eine interessierte und aufmerksame Zuhöherin.

### 5. Gemeinsamkeiten

Meat und Maso erzählen beide anschaulich und lebhaft. Es fällt ihnen nicht schwer, sich in ihre Kindheit zurückzusetzen und sich an feinste Einzelheiten zu erinnern. Vor allem, und darin liegt die Kraft ihrer Erzählkunst, sind ihre Schilderungen von Emotionen getragen. Bei Meat ist es die Angst, und die Vorsicht der Kinder, bei Maso die Erregung und die Spannung, eine Ente zu erwischen, sowie sein Stolz auf das Gelingen.

### 6. Unterschiede

Meat setzt ihre sprachlichen Ausdrucksmittel dafür ein, Interaktionen plastisch zu schildern. Emotionen drückt sie direkt aus (Angst, Vorsicht). Äussere Vorgänge spielen bei ihr eine untergeordnete Rolle. Maso setzt seine sprachlichen Ausdrucksmittel dafür ein, den Raum und die Jagd anschaulich zu machen. Eigene Emotionen delegiert er an andere, welche sie zum Ausdruck bringen (die Knaben loben ihn, seine Mutter veranstaltet ein *naven* für ihn). Weitere Personen sind wichtig, doch eine direkte Auseinandersetzung mit ihnen steht nicht im Vordergrund.

Jetzt wird auch verständlich, weshalb ich Maso stets für den besseren Erzähler hielt. Es fiel mir leichter seinen linearen Schilderungen zu folgen, die auf eine Sache ausgerichtet waren. Meat hingegen war für mich weit schwieriger verständlich, da sie mehrere Ebenen und Personen miteinbezieht, stets den Standpunkt wechselt, sodass ein vielschichtiges Hin und Her entsteht.

Die Unterschiede, wie ich sie am Beispiel von Meat und Maso herausgearbeitet habe, sind für Frauen und Männer charakteristisch<sup>23</sup>. Nun stellt sich die Frage, weshalb es zu diesen Unterschieden kommt. Erst weitere Untersuchungen könnten uns darauf schlüssige Antworten geben.

Der Alltag der Iatmul-Frauen und -Männer unterscheidet sich sehr. Die Frauen stehen tagtäglich in intensivem Kontakt mit anderen Personen; mit Kindern, für die sie sorgen und mit Frauen, mit denen sie zusammenarbeiten. Diese Alltagsrealität finden wir im Erzählstil der Frauen wieder. Die Männer setzen sich weder mit Kindern auseinander, noch arbeiten sie tagtäglich mit Männern zusammen. Als Handwerker stellen sie Kanus und Paddel her, reparieren die Häuser und schnitzen Kunstobjekte. Dabei gehen sie mit einem unbelebten Objekt um, zum Beispiel mit einem Stück Holz. Es liegt ihnen näher sich auf äussere Vorgänge zu beziehen als auf zwischenmenschliche Auseinandersetzungen.

### 7. Meats Kindheitserinnerung

«Wenn jemand starb, hat uns mein Vater immer Angst gemacht. Starb jemand, und wir hörten Weinen und Klagen, dachten wir Kinder, wie werden wir die Nacht wohl durchstehen? Es wäre schrecklich, wenn der Geist des Toten zu uns ins Haus kommt, in unser Moskitonetz schleicht und uns ins Grab mitnimmt. Wenn jemand bestattet wurde, pflegte mein Vater zu sagen: «Heute ist jemand gestorben. Kaum hat man ihn begraben, schon trifft er sich mit anderen Toten und spricht mit ihnen.» So hat uns mein Vater das ausgemalt. «Morgen wird er zurückkommen und alle Sachen, die er zu Hause gelassen hat, holen. Und so dürft ihr nicht hinausgehen. Sein Geist wird im Dorf umhergehen». Es stimmte, was er sagte, so machen es die Toten. Und niemand wagte es an diesem Tag hinauszugehen. Man wusste: Morgen! Heute wurde er begraben, morgen wird er kommen, um seine Sachen zu holen. Wir Kinder dachten uns: Heute fand das Begräbnis statt, er wird zuerst mit anderen Toten reden im Dorf der Toten. Wir legten uns zum Schlafen, und am nächsten Tag, so gegen Mittag, dachten wir, bald wird er kommen,	1.1. 1.2.  1.3. 1.4., 1.5  2.1. (2.2.)  1.6. 1.7., 2.3.  2.4.
--	---

23 Vgl. Hauser-Schäublin 1977:199.

um seine Sachen zu holen, die er im Haus zurückgelassen hat. Heute Nacht wird er im Dorf umhergehen, um seine Frau und seine Kinder zu besuchen, – wenn eine Frau starb, be-  
besuchte sie ihren Mann – . Er wird kommen und seine 2.5.  
Frau im Haus zurückgelassen hat, holen. Er wird umher-  
irren und seine Kinder suchen. So sagten alle, und wir  
glaubten es. In der Nacht schauten wir hinaus und niemand  
ging im Dorf umher. Wenn einer unbedingt hinaus musste,  
dann nahm er eine grosse Fackel. Ohne ein Licht wagte  
niemand, im Dorf umherzugehen. Das beobachteten wir und  
dachten uns, mein Vater hat Recht.»



Photo 2: Meat



## 8. Masos Kindheitserinnerung

«Meine Mutter ging zum Markt. Ich tat mich mit Wensara, Toun und weiteren Knaben zusammen. Wir waren eine grosse Gruppe, so machen es die Knaben, sie unternehmen alles gemeinsam. «Komm doch auch mit!» sagt einer zum andern, und zum Schluss sind sie eine ganze Bande. Wir machten uns auf den Weg, und da sah ich von Weitem mehrere Enten, die über das Wäldchen hinter dem Haus von Sembara zum Bach flogen. Wie ich das sah, sagte ich zu den anderen: «Geht schon voraus, ich hole meinen Speerwerfer, ich will Enten jagen.» Sie gingen gemächlich weiter. Ich holte den Speerwerfer und den Speer, und machte mich auf den Weg zum Wäldchen, wo sich die Enten im Bach niedergelassen hatten. Beim Haus von Sembara angelangt, ging ich noch etwas weiter durch Gebüsch und hohes Gras und spähte hindurch: Da sah ich sie in der Bachbiegung. Jetzt bückte ich mich, zog den Kopf ein und bewegte mich vorsichtig weiter. Langsam schob ich das hohe Gras auseinander und bewegte mich vorwärts. Ich kam voran und da sah ich die Enten. – Wie diese Hauswand dort drüben, so nahe waren sie. – Ich spähte durch das Gras, machte noch ein paar Schritte und da sah ich sie ganz genau: fünf Enten schwammen im Wasser. Ich blieb ruhig und schaute durch die Gräser. Dann zog ich mich zurück, langsam Schritt für Schritt, um mich an einer anderen Stelle wieder dem Bach zu nähern, mehr von hinten, so wie euer Moskitonetz dort hängt. Jetzt legte ich den Speer in den Speerwerfer, ich schob mein rechtes Bein nach hinten (Maso führt vor, wie er einen festen Stand für den Speerwurf einnahm). Ich hielt den Speer wurfbereit und pirschte mich voran, setzte langsam einen Fuss vor den andern. Am Bachufer angelangt, richtete ich mich auf, bis mein Kopf über das Gras hinausragte. Da erblickten mich die Enten, flogen auf, doch im selben Augenblick schleuderte ich meinen Speer. Ich verletzte eine am Flügel. Ich sprang hinter ihr her, damit sie mir nicht entwischt. Die Ente versuchte mit einem Flügel aufzufliegen, es gelang ihr aber nicht und sie schlug erfolglos auf die Wasserfläche und bewegte sich hin und her. Und ich hinterher durchs Wasser. Meine Freunde, die in einiger Entfernung auf dem Weg standen, hörten den Lärm, den ich machte. Sie riefen aus: «Oh, Maso hat eine Ente gejagt!» Einige stiegen auf einen Baum, um besser zu sehen. Sie sagten: «Ah, er hat eine Ente angeschossen und verfolgt sie jetzt.» Während sie auf dem Baum sassen, versuchte ich die Ente einzufangen. Endlich erwischte ich sie. «Bravo, du hast eine Ente gejagt!» riefen sie mir zu, als ich das Ufer hinaufstieg. Ich fasste sie am unverletzten Flügel und brach ihn, dasselbe tat ich mit den Beinen. Mit einem Stück Schnur band ich das Tier zusammen. An einer Stelle am Wegrand, schob ich das hohe Gras auseinander und legte das Tier auf den Boden. Ich versteckte es. Jetzt gingen wir hinaus zum Sepikfluss. Ich habe es der Mutter nicht selbst gesagt. Die Frauen, die vom Markt zurückkamen, waren eben dabei, mit ihren Kanus anzulegen. Da

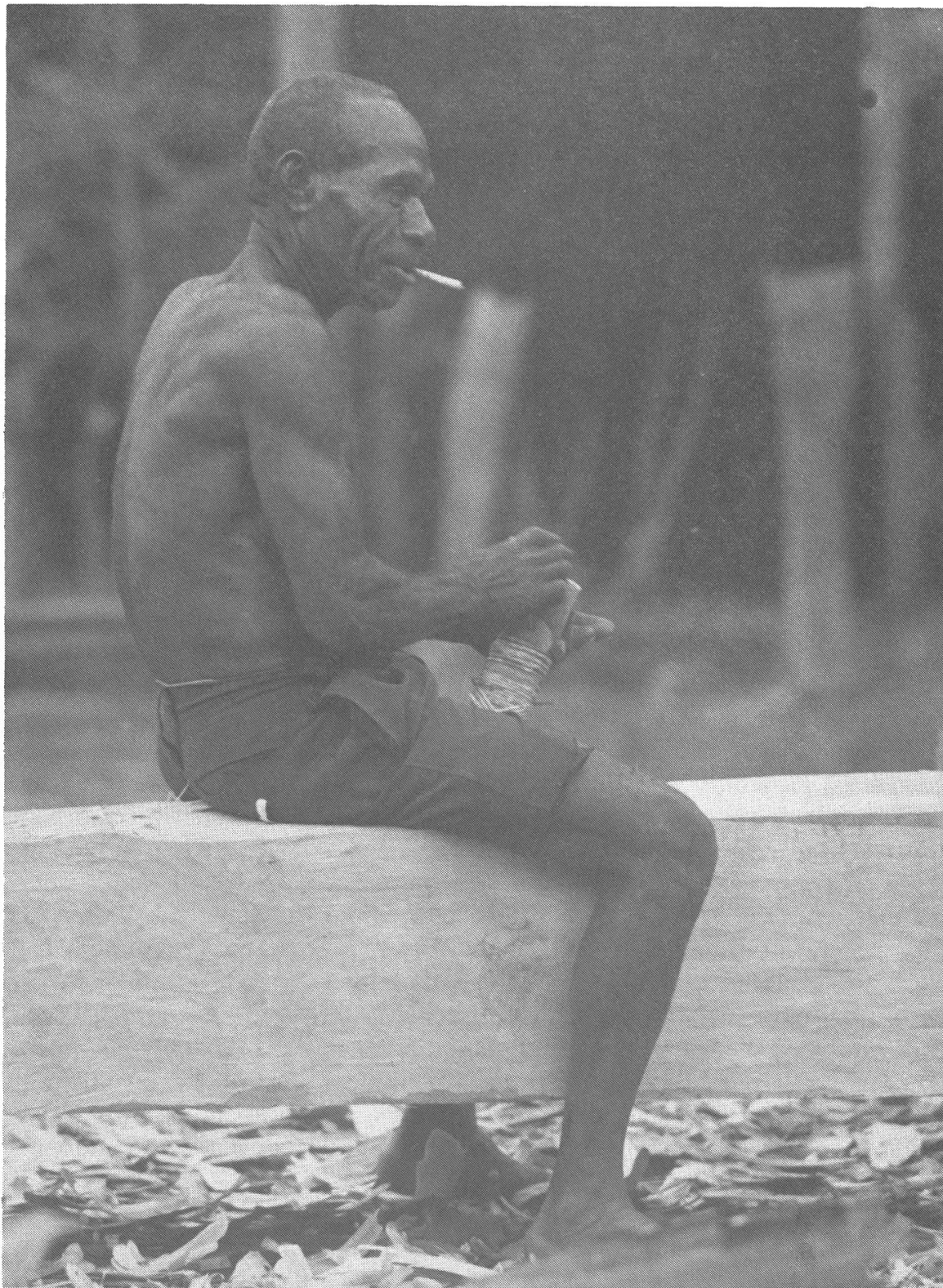


Photo 3: Maso

liefen meine Freunde voraus und schrien: «Ei, dein Kind hat eine Ente erjagt!» Sie riefen den Namen meiner Mutter und berichteten, was geschehen war. Kaum hörte sie das, legte sie los. Immer noch im Kanu stehend, schwang sie das Ruder wild hin und her und schrie: «Ah, habe ich aber ein tüchtiges Kind, es hat eine Ente getötet!» Schreiend und tanzend kam sie das Ufer hinauf. (Maso lacht) Sie band ihr Kanu an und rief aus: «Sagt meinen Brüdern, mein Kind hat eine Ente getötet!»

## V. Anhang

### 1. Stilanalyse von Meats Erzählung

Für die Analyse von Meats Erzählung, greife ich ein Charakteristikum ihres Stils heraus: die Wiederholungen von Wortmaterialien und ganzen Satzteilen. (Vgl. dazu die Version in Pidgin, Abschn. 2).

1. Beispiel: Meat gebraucht den Ausdruck *man i dai* in den 18 Sätzen des gewählten Abschnittes sieben Mal. *Man* heisst 'Mensch', *dai* 'sterben bzw. gestorben', der ganze Ausdruck entweder 'dieser Mensch ist gestorben' (*dispela man i dai*), oder 'der tote Mensch', z.B. 'der tote Mensch kommt' (*man i dai i kam*). Meat verwendet den Ausdruck in verschiedenen Zusammenhängen: *taim ol i dai* ('als sie starben', *taim* heisst 'Zeit', *ol* ist Personalpronomen dritter Person, Plural), dann *dispela de man i dai* ('an diesem Tag starb ein Mensch', *dispela* heisst 'dieser, diese dieses', *de* 'Tag'), weiter *nau em i dai* ('jetzt ist er gestorben', *nau* heisst 'jetzt, heute'). Der Ausdruck wird typischer Weise mit *na ol i go planim* ergänzt, z.B. *taim em i dai na ol i go planim* (es bedeutet eigentlich 'nach dem Begräbnis', oder 'nachdem er bestattet wurde'; wörtlich 'als er starb und als man ihn begraben hatte'; *na* heisst 'und', *go* 'gehen', bzw. 'Handlung durchführen', *planim* 'begraben', 'pflanzen').

2. Beispiel: Meat verwendet den folgenden Satz fünf Mal im zitierten Abschnitt – *tumora em bai i kam kisim olgeta samting i stap long haus* ('Morgen wird er kommen und alle Dinge holen, die er im Haus hat', *tumora* heisst 'morgen', *em* 'er, sie, es', *kam* 'kommen', *em bai i kam* ist Futurum, *kisim* 'holen, nehmen', *olgeta* 'alles', *samting* 'Ding, Sg. aber auch Pl.', *stap* 'sein, existieren', *long haus* 'im Haus').

3. Beispiel: *wokabaut* ('umhergehen, spazieren') wird achtmal gebraucht, zusätzlich noch *raun*, ein Synonym ('laufen, umherlaufen, sich umhertreiben').

Wiederholungen gelten im Deutschen als schlechter Stil. Selbst wenn ich weiss, dass sie ein wesentliches Merkmal der oralen Sprachkultur sind, fällt es schwer eine solche Anhäufung von Wiederholungen nicht als unklare Reden, beschränkte Ausdrucksmöglichkeiten, ja Sinnlosigkeiten aufzufassen. Es liegt nahe, das Pidgin selbst dafür verantwortlich zu machen, es sei zu wenig differenziert und gestatte eben nur beschränkte Möglichkeiten. Eine weitere naheliegende Erklärung bietet der Umstand, dass Meat eine Frau ist. Es würde sich um eine Bestätigung von dem handeln, was man/frau bei uns zu hören bekommt: Frauen reden unklar. Beides ist falsch: sowohl die eine Annahme, es handle sich um eine persönliche geschlechtsspezifische Unbeholfenheit Meats, als auch die andere, es handle sich um eine Defizienz des Melanesischen Pidgins. Höchstens kann es sich um eine Defizienz der Ethnologin handeln, solange ihre Pidginkenntnis nicht ausreicht, um den Feinheiten des sprachlichen Vorgangs zu folgen, und solange sie bereit ist anzunehmen, Frauen sprechen unklar.

Wie ich nun zeigen werde, ergeben alle Wiederholungen, die Meat anwendet, einen Sinn.

1.1. Mit dem ersten Satz, indem *man i dai* vorkommt, wird das Thema in seiner Ganzheit genannt, eine abstrakte Angabe gemacht.

«Wenn jemand starb, passierte wieder dasselbe» (nämlich, dass der Vater den Kindern Angst machte, wie es aus dem vorausgegangenen Gesprächsabschnitt hervorgeht).

1.2. Das zweitemal kommt *man i dai* schon im nächsten Satz vor. Hier beginnt sich Meat auf eine konkrete Begebenheit in der Kindheit zu erinnern. Sie drückt aus, was die Kinder an einem solchen Tag erlebten.

«Starb jemand, und wir hörten Weinen und Klagen, dachten wir Kinder, wie werden wir die Nacht wohl durchstehen?»

1.3. Anschliessend führt sie den Vater ein, um zu zeigen, wie er ihnen Angst machte. Dabei nennt sie wieder den Anlass, bei welchem dies geschah. Das ist die dritte Wiederholung von *man i dai*.

«Wenn jemand bestattet wurde, pflegte mein Vater zu sagen.»

1.4. Jetzt kommt der Vater zu Wort und Meat gibt wieder, was er ihnen gesagt hat. Zuerst nennt er das Thema in seiner Ganzheit, wie es Meat in 1.1. für sich machte. Hier kommt das *man i dai* das viertemal vor.

«Heute ist jemand gestorben.»

- 1.5. Anschliessend führt er das Thema aus und schildert den Kindern die Sitten der Totengeister. Dies ist die fünfte Wiederholung von *man i dai*.  
«Kaum hat man ihn begraben, schon trifft er sich mit anderen Toten und spricht mit ihnen.»
- 1.6. Weitere Menschen bestätigen dadurch was sie sagen und durch ihr Verhalten die Worte des Vaters. Sechste Wiederholung *ol i toktok*:  
«*tumora! nau em i dai...*»  
«Man wusste: Morgen! Heute wurde er begraben, morgen wird er kommen, um seine Sachen zu holen.»
- 1.7. In 1.2. erklärte Meat einfach, dass sie als Kind bei einem Todesfall Angst hatte. In 1.4. und 1.5. zeigte Meat das Vorgehen des Vaters. In 1.7. schildert sie wieder, wie sie als Kind Angst hatte, nun aber in Abhängigkeit davon, was der Vater ihr gesagt hat. Siebte Wiederholung *nau ol i planim...*  
«Wir Kinder dachten uns: Heute fand das Begräbnis statt, er wird zuerst mit anderen Toten reden im Dorf der Toten.»

Zweite Serie der Wiederholungen: *em bai i kam kisim ol samting*

- 2.1. Der Vater erweitert seine Beschreibung der Sitten der Totengeister. Hier kommt *em bai i kam kisim ol samting* zum erstenmal vor.  
«Morgen wird er zurückkommen und alle seine Sachen, die er zu Hause gelassen hat, holen.»
- 2.2. Diese zweite Wiederholung hat keine besondere Funktion, sie kann höchstens als Verstärkung aufgefasst werden. In der deutschen Übersetzung habe ich sie weggelassen.
- 2.3. Die Kinder hörten auch von anderen Leuten über das Verhalten der Totengeister. Das ist die dritte Wiederholung. Im Zusammenhang lautet sie *ol i toktok*: «*tumora! nau em i dai na ol i planim, tumora em bai i kam kisim ol samting i go.*»  
«Man wusste: Morgen! Heute wurde er begraben, morgen wird er kommen, um seine Sachen zu holen.»

2.4. Am Tag nach einem Begräbnis denken die Kinder schon selbständig daran, dass der Totengeist jetzt zurückkehren wird. Nun folgt die vierte Wiederholung von *em bai i kam kisim ol samting*.

«Wir legten uns zum Schlafen, und am nächsten Tag, so gegen Mittag, dachten wir, bald wird er kommen, um seine Sachen zu holen, die er im Haus zurückgelassen hat.»

2.5. *Meat* schildert nochmals zusammenfassend das Benehmen der Totengeister. Dies ist die fünfte Wiederholung von *em i kam kisim ol samting i stap long haus bilong en*.

«Er wird kommen, und seine Sachen, die er im Haus zurückgelassen hat, holen.»

## 2. *Meats* Erzählung auf Pidgin

(1.1.) Man i dai tu olsem. (1.2.) Man i dai, ol i kraik, mipela i tink: «Long nait, bai mipela i slip olsem wanem? Nongut dewel bilong dispela man i kam antap na i apim tonum na i kisim (mipela) i go daun long hul bilong en,» mipela i tinktink olsem. (1.3.) Taim em i dai na ol i go planim, papa i save tok olsem: (1.4.) «Dispela de man i dai na ol i go planim em pinis long hul. (1.5.) Nau em i dai ol i go planim, em i go toktok wantaim ol man i dai pastaim,» em i giaman long mipela olsem. (2.1.) «Na tumora, em bai i kam kisim olgeta samting i stap long haus, em lusim na i dai, (2.2.) bai em i kisim ol samting na em i go. Na yupela i no ken wokabaut. Dewel bilong en bai i wokabaut long dispela ples,» em i tokim mipela na mipela tink, em i tru. Em i tok truya, ol i save mekim olsem, (mipela i tink). Na nogat man i wokabaut long dispela de. Ol i toktok: «Tumora (1.6.) Nau em i dai na ol i planim, (2.3.) tumora em bai i kam kisim ol samting i go.» (1.7.) Nau ol i planim long dispela de, mipela tinktink, em i go toktok long ol man ol i dai pastaim long ples bilong ol. Mipela i slip, kirap, tumora abinun, mipela tink, (2.4.) em bai i kam kisim ol samting i stap long haus. Nau long dispela nait bai em i raun long ples, em i kam lukim meri, pikinini bilong en – o man bilong en, (sapos) meri i dai. (2.5.) Em i kam kisim ol samting i stap long haus bilong en. Em bai i wok long painim ol pikinini bilong en. Ol i toktok olsem na mipela i tink, em i tru. Long nait mipela i lukim, nogat man i wokabaut wanpela. Wanpela i laik wokabaut, ol i kisim draipela bumbum na ol i mekim bikpela paia na ol i save wokabaut. Em mipela i lukim, ol i save wokabaut olsem, na mipela i tinktink, em i tru.

## **Zusammenfassung**

In der Ethnologie besteht ein Missverhältnis zwischen dem Anspruch, die Sprache der Leute bei denen wir unsere Forschungen durchführen, verstehen und sprechen zu können, und unserer effektiven Sprachbeherrschung. Die meisten von uns beherrschen die Sprache unserer PartnerInnen nur ungenügend. Diese Verhältnisse und die Probleme, die sich daraus ergeben, werden in ethnologischen Publikationen in der Regel nicht dargestellt.

Dazu kommt, dass der Umgang mit der Sprache wesentlich kulturell bestimmt ist. Sprachlicher Ausdruck wird in der Schweiz anders bewertet, als in Deutschland oder in Papua Neuguinea. Ob Frauen sich verbal expansiv äussern oder sich zurückhalten, ist von der jeweiligen Gesellschaft abhängig. Die eigene kulturelle Voreingenommenheit nicht zu reflektieren, erweist sich als Pferdefuss jeder Wissenschaft, vor allem der Ethnologie. Gerade weil Sprache für unsere Arbeit ein so wichtiges Instrument ist, führt ein unreflektierter Umgang mit ihr zu massiven Verzerrungen. Da unterlaufen uns Missverständnisse, Fehlinterpretationen und Über- und Unterschätzungen. Uns Ethnologinnen drohen entsprechende Verzerrungen auf ganz besondere Weise: Kommen wir doch aus Gesellschaften, in welchen Frauen täglich auch mittels der Sprache diskriminiert werden. Diese Erfahrung wirkt sich auf unsere Arbeit mit Frauen aus fremden Verhältnissen aus. Es kann gar nicht anders sein, dass wir unsere Partnerinnen vorerst missverstehen und fehleinschätzen. Ich zeige auf, wie es uns gelingen kann, mit diesen Widersprüchen umzugehen.

## Literatur

- BATESON Gregory, (1936) 1965. Naven. Stanford: Stanford UP.
- BIOCCA Ettore, 1968. Yanoama. Paris: Plon.
- BOGNER Piet, 1982. In der Steinzeit geboren. Eine Papua-Frau erzählt. Olten/Freiburg i. Breisgau: Walter.
- CAIN Horst, 1985. Feldforschung eines Blinden in Westsamoa. In: Fischer, Hans (Hgb.): Feld-Forschungen. Berichte zur Einführung in Probleme und Methoden. 1985, Berlin.
- HAUSER-SCHÄUBLIN Brigitta, Frauen in Kararau. Basel: Basler Beiträge zur Ethnologie Bd. 18.
- HUNGERBÜHLER Ruth, 1986. Unsichtbar-unschätzbar. Haus- und Familienarbeit am Beispiel der Schweiz. Diss. Basel (im Druck).
- MARCUS George E./Crushman, Dick, 1982. Ethnographies as Texts. In: Ann. Rev. Anthropol. 11:25–69.
- MEAD Margaret, (1928) 1971. Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften. Kindheit und Jugend in Samoa. München: dtv.
- MORGENTHALER Fritz/WEISS Florence/MORGENTHLER Marco, 1984. Gespräche am sterbenden Fluss. Ethnopschoanalyse bei den Iatmul in Papua-Neuguinea. Frankfurt: Fischer TB.
- NADIG Maya, 1986. Die verborgene Kultur der Frau. Ethnopschoanalytische Gespräche mit Bäuerinnen in Mexiko. Frankfurt: Fischer TB.
- ORTNER Sherry, 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? In: Women, Culture and Society. Zimbalist, M./Lamphere, R.L. (Eds.). Stanford: Stanford UP, /S. 67–88.
- ORTNER Sherry/Whitehead, Harriet (Eds.), 1981. Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality. Cambridge, Mass.
- PARIN Paul, 1978. Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien. Frankfurt: Syndikat.
- PARIN Paul/MORGENTHALER Fritz/PARIN-MATTHÈY Golely, (1963) 1983. Die Weissen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika. Frankfurt: Fischer.
- 1971 Fürchte deinen Nächsten wie dich selbst. Psychoanalyse und Gesellschaft am Modell der Agni in Westafrika. Frankfurt: Suhrkamp.
- POMATA Gianna, 1983. Die Geschichte der Frauen zwischen Anthropologie und Biologie. In: Feministische Studien, 2:133–27.
- PUSCH Luise, 1983. Feminismus – Inspektion der Herrenkultur. Ein Handbuch. Frankfurt.



- 1984 Das Deutsche als Männersprache: Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik. Frankfurt: Suhrkamp TB.
- ROSALDO Michelle, Z./Lamphere, Louise (Eds.), 1974. Women, Culture and Society. Stanford.
- ROSALDO Michelle, Z., 1980. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-cultural Understanding. In: Signs, 5.3:389–417.
- SCHIPPER Mineke (Eds.), 1984. Unheard Words. Women and Literature in Africa, the Arab World, Asia, the Caribbean and Latin America. London/New York: Allison and Busby.
- SHOSTAK Marjorie, 1985. Nisa erzählt. Das Leben einer Nomadenfrau in Afrika. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- STANEK Milan, 1979. Das Melanesische Pidgin. In: Vaterland Nr. 190. Luzern.
- 1982 Geschichten der Kopfjäger. Mythos und Kultur der Iatmul auf Papua-Neuguinea. Köln: Diedrichs.
- 1983 Sozialordnung und Mythik in Palimbei. Bausteine zur ganzheitlichen Beschreibung einer Dorfgemeinschaft der Iatmul East Sepik Province, Papua New Guinea. Basler Beiträge zur Ethnologie, Bd. 23.
- STRATHERN Andrew, 1979. Ongka. A self-account by a New Guinea bigman. London.
- STRATHERN Marilyn, 1980. No nature, no culture: the Hagen case. In: Nature, Culture and Gender, Mac Cormack, C./Strathern, M. (Eds.) Cambridge: CUP, S. 174–2122.
- TRÖMEL-PLÖTZ Senta, 1982. Frauensprache: Sprache der Veränderung. Frankfurt: Fischer.
- 1984 Gewalt durch Sprache. Die Vergewaltigung von Frauen in Gesprächen. Frankfurt: Fischer.
- VERWEY Martine, 1986. Die Anwendung von 'bias' in ethnographischer und linguistischer Literatur. Eine Untersuchung anhand von Erklärungen zur unterschiedlichen Stellung der Geschlechter in Zusammenhang mit Sprache. Zürich. Lizentiatsarbeit.
- WEISS Florence, 1981. Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). Basler Beiträge zur Ethnologie, Bd. 21.
- 1982 Abwanderung in die Städte. Der widersprüchliche Umgang mit kolonialen Ausbeutungsstrategien: Die Iatmul in Papua Neuguinea. In: Ethnologica Helvetica 6, Bern, Hg. Centlivres-Demont, M.