

Michaela Ott

Einführung in «OEdipe africain»

2017

<https://doi.org/10.25969/mediarep/2227>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Ott, Michaela: Einführung in «OEdipe africain». In: *Zeitschrift für Medienwissenschaft*. Heft 17: Psychische Apparate, Jg. 9 (2017), Nr. 2, S. 87–94. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/2227>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Einführung in Marie-Cécile und Edmond Ortigues' «Œdipe africain»

In seinem ethnologischen Bericht *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien*¹ und den Beschreibungen einer matrilinear organisierten Gesellschaft hat Bronislaw Malinowski bereits 1929 die universelle Gültigkeit des Ödipuskomplexes zumindest implizit in Abrede gestellt. Denn bei den Indigenen der Trobriand-Inseln und British Neuguineas sei «der wichtigste Faktor im Rechtssystem der Trobriander [...] die Vorstellung, dass einzig und allein die Mutter den Leib des Kindes aufbaue und dass der Mann in keiner Weise zu seiner Entstehung beitrage. [...] [D]as Kind sei von gleicher Substanz wie die Mutter und zwischen Vater und Kind bestehe nicht die geringste leibliche Verbindung».² Der Vater, der als Ehemann der Mutter zum Haushalt gehört, wird dennoch als «Fremder» und «Außenstehender» beschrieben. Und obwohl das Prinzip der ehelichen Patrilokalität die Ehefrau in das Dorf ihres Mannes umzuziehen zwingt, verfügt dieser gegenüber seinen Kindern über keine Autorität. Autorität kommt allein dem Mutterbruder zu, da das Kind zum Totem der Mutter gehört.³ Der Name des Vaters, der laut Malinowski hier nicht in dem rechtlichen, moralischen und biologischen Sinn westlicher Gesellschaften verstanden werden darf,⁴ gibt in jedem Fall nicht jenen strukturellen «Herrensignifikanten» oder doppeldeutigen «Nom/Non-du-Père» ab, der nach Jacques Lacan die symbolische Ordnung errichtet, das Gesetz repräsentiert und den Sohn qua Inzestverbot zu einer eigenen Objektwahl zwingt. Da dieser Name des Vaters sich aber nicht unbedingt auf den realen Vater bezieht, sondern als struktureller Ort von Autorität auch von anderen Personen oder Institutionen eingenommen werden kann, halten Lacan'sche Psychoanalytiker_innen die Annahme des Ödipuskomplexes auch in anders organisierten Gesellschaften für gültig.

¹ Vgl. Bronislaw Malinowski: *Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien*, Frankfurt/M. 1979.

² Ebd., 20.

³ Das Kind gehört zum Dorf des Mutterbruders, wo Besitz und Bürgerrechte auf es warten. Bei Heiraten berät der Vater, entscheidet aber nicht, das Recht kommt letztlich der Familie der Frau zu. Die gesellschaftliche Stellung des Vaters vererbt sich auf die Kinder seiner Schwester; an den Totenklagen von Verwandten der Mutter nimmt er nicht teil.

⁴ Vgl. ebd., 21.

So kommen die französischen Psychoanalytiker_innen Marie-Cécile und Edmond Ortigues, die mehrere Jahre in einer Klinik von Dakar (Senegal) psychoanalytische Behandlungen durchgeführt und sich insbesondere für die psychische Verfassung der verschieden-ethnischen Patient_innen interessiert haben, zu dem Schluss, dass auch dort ein Ödipuskomplex anzutreffen ist. Zwar beschreiben sie in dem hier übersetzten und abgedruckten Text aus ihrer Studie *Œdipe africain* von 1966 – die zunächst von Lacan herausgegeben werden sollte und dann doch von ihnen selbst verlegt worden ist – die Errichtung einer bestimmten symbolischen Ordnung, die aber über Initiationen, Geisterbenennungen, Besessenheitsriten und Kultbegründungen verläuft und damit weit über das sprachgebundene psychoanalytische Setting hinausgehende Vorgänge umfasst. Da über diese zahlreichen Stationen die Identität der Initiand_innen gesichert wird, scheint es den Psychoanalytiker_innen angebracht, diese gleichwohl der Struktur des Ödipuskomplexes zuzuordnen.

Dabei führen sie selbst in den einleitenden Kapiteln ihres Buches zahlreiche Gegenargumente gegen diese These an: In ihren methodologischen Überlegungen bekräftigen sie, dass in ihrer psychoanalytischen Praxis zivilisatorische Schemata von zwei Seiten in Frage gestellt werden: zum einen vonseiten der Patient_innen, die sich an einen <europäischen Arzt> wenden, da sie offensichtlich mit der traditionellen Behandlung nicht zufrieden sind; zum anderen vonseiten der Analytiker_innen, die sich Rechenschaft darüber ablegen müssen, inwiefern ihre Behandlungspraxis an einen bestimmten sozialen Kontext gebunden ist. Ihre Techniken, ihr Platz in der sich schnell wandelnden senegalesischen Gesellschaft, die von ihnen angebotenen Leistungen – alles werde am nicht westlichen Ort in Frage gestellt. Sie müssten auch ihr Handeln umdefinieren, müssten – entgegen der üblichen Praxis – Fragen an die Patient_innen richten und die Antwort auch im Hinblick auf das Sprachproblem entziffern. Beklagt wird ein Mangel an psychologischen Untersuchungen auf dem afrikanischen Kontinent, die, anders als ethnologische Untersuchungen zu <fremden> Kulturen, über die Konstitution der_des Einzelnen in der senegalesischen Gesellschaft und über die Lösung psychischer Konflikte Auskunft gäben. Neurosen und mentale Störungen seien so gut wie nicht erforscht, dabei seien solche zuhauf gegeben, da <der Afrikaner sein soziales Dasein im Hinblick auf die Welt der Weißen denkt [...] Diese ambivalente Bezugnahme beherrscht zuvorderst sein Bewusstsein>.⁵

Erschwert werde die psychoanalytische Praxis zudem dadurch, dass die senegalesischen Verwandtschaftsstrukturen mit ihren ausgedehnten Familienverhältnissen nicht auf das kleinfamiliäre Dreieck abbildbar sind. Die Autor_innen berichten im ersten Kapitel ihres Buches, dass die Patient_innen häufig von einem Großelternanteil, einem Geschwisterkind oder Onkel begleitet werden, wobei diese Personen nicht unbedingt Verwandte ersten Grades sind, sondern entfernte Cousins oder sogar Freunde der Familie. Der sogenannte Vater erweist sich möglicherweise nicht als Erzeuger der zu behandelnden Person. Es

⁵ Marie-Cécile und Edmond Ortigues: *Œdipe africain*, Paris 1966, 36, Übers. MO.

sei äußerst schwierig, die Biografie der Patient_innen zu rekonstruieren und sich ein Bild des Familienlebens zu machen. Auch Heirat erscheint nicht als Angelegenheit zwischen zwei Personen, sondern häufig als Verbindung zweier Clans. Angesichts dessen werfen die Autor_innen selbst die Frage auf, was vom Ödipuskomplex eigentlich übrig bleibt, wenn kein Egoismus wie in der europäischen Zivilisation anzutreffen ist.

In eben diesem Sinn widerspreche auch das Behandlungssetting den örtlichen Gepflogenheiten, da es ja eine individuumsbezogene Kur vorsieht und Patient_innen voraussetzt, die sich selbst ernst nehmen, Verantwortung für ihr Leben übernehmen wollen und zu einer größeren Innenschau bereit sind, als es das traditionelle Milieu vorsieht und erlaubt. Eine Psychotherapie erfolge ja nur auf Bitten der Patient_innen, nie im Sinne eines allgemeinen Erkenntnisgewinns wie in der Ethnologie. Andererseits blieben die Antworten der Patient_innen unverständlich, solange man nicht Hexerei, Maraboutismus, Geisterannahmen und die sprachlich-kulturellen Abweichungen von westlichen Verständnissen in Rechnung stellt. Die Analytiker_innen sehen sich zudem gezwungen, zwischen verschiedenen senegalesischen Ethnien zu unterscheiden, die gleichwohl alle ein *rab*, eine befehlende Macht, einen Teufel oder Geister, zu den Verursachern psychischer Störungen und gleichzeitig zu Identitätsstifter_innen erklären, wobei Unterschiede bei deren Benennung und bei den Begleitumständen zu erkennen sind. Im *rab* erkennen die Autor_innen in jedem Fall den Stellvertreter des väterlichen Prinzips, da es das Element der sozialen Kohärenz bei der Darstellung einer Krankheit abgibt:

Das Kohäsionselement in der Krankheitsdarstellung ist das *rab*. [...] Der Marabout oder Heiler stellt zwei Fragen: *Wo* hat die Krankheit begonnen, an welchem Ort und *wann*, an welchem Tag, zu welcher Stunde? Ort und Zeit der verstörenden Erscheinung sind die Basiselemente der mit verschiedenen divinatorischen Verfahren durchgeführten Diagnose, die die *Gründe* für die Krankheit angeben wird. Es geht nicht darum, was das Subjekt empfindet, um Symptome oder eine Beschreibung der Krankheit.⁶

Für die Kur entscheidend sei vor allem die Benennung des *rab*, das verortet, einer Einzelperson zugewiesen, mit einem Altar und einem Kult verbunden wird, wodurch es eine wohltuende und gruppenkonstitutive Funktion erhält.

Seltsamerweise nicht zur Kenntnis genommen werden von den Ortigues die bedeutsamen Analysen zur politisch-kulturellen Bedingtheit der afrikanischen und antillanischen Psychen des martinikanischen Psychiaters Frantz Fanon. In seiner Schrift *Peau noire, masques blancs*⁷ von 1952 widerlegt Fanon gleich eingangs die mögliche Gültigkeit einer universellen symbolischen Ordnung, indem er auf die höchst unterschiedliche Macht konkreter Sprachen – in diesem Fall der mit einem hohen Zivilisationsverständnis beladenen französischen Kolonisatorensprache gegenüber lokalen Sprachen – verweist und die dramatischen (Selbst-)Erniedrigungen und Minderwertigkeitskomplexe jener vor Augen stellt, die sich aus der mangelhaften Beherrschung der

⁶ Ebd., 38, Herv. i. Orig.

⁷ Vgl. Frantz Fanon: *Peau noire, masques blancs*, Paris 1952. Dt.: *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1985.

auferlegten Sprache und dem Wunsch ergeben, weiß zu werden, «die Rasse weiß zu machen».⁸ Die Frage der sprachlichen Identität der Antillaner_innen und Afrikaner_innen wird aber bereits früher aufgeworfen, u. a. von Jean-Paul Sartre in seinem Vorwort zu Léopold Sédar Senghors *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* von 1948. Sartre, durch die eigene Kriegserfahrung sensibilisiert, erkennt hier erstmalig die «Situiertheit» der Existenz und die politische Bedingtheit des jeweiligen Subjektivierungsgeschehens an. Zwar hält er das Unbewusste für eine schädliche Chimäre; gleichwohl betont er die psychische Zwickmühle, in der sich Autor_innen aus der Karibik und Nordafrika befinden, wenn sie, um sich Gehör zu verschaffen, ihre Gedichte in der Kolonisatorensprache verfassen und mithin verschiedene sprachliche Ordnungen gegeneinander verschieben müssen. Sartre dramatisiert aber vor allem in diesem Vorwort – und seltsam unpassend, da die Leserschaft nicht in erster Linie weiß gewesen sein wird – den eigenen Schock, sich nun von schwarzen Augen gesehen zu sehen und damit aus dem ihm vertrauten Blickfeld zu fallen. In *Peau noire, masques blancs* nimmt Fanon auf diese Sartre'sche Einleitung Bezug und dramatisiert nun seinerseits die Blicksituation aus der Warte der Schwarzen; wie Sartre politisiert er die phänomenologisch-psychoanalytische Annahme der Subjektconstitution über die Blicke anderer, zeigt aber eine gegenläufige, mit der Rassezuschreibung verbundene Gewaltsamkeit auf: «Schon sezieren mich die weißen, die einzig wahren Blicke. Ich bin *fixiert*. [...] Ich bin verraten.»⁹ Er betont ein daraus resultierendes Gefühl der Nichtexistenz.¹⁰ Zudem beklagt er, dass Sartre – in seinem Lob auf den «Schwarzen Orpheus», den Dichter der Anthologie, der mehr als die französischen Surrealisten die Poesie revolutioniert habe –, dass also Sartre deren Wunsch nach verbindender Afrikanität doch zugleich herabgemindert, weil an ihre Beschwörung in der französischen Sprache gebunden habe: «Als ich diese Zeilen las, spürte ich, daß man mir meine letzte Chance raubte. [...] Man hatte einen Freund der farbigen Völker zu Hilfe gerufen, und diesem Freund war nichts Besseres eingefallen, als auf die Relativität ihrer Aktion hinzuweisen. [...] Jean-Paul Sartre hat in dieser Studie den schwarzen Enthusiasmus zerstört»¹¹. Unausweichlich, so Fanon, sei die symbolische Nichtung der afrikanischen Subjekte, wenn ihre Anerkennung in der symbolischen Ordnung der Kolonisatorensprache erfolgt.

In Weiterführung dieser Auseinandersetzung auch mit dem Ethnologen und Kolonialismuskritiker Octave Mannoni weist er jede Epistemologie zurück, die die konkrete Situation des Sprechens und Blickens außer Acht lässt und das Anerkennungsgefälle bei Hautfarben nicht berücksichtigt. In seiner eigenen ärztlichen Praxis diagnostiziert er nicht nur die unterschiedlichen Reaktionsweisen der Antillaner_innen und Afrikaner_innen auf «den Weißen», sondern auch aufeinander und schildert fein abgestufte sprach- und hautfarbenbedingte Neurosenbildungen. Die symbolische Ordnung des Kolonialismus, die mit der Entkolonisierung ihre Gültigkeit nicht gänzlich

⁸ Fanon: *Schwarze Haut, weiße Masken*, 37.

⁹ Ebd., 84, Herv. i. Orig.

¹⁰ Ebd., 123.

¹¹ Ebd., 97f.

verloren habe, bringe, so Fanons bis heute nachhallender Vorwurf, fortgesetzte Identitätsverluste und Selbstauslöschungswünsche bei Nicht-Weißen, aber auch weitergehende Distinktionskämpfe und ethnische Abgrenzungen weltweit hervor.

In seinem Vorwort zu Frantz Fanons *Les damnés de la terre* von 1961¹² gesteht Sartre dann zu, dass die philosophische Phänomenologie einer Analyse der Kolonialsituation nicht gewachsen sei. 1961 sieht er den Moment der Selbstermächtigung der Antillaner_innen und Afrikaner_innen gekommen: «Es ging zu Ende: die Münder öffneten sich allein; die gelben und schwarzen Stimmen sprachen zwar noch von unserem Humanismus, aber nur, um uns unsere Unmenschlichkeit vorzuwerfen.»¹³ Und Sartre lässt die Münder den Vorwurf formulieren: «Ihr macht Monstren aus uns, euer Humanismus erklärt uns für universal, und eure rassistische Praxis partikularisiert uns».¹⁴ Die Kolonisierten glichen daher nicht zufällig Hysteriker_innen, so Fanon, denn ihre Körper sprächen immerzu: In der kolonialen Welt konzentriere sich das affektive Vermögen der Kolonisierten auf der Oberfläche der Haut. Der Affekt reagiere sich in motorischen Entladungen ab und finde nur in der Krise eine erotische Befriedigung. Eine Studie über die koloniale Welt müsse daher das Phänomen des Tanzes und der Besessenheit mitberücksichtigen:

Der Kolonisierte entspannt sich in diesen Muskelorgien, die seine schärfste Aggressivität und seine unmittelbarste Gewalttätigkeit kanalisieren, verwandeln und ableiten. [...] Ein Schritt weiter und wir verfallen in volle Besessenheit. In Wirklichkeit sind es Besessenheitsübungen zur Befreiung von Besessenheit, die hier organisiert werden: Vampirismus, Besessenheit durch Dschinns, durch Zombies, durch Legbar, den berühmten Gott der Vodou.¹⁵

Parallel zu Fanons Beobachtung sucht auch der Filmemacher Jean Rouch in seiner Docufiction *Les maîtres fous* von 1955 zu zeigen, dass die Kolonisierten, in diesem Fall Arbeiter aus dem ghanaischen Accra, sich in Trancezuständen und regelmäßigen Besessenheitsritualen vorübergehend von ihrer inneren Unruhe befreien; wie im Bericht der Ortigues' erwähnt, hat er diesen Film offensichtlich mit Psychoanalytiker_innen und Ärzt_innen in Afrika diskutiert. Frantz Fanon allerdings hält in charakteristischer Ambivalenz dagegen, dass nur reale Gewalt die Kolonisierten von ihrem Minderwertigkeitskomplex, von ihrer Verzweiflung befreien könne: Nur «Gewalt hebt das Volk auf die Höhe seiner Anführer».¹⁶

In ihrer gemeinsamen Schrift *Anti-Ædipe. Capitalisme et Schizophrénie*¹⁷ von 1972 kritisieren Gilles Deleuze und Félix Guattari die Lacan'sche Psychoanalyse für ihre Unterwerfung psychischer Dynamiken unter die vermeintliche Invarianz des Ödipuskomplexes. In diesem Zusammenhang machen sie sich auch lustig über die Versuche von Marie-Cécile und Edmond Ortigues, einen afrikanischen Ödipus zu entdecken, wo doch der Kolonisiertenstatus dafür gar nicht die soziale Voraussetzung geboten habe. Deleuze und Guattari

¹² Vgl. Frantz Fanon: *Les damnés de la terre*, Paris 1961. Dt.: *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt/M. 1966.

¹³ Jean-Paul Sartre: Vorwort, in: Fanon: *Die Verdammten*, 2008, 7–27, hier 7.

¹⁴ Ebd., 7f.

¹⁵ Fanon: *Die Verdammten*, 44.

¹⁶ Ebd., 73.

¹⁷ Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Anti-Ædipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Paris 1972. Dt.: *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Frankfurt/M. 1977.

nehmen allerdings die Beschreibungen der Besessenheitsriten und der Benennungen immer plural auftretender Geister, der ineinandergreifenden Teilhabevorgänge von Einzelinitiation, Kultbegründung und Stiftung einer Gruppenzusammengehörigkeit gar nicht wahr. Dabei lassen sich diese als eine in ihrem Sinn aufschlussreiche andere symbolische Ordnung lesen, da deren vielfältige, gleichrangige und teilweise ahumane Konstituenten sich ja wechselseitig hervorbringen, damit den gewünschten Immanenzplan erstellen und im Gegensatz zur ödipalen Ordnung eben nicht aus einer einzigen autoritativen Quelle speisen; in diesem Sinn scheinen sie die Ödipuskomplex-These eher zu widerlegen als zu bestätigen. Wenn Deleuze/Guattari fordern, dass der individuierten Wunschproduktion – und damit auch der gewaltsamen motorischen Entladung – kollektive Fantasien entgegenzuhalten seien, so lässt sich durchaus behaupten, dass die Ortigues' in ihrer Beschreibung von Besessenheitsriten – wider ihre eigene Schlussfolgerung – ein solches, zudem körper- und ortsgebundenes Kollektivgeschehen bei verschiedenen senegalesischen Ethnien skizzieren. An diesen Beispielen belegen sie unabsichtlich die Deleuze'/Guattari'sche These zur allgemeinen Gesellschaftskonstitution, dass nämlich die Libido zunächst das gesellschaftliche Feld besetzt und halluziniert und sich Gesellschaft als Sozium der Einschreibung – längst vor aller Tauschbeziehung – realisiert. Ihre Studie *Œdipe africain* stellt damit, im Versuch der Einordnung abweichender symbolischer Ordnungen in ein westliches Erklärungsschema, eine symptomatische konzeptuelle Voreingenommenheit unter Beweis, die sich von einem französisch-westlichen Verständnis von Subjektkonstitutionen nicht verabschieden kann.

Auf die Frage des algerisch-französischen Künstlers Kader Attia, ob traditionelle afrikanische Gesellschaften das Unbewusste kannten, bevor Freud es entdeckte, antwortete jüngst Momar Gueye, Psychiater und Chefarzt der Moussa-Diop-Klinik am Centre Hospitalier National Universitaire de Fann, Senegal: Die Aussage von Afrikaner_innen, «es war das Rap», könne etwas mit dem Unbewussten zu tun haben.¹⁸ Das Rap sei nämlich eine Art leitender Macht:

Zum Beispiel sagen wir in der Gesellschaft der Wolof, dass jeder Mensch sein eigenes¹⁹ Rap hat. Das Rap ist eine Art übergeordneter Kraft, die uns Dinge tun lassen kann, ohne dass wir das wollen. Wer sich mit dieser Frage beschäftigt, wird vielleicht irgendwann verstehen, dass diese Dinge nicht allzu weit von dem entfernt sind, was Freud entdeckt und als Unbewusstes [...] bezeichnet hat.²⁰

Der folgende, von mir übersetzte und leicht gekürzte Text «Les rites de possession»²¹ (Besessenheitsriten) figuriert im vierten Kapitel von *Œdipe africain*, das die Überschrift «Les Noms des Immortels et la Place du Père» (Die Namen der Unsterblichen und der Platz des Vaters) trägt. Er gibt eine von drei Studien ab, die erste Informationen über «den Familienkult der Geister und über Besessenheitsriten» liefern möchte.²² Die Besessenheitsriten werden hier als eine Art dionysischer Religion verstanden – eine Annahme, die auch der

¹⁸ Kurzinterview in: Kader Attia: *Sacrifice and Harmony*, Ausst.-Kat. Museum für Moderne Kunst Frankfurt am Main, Bielefeld, Berlin 2016, 140.

¹⁹ Korrektur MO, im Katalog wird die männliche Version verwendet: «seinen eigenen Rap».

²⁰ Kader Attia: *Sacrifice and Harmony*, 140.

²¹ Vgl. Ortigues: *Œdipe africain*, 153–164.

²² Ebd., 151.

deutsche Anthropologe Fritz Kramer vertritt und an *Les maîtres fous* von Jean Rouch zu belegen sucht.²³ Während im antiken Griechenland die Dionysien den Tragödien vorangingen, präsentiert sich «im Senegal der <Dionysismus> in zwei verschiedenen Formen, die zu verstehen erlauben, wie sich ein Gründungsritus in ein Schauspiel verwandeln kann».²⁴ Die Studie der Beziehungen zwischen dem häuslichen Altar und den Besessenheitstänzen soll auch als Einführung in neue Psychotherapien dienen, in denen ein Drama der *lineage* (des Clans und der Unterclans) mit einem über das Individuum hinausgehenden Familienschicksal verbunden wird: «Wir werden eine Psychologie entdecken, die der tragischen Substanz der Alten nähersteht als dem romanhaften Egoismus der Modernen».²⁵ In einem Fallbericht, der sich an den hier abgedruckten Text anschließt, erklärt ein Lébou-Heiler namens Daouka Seck, dass es in jeder Generation einen von *mbir* Besessenen gibt, der als *rab* und *Famili-entuur* bezeichnet wird. Aus dieser Genealogie lesen die Psychoanalytiker_innen heraus, dass die Welt des *rab* die menschliche Welt doppelt. Im Mythos erscheint *mbir* als jemand, der den Stammbaum auf die weitest erinnerbare Generation zurückgeführt hat.

²³ Vgl. Fritz Kramer: *Der rote Fes*, Frankfurt / M. 1987; vgl. auch Michaela Ott: *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München 2010, 64–66.

²⁴ Ortigues: *Œdipe africain*, 151.

²⁵ Ebd.



oben *Genocide – Colonization* (Christine Uwimana, Association Appartenances, Schweiz/Ruanda)
unten *Reason and Politics* (Policeman Mask, Nyao Society, Malawi)
Filmstills aus: Kader Attia, *Reason's Oxymorons*, 2015