

Bärbel Grubner

**Sexualisierte Gewalt
Feministisch-anthropologische Überlegungen
zur „neuen Gewaltsoziologie“**

Einleitung

Noch vor 10 Jahren hat die britische Sozialanthropologin Henrietta Moore der Gewaltforschung ein eher ärmliches Zeugnis ausgestellt: das sozialwissenschaftliche Konzept der Gewalt, so Moore, sei „bemerkenswert unterentwickelt“ (1994: 138) und die große Anzahl an Publikationen zum Thema hat ihrer Ansicht nach kaum dazu beigetragen, das Phänomen Gewalt fassbarer zu machen.

Unter all den Arbeiten, die sich seither um eine Weiterentwicklung der Gewalt-Analyse bemüht haben, stechen jene der „neuen Soziologie der Gewalt“ besonders ins Auge. Dies vor allem deshalb, weil sie einige Neuerungen in der deutschsprachigen Gewaltforschung auf pointierte Thesen zuspitzen und auf theoretischer und konzeptueller Ebene zu fundieren suchen.¹ In diesem Sinne versteht sie sich als radikalen Bruch mit dem Großteil an herkömmlichen Bemühungen, das Phänomen Gewalt zu theoretisieren, insbesondere mit dem von ihr so genannten „Mainstream“ der Gewaltforschung in Form von traditionellen soziologischen und kriminologischen Konzepten.

Der vorliegende Beitrag diskutiert die Kernthesen der „neuen Gewaltsoziologie“ in Bezug auf *geschlechtsbezogene* bzw. *sexualisierte Gewalt*. Im Besonderen geht es um die Frage, ob der soziologische Paradigmenwechsel für die Analyse dieser Ausprägung von Gewalt – und generell für den Zusammenhang zwischen Gewalt und Geschlecht – neue Ergebnisse oder Ansatzpunkte erbracht hat und/oder das Potenzial birgt, dieses bis heute kaum systematisch erforschte Feld besser zu fassen.

Die folgenden Überlegungen sind Teil eines aktuellen Projektes zur Anthropologie der Gewalt, an dem ich gemeinsam mit Patricia Zuckerhut arbeite. Sie verdanken daher viele Inputs dem Austausch und der Auseinandersetzung innerhalb dieses *work in progress*. Ziel unseres Projektes ist es, sowohl die Defizite herkömmlicher Gewaltforschungen für ein Verständnis sexualisierter Gewaltformen herauszuarbeiten, als auch neue Ansatzpunkte für

¹ Im deutschsprachigen Raum hat sich die sozialwissenschaftliche Gewaltforschung in den letzten Jahren über Fachgrenzen hinweg weitgehend dialogisch entwickelt, wie beispielsweise der enge Bezug zur (Sozial-) Anthropologie in einigen wichtigen Thesen zeigt, die im folgenden skizziert werden. Trotha spricht von einer Soziologie der Gewalt, die sich an anthropologischen Fragestellungen orientiert, womit er vor allem an die deutsche Tradition von Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen anschließen will (Trotha 1999: 36). Deutliche Bezüge gibt es auch zur modernen Sozialanthropologie (aus der das wesentlichste methodische Werkzeug zur neuen Gewaltanalyse stammt) und – wenn auch weniger explizit – zur vergleichenden Kulturanthropologie. Die neue Gewaltsoziologie kann in diesem Sinne auch als Resultat eines produktiven Theorieaustausches gesehen werden, die sich aber durch die Radikalisierung einzelner Thesen besonders dazu eignet, offene Fragen aus dem Feld der Gewaltforschung – wie die Problematik der sexualisierten Gewalt – zu formulieren (für die Diskussion dieses Punktes danke ich Ernst Halbmayr).

eine „feministische Sozialanthropologie der Gewalt“ zu formulieren.² Der Zugang ist ein sowohl *feministischer* als auch *sozialanthropologischer* und soll in drei Teilen umrissen werden:

Der erste Teil ist der Darstellung der „neuen Gewaltsoziologie“ vorbehalten und konzentriert sich auf jene Thesen, mit denen sie sich von älteren sozialwissenschaftlichen Forschungen zum Thema Gewalt auf theoretischer und methodischer Ebene abgrenzt.

Der zweite Teil widmet sich einem Beispiel sexualisierter Gewalt aus Südamerika, das in der Kultur- und Sozialanthropologie seit langem kontroversiell diskutiert wird. Es handelt sich dabei um einen mythisch-religiösen Komplex („Flötenkult“) in indianischen Gesellschaften der Amazonasregion, aus dem die Frauen unter Androhung von Gruppenvergewaltigungen ausgeschlossen sind. Anhand dieses Beispiels soll gezeigt werden, welche Richtung eine Analyse nehmen müsste, die Fälle von sexualisierter Gewalt auf differenzierte Weise in ihrem jeweiligen Kontext wahrnimmt, ohne auf Aussagen zu verzichten, die über den Einzelfall hinausgehen. Eine solche Analyse müsste sowohl ethnographisch gesättigt als auch explizit theoriegeleitet sein.

Im abschließenden dritten Teil sollen, in Erweiterung einiger der im empirischen Beispiel aufgeworfenen Probleme, Eckpunkte für eine „feministisch adaptierte Sozialanthropologie der Gewalt“ skizziert werden.

Vorweg noch eine Bemerkung zum Begriff „sexualisierte Gewalt“. Dieser Begriff bezieht sich auf „alle Angriffe und Übergriffe, die auf eine Verletzung des sexuellen Intimbereichs eines Menschen abzielen“ (Mischkowski 2004: 18) und hat sich in der feministischen Diskussion gegenüber dem der „sexuellen Gewalt“ durchgesetzt, um im Blick zu behalten, dass es dabei nicht notwendigerweise um „Sexualität“ geht oder gehen muss, sondern insbesondere um die Sexualisierung oder Vergeschlechtlichung von Gewalt.³ In meiner Verwendung bezieht sich der Terminus nicht exklusiv auf direkte, körperliche Gewalt, sondern auch auf andere Formen sexualisierter Grenzüberschreitungen (wie z.B. psychische, soziale, verbale oder „symbolische“ Bedrohungen, Übergriffe und Einschränkungen des Handlungsspielraumes).⁴

Das Beispiel der angedrohten Gruppenvergewaltigung in Amazonien wird herangezogen, um einerseits nach dem lokalen Gewalt- bzw. Vergewaltigungsbegriff zu fragen und um andererseits den oft als selbstverständlich angenommenen Zusammenhang zwischen sexualisierter Gewalt und gesellschaftlichen Dominanzbeziehungen zu problematisieren. Auch wenn dieser Zusammenhang unzweifelhaft in vielen Gesellschaften existiert, so ist es dennoch wichtig,

² Erste Ergebnisse wurden auf der *Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft Österreichische Lateinamerikaforschung* (20.–22. Mai 2005 in Strobl) und auf den *Tagen für Kultur- und Sozialanthropologie* des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie (24.–25. Juni 2005 in Wien) präsentiert.

³ Vgl. dazu ausführlicher Amesberger et al. 2004: 18ff.

⁴ In dieser Ausweitung der Begrifflichkeit stützt sich die feministische Diskussion auf die Gewaltanalyse Johan Galtungs, in der vier Dimensionen von Gewalt unterschieden werden: akteurslose strukturelle bzw. indirekte Gewalt; personale bzw. direkte Gewalt; intendierte und nicht intendierte Gewalt sowie manifeste und latente Gewalt. Was sein Konzept auszeichnet, ist der Versuch, Einschränkung von Freiheit und Menschenwürde und Beschneidungen von Lebens- und Entfaltungschancen so weit wie möglich fassbar zu machen: „Gewalt liegt dann vor, wenn Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potenzielle Verwirklichung. [...] Gewalt ist das, was den Abstand zwischen dem Potenziellen und dem Aktuellen vergrößert oder die Verringerung dieses Abstandes erschwert“ (Galtung 1975: 9). Vgl. für aktuelle Rekurse und produktive Auseinandersetzungen mit diesem Konzept Dackweiler/Schäfer 2002: 11f.; Klein 2002: 136 f.; Sauer 2002 passim.

ihn nicht als anthropologische Konstante zu verstehen und jene Fälle genau zu untersuchen, in denen diese Verbindung nicht oder auf weniger vertraute Weise auftaucht.

Die ausführliche Diskussion des Fallbeispiels möchte daher zweierlei bewirken. Einerseits soll ein Weg bereitet werden, um die Frage nach sexualisierten Gewaltformen mit avancierteren Zugängen aus der neueren Ethnologie zu verbinden und im Anschluss daran soll veranschaulicht werden, welche Probleme derartige Beispiele für einige Paradigmen aus der „neuen Gewaltsoziologie“ aufwerfen.

I) Die „neue Gewaltsoziologie“

Mit der Bezeichnung „neue Gewaltsoziologie“ beziehe ich mich in erster Linie auf die AutorInnen des Sammelbandes „Soziologie der Gewalt“ (Trotha 1997), insbesondere auf jene, die in diesem Band konzeptuelle Beiträge zur Gewaltanalyse liefern und einen Paradigmenwechsel in der Gewaltforschung formulieren. Man stößt hier auf radikalere und weniger radikale Stimmen; einige AutorInnen gehen so weit, bei der Gewaltanalyse explizit den Boden der sozialwissenschaftlichen Forschung zugunsten eines freieren, literarischen Schreibens zu verlassen, um auch jene Aspekte einzufangen, die dem analytischen Verstand stets entweichen, nämlich Ambivalenz, Unmittelbarkeit und den entgrenzenden/überschreitenden Charakter von Gewalt.⁵

Es lassen sich jedoch einige Punkte herausgreifen, die als Konsens der GewaltsoziologInnen angesehen werden können. Sie werden hier vor dem Hintergrund folgender Fragen in fünf Thesen zusammengefasst: Welche Perspektiven wirft die „neue Gewaltsoziologie“ auf die Thematik der sexualisierten Gewalt? Welche Instrumente, Strategien und Begriffe bietet sie an, die eine Bereicherung für die Analyse sexualisierter und geschlechtsbezogener Gewalt sind oder sein könnten?

1) Gewalt ist weder randständig noch eindeutig negativ

In dieser ersten These grenzt sich die Gewaltsoziologie von der Sichtweise ab, Gewalt sei lediglich eine pathologische Randerscheinung und ein (staatliches) Ordnungsproblem, ein bedrohlicher Störfaktor des sozialen Lebens oder gar außerhalb der Sozialität beheimatet. Eine solche Herangehensweise, die dem „Mainstream“ zugeschrieben wird, ist aus der Sicht der neuen GewaltsoziologInnen nicht viel mehr als eine „Beratersoziologie“ und „Auftragsforschung“, die auf dem vorwissenschaftlichen Niveau der Alltagsmoral stehengeblieben ist. Mit ihrem Fokus auf Datensammlung und Empfehlungen zur Kontrolle, Prävention und Deeskalation von Gewalt macht sie sich zum parteilichen Sprachrohr ihrer ministeriellen AuftraggeberInnen und damit zur Agentin des staatlichen Gewaltmonopols (Nedermann 1997: 71).

Geht es aber um ein *Verstehen* von Gewalt, so müssen viel grundsätzlichere Fragen gestellt werden, die sich zuallererst auf den eigentlichen „Charakter“ von Gewaltphänomenen beziehen. In Übereinstimmung mit kulturanthropologischen und ethnologischen Studien ist Gewalt

⁵ So die Gruppe Mittelweg 36 rund um Wolfgang Sofsky vom Hamburger Institut für Sozialforschung.

im neuen soziologischen Zugang alles andere als ein asozialer Störfaktor, sondern vielmehr eine *grundlegende soziale Kraft*, die wesensmäßig ambivalent und überdeterminiert ist.⁶

Die Uneindeutigkeit bezieht sich nicht nur auf die unterschiedlichen Wahrnehmungen und Interpretationen von Gewalthandlungen (durch Beteiligte, Betroffene, ZeugInnen) und ihre stets umstrittene Legitimität. Die Sozialanthropologin Penelope Harvey verweist im Sammelband von Trotha auf Gewalthandlungen, deren moralische oder politische Bedeutung nicht von vornherein klar bestimmbar ist und die sowohl destruktive als auch regenerative Wirkungen haben können: „Gewalttätige Handlungen sind in sich selbst schon zweideutig, sie können trennen und verbinden, und sie sind Aspekte einer Macht, die sowohl für als auch gegen ein übergreifendes Gutes arbeiten kann“ (Harvey 1997: 124).

Wolfgang Sofsky thematisiert die Ambivalenz von Gewalt auf der Ebene der inneren Erfahrung. Mit seinen Texten, die bewusst ohne Fußnoten, analytische Auflistungen und anderes wissenschaftliches Beiwerk gehalten sind, will er die LeserInnen nicht zuletzt in einen Strudel von Faszination und Grauen ziehen und direkt an der Janusköpfigkeit von Gewalt teilhaben lassen. Gewalt wird hier als Gegenstand von Tabu und Überschreitung thematisiert, sei es in der Rekonstruktion von Dynamiken, in denen sich eine zunächst passive Menge zu einem tobenden Fanal verwandelt, oder in der akribischen Beschreibung der körperlichen und geistigen Verfasstheit von TäterInnen im Moment des Exzesses.⁷

⁶ Der Volkskundler und Kulturanthropologe Paul Hugger weist auf die Ambivalenz des deutschen Wortes „Gewalt“ hin, das in der germanischen Rechtsauffassung zur Übersetzung verschiedener lateinischer Wörter (*potestas* und *violentia*) dienen konnte. *Potestas* als „Kraft, Wirkung, verantwortlich wahrgenommene Herrschaft oder Macht“ steht der Bedeutung von *violentia* als „jene Kraft oder Macht, die Unrecht bewirkt“ gegenüber. Der Wortstamm von „Gewalt“ – walten – ist keinesfalls per se negativ, wenn man an Redewendungen wie seines-Amtes-walten oder es-walte-Gott denkt, die mit dem lateinischen „valere“ (stark sein) zusammenhängen (Hugger 1995: 20f.).

⁷ Der Versuch, die Raserei von TäterInnen einzufangen, spiegelt sich bei Sofsky in einem Exzess des Textes, der nicht selten an die Schriften von Georges Bataille (z.B. 1985) erinnert. Bataille hat einen Großteil seiner literarischen und theoretischen Schriften jenen extremen Phänomenen gewidmet, die er als „wesensmäßig heterogen“ bezeichnet und die in ihrer inneren Ambivalenz in einem Jenseits rationaler Systematisierung beheimatet sind (religiöse Verzückung, Opfer, Poesie, Verausgabung und Verschwendung, sexuelle Ausschweifung, das Böse, der Tod). In der Auseinandersetzung mit diesen „verfemten Teilen“ der menschlichen Existenz spielen Dynamiken von Verbot und Überschreitung eine zentrale Rolle, die von der französischen Tradition der Sozialanthropologie rund um Marcel Mauss aufgegriffen und systematisch untersucht wurden. Ging es bei Mauss und seinen SchülerInnen insbesondere um die Logik sozialer Tabus und ihre periodische Übertretung in rituell geschützten Räumen, so ist das Motiv der Grenzüberschreitung bei Bataille ins Innere der persönlichen Erfahrung gekehrt und für „moderne“ Gesellschaften auf individueller Ebene weitergedacht. Die Bedeutung der Transgression im Sinne der momenthaften Befreiung von allen existenziellen Barrieren und Beschränkungen (das, was Bataille „Souveränität“, „intime Kommunikation“ oder „Kontinuität“ nennt) lässt sich auch bei Sofsky als zentrales Motiv wiederfinden, etwa in der folgenden Beschreibung der Gewalterfahrung von TäterInnen: „Der Tanz der Gewalt verhilft dem Exzesstäter zu einem seltenen Erlebnis innerer Einheit. Er agiert ganz aus der Mitte seines Leibs heraus. Die Widerständigkeit seines Körpers ist er los. Die Lasten der Selbstdistanz sind aufgehoben, dem Zwang zur Selbstbeherrschung ist er entkommen. Der Exzess befreit den Menschen nicht nur vom Verbot, er befreit ihn von allen Beschwernissen der Existenz. Er ist dem Zwang entkommen, sich überhaupt zu sich selbst verhalten zu müssen. Jenseits der Mauer ist er ganz eins mit sich und der Welt. Daher die Begierden, im Blute zu waten. Nichts hält den Mörder auf, er spürt weder äußeren noch inneren Widerstand. Er lässt sich selbst hinter sich. Das alte Ich verlöscht, die Not der Individuation, die Angst zum Tode ist auf einmal abgestreift. Das Fest des Gewaltrauchs ist ein Sprung in den utopischen Zustand. Eine uralte Sehnsucht erfüllt sich: der Traum von absoluter Handlungsmacht, von absoluter Freiheit und Ganzheit, der Traum von der Rückkehr ins Paradies. Für die Opfer jedoch ist es die Hölle“ (Sofsky 2002: 184).

2) Die Gründe für Gewalt liegen nicht außerhalb der Gewalt selbst

Dass die Mainstreamforschung auch deshalb kaum nennenswerte Ergebnisse erbracht habe, weil sie sich in einer *Ursachen- und Motivforschung* erschöpfe, ist die zweite wichtige Ausgangsthese der GewaltsoziologInnen. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Gewalt habe bis dato gar nicht stattgefunden, so die scharfe Kritik, denn es wurden ausschließlich jene Faktoren untersucht, die sich „vor“, „nach“, „über“ und „unter“ der Gewalt befinden: vorgelegte Motive, nachgelagerte Folgen, übergeordnete Ideologien und historische, soziale oder materielle Voraussetzungen von Gewalt.

Für Trotha ist es das erste Anliegen einer erneuerten Gewaltforschung, von der falschen Suche nach Ursachen abzugehen und sich der Untersuchung gewalttätiger Praktiken im Detail – also der *Gewalt* und nicht den *sozialen Ursachen von Gewalt* – zuzuwenden. Ein soziologisches Verständnis von Gewalt ergibt sich keineswegs aus der Bestandsaufnahme von Rahmenbedingungen und Motiven und es ist fraglich, ob diese zur Erklärung gewalttätiger Handlungen überhaupt etwas beitragen können (Trotha 1997: 11f; 1999: 60). Nach einer langen Auflistung vermeintlicher Ursachen, die bisher als Erklärungen für den Ausbruch von Gewalt angeführt wurden (von sozioökonomischen Faktoren über kulturelle Dimensionen bis hin zu psychologischen oder biographischen Aspekten), resümiert Wolfgang Sofsky diesbezüglich: „Es mag sein, dass der eine oder andere Tatbestand die jeweiligen Tatumstände beeinflusst. Wie aber beeinflussen die Umstände die Tat? Je höher die Erklärung ansetzt, desto kleiner erscheinen die beunruhigenden Tatsachen. Der Blick hinter die Grenze bleibt verstellt. Offenkundig besagt die Zahl der vermeintlichen ‚Faktoren‘ letztlich nur, dass Gewalt an keinen bestimmten Umstand und Anlass gebunden ist“ (2002: 176).

Für die „neue Gewaltsoziologie“ geht es daher weniger um das „warum“ von Gewalt als vielmehr um das „was“ und „wie“ der Gewaltmechanismen selbst. Sie sieht ihre Aufgabe darin, so weit wie möglich *zur Gewalt selbst* vordringen. Um das zu erreichen, ist ein weiterer dreifacher Perspektivenwechsel notwendig, nämlich in Bezug auf die Gewaltdefinition, auf den Fokus der Gewaltanalyse und auf die Methode:

3) Einschränkung der Definition von Gewalt auf die körperliche Verletzung

Bei der Formulierung einer Gewaltdefinition orientiert sich die neue Forschungstradition an der, wie Trotha sie nennt, „soziologischen Anthropologie“ von Heinrich Popitz (1992). Dieser bezeichnet Gewalt vor dem Hintergrund der Verletzbarkeit des Menschen und seiner doppelten Verfasstheit als „verletzungsoffen“ und „verletzungsmächtig“ als eine „Jedermanns-Ressource“ und eine „normale“ Machtaktion“ und „Konfliktstrategie“ (vgl. dazu von Trotha 1997: 25ff. und Nedelmann 1997: 61f.).

Diese Charakterisierung muss insofern eingeschränkt werden, als der Mensch in vielerlei Hinsicht verletzbar ist (körperlich, psychisch, emotional, verbal, etc.), was für die Analyse die Gefahr in sich birgt, Gewalt als *catch all*-Begriff in die Bedeutungslosigkeit zu treiben und extreme Ausprägungen wie Tötung und Folter zu relativieren. Der Terminus Gewalt soll sich in der „neuen Gewaltsoziologie“ daher per definitionem auf Formen *körperlicher Verletzung* beziehen.

Abgelehnt werden sowohl die Ausweitungen des Gewaltbegriffs in Richtung Psychologie als auch die Auslagerung in Richtung Ethologie (etwa in Gestalt der Triebtheorie von Konrad Lorenz) und alle „vergeistigten“ bzw. „entmaterialisierten“ Gewaltbegriffe wie jener der

„strukturellen Gewalt“ von Johan Galtung. Besonders letzterer habe „die empirische und theoretische Gewaltanalyse in die Sackgasse geführt und äußerst fragwürdige gesellschafts-politische Folgen gezeitigt“ (Trotha 1997: 13).⁸

4) Vom Blick auf den Täter und sein Umfeld hin zu den Opfern und zum Leiden

Eine weitere Kritik am „Mainstream“ bezieht sich auf die Beobachtung, dass sich die Mehrzahl der Gewaltanalysen mit dem (meist männlichen) Täter und dessen Milieu beschäftigt. Besonders deutlich kommt dies in der Jugendforschung zum Ausdruck, die insgesamt einen großen Teil der bisherigen Gewaltforschung ausmacht und in der die Suche nach Motiven für die „Gewaltbereitschaft“ von Halbwüchsigen im Vordergrund steht.⁹

Im Einklang mit dem oben angesprochenen Ziel der Soziologie der Gewalt, sich in und mittels der Analyse so nahe wie möglich an die Gewaltphänomene selbst heranzutasten, lehnt sie es ab, das Profil von TäterInnen ins Zentrum zu rücken, sondern konzentriert sich ebenso sehr auf die Perspektive der Opfer und anderer aktiv oder passiv Beteiligter sowie auf den Schmerz und das Leiden selbst. In der Gewaltsoziologie „nimmt die Gewaltanalyse das gewaltsame Handeln und Leiden der Beteiligten, ihre Wahrnehmungen, ihr Denken und Empfinden, die Beziehungen zwischen den Tätern, Helfershelfern, Zuschauern und Opfern in den Blick“ (Trotha 1997: 21). In diesem Sinne fasst Trotha das Phänomen Gewalt als eine „totale gesellschaftliche Tatsache“ im Sinne von Marcel Mauss (1994) auf, das von allen Seiten und in all ihren Dimensionen analysiert werden muss.

Uneinigkeit unter den GewaltsoziologInnen besteht in Bezug auf den Detailreichtum bei der Beschreibung von Greuelthaten. Während die einen (z.B. Sofsky) das Gewaltgeschehen mit der Rechtfertigung genauestens rekonstruieren, dass sie damit der LeserInnenschaft einen emotionalen Zugang zu extremer Gewalt und den Dimensionen von Schmerz und Leiden ermöglichen, sehen die anderen (z.B. Nedelmann, Trotha) in dieser Mission eher einen verdeckten Vorwand für „schriftstellernde Fleischschau“ und „lustbetonten Voyeurismus“. Letzteren geht es beim Fokus auf Schmerz und Leiden auch weniger um einen Betroffenheitsdiskurs, der auf Seiten der LeserInnen direkte Effekte haben soll (Indifferenz überwinden, Verstehen der TäterInnen ermöglichen, MittäterInnenschaft oder williges Vollstreckertum erkennen und reflektieren), sondern um ein Verständnis der zentralen Rolle von Körper und Leib in Gewaltprozessen, eine Dimension, die in der herkömmlichen Forschung weitgehend ausgeklammert war.

5) Methode: Ethnographie der Gewalt/dichte Beschreibung

Zur Analyse des in den Punkten 1 bis 4 eingegrenzten Gewaltphänomens bedarf es aus der Sicht der neuen Gewaltforschung eines besonderen methodischen Werkzeugs. Statt Statistiken und standardisierten Interviewtechniken, wie sie in der bisherigen Gewaltforschung zur Anwendung kamen (z.B. in der Kriminologie, Jugendsoziologie, Familienforschung, etc.),

⁸ Unter den ProtagonistInnen der neuen soziologischen Gewaltforschung ist Brigitte Nedelmann eine Kritikerin der extremen Einschränkung auf einen „materialistischen“ Gewaltbegriff. Sie verweist dabei etwa auf neue und professionalisierte Foltermethoden wie z.B. die „weiße Folter“, die darauf abzielen, die Opfer zu brechen, ohne physische Gewalt anzuwenden (1997: 77).

⁹ Vgl. dazu Nedelmann 1997: 66. Zu einer Kritik an essentialistischen Annahmen in den kriminologischen Forschungen über männliche Jugendliche vgl. Kersten 2003.

wird eine induktive Methode gefordert, deren Ausgangspunkt eine Phänomenologie der Gewalt sein muss.

Der Blick auf die innere Dynamik von Gewalt soll durch eine mikroskopische Beschreibung gewährleistet werden, die „anschauungsgesättigt und antireduktionistisch“ ist. Dieser Anforderung kommt das Konzept der „dichten Beschreibung“ entgegen, eine textzentrierte Herangehensweise, die mit dem Sozialanthropologen Clifford Geertz assoziiert ist. Von anderen ethnographischen Zugängen unterscheidet sie sich dadurch, dass sie neben der Beziehung zwischen ForscherIn und InformantInnen und den Techniken der teilnehmenden Beobachtung auch und vor allem darum bemüht ist, den vielfältigen und komplexen Bedeutungsschichten soziokultureller Phänomene in der Produktion ethnographischer Texte breiten Raum zu geben. Damit ist ein sorgfältiger Prozess der Deutung, des Ordnen und Kodierens verbunden, der sich eng im Netz der jeweiligen Vorstellungsstrukturen verortet und auf diese Weise einen Zugang zu spezifischen Gedankenwelten („selbstgesponnenen Bedeutungsgeweben“) sucht, um in letzter Konsequenz zu einer „Erweiterung des menschlichen Diskursuniversums“ (Geertz 1997: 9; 21) beizutragen.

Für die GewaltforscherInnen ist diese Vorgangsweise, die konzeptionelles Kodieren und begriffliche Strenge erlaubt, die geeignete Basis für die von ihnen angestrebte Prozessanalyse der Gewalt: „Eine mikroskopische Analyse der Gewalt beginnt mit dem gewalttätigen Handeln. [...] Gewaltanalyse ist auf die Vorgänge der Gewaltentwicklung gerichtet, in denen sich spezifische Gewaltformen einrichten. Sie dreht sich um Prozesse, die den Vorgang der Gewalt und Destruktion in Gang setzen, aufrechterhalten, anhalten oder beenden, der den jeweiligen Gewaltformen eigen ist. Das schließt die Entschlüsselung der ‚Logik‘ der Gewalt, das heißt die Analyse der fundamentalen Bausteine der Gewalt und ihre wechselnden Beziehungen, ein. [...] Dichte Beschreibung zielt auf die Vermittlung von Mikro- und Makroebene sozialer und kultureller Wirklichkeiten. Sie schreitet von einer dichten Mikroskopie zu einer reichen makroskopischen Analyse fort“ (Trotha 1997: 20f.).¹⁰

* * *

Betrachtet man diese fünf Thesen der „neuen Gewaltsoziologie“ aus der Perspektive geschlechtsbezogener Gewalt, so erscheinen die vorgeschlagenen Innovationen auf verschiedenen Ebenen sehr vielversprechend. Besonders anschlussfähig sind mit Sicherheit der Appell zu einer sorgfältigen Analyse verschiedener, widersprüchlicher und miteinander vernetzten Bedeutungsschichten von Gewalt und die erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber der Perspektive der Opfer sowie – auf den ersten Blick – die Betonung der Körperlichkeit und des physischen Leidens.

Allerdings wird im Sammelband von Trotha geschlechtsbezogene oder sexualisierte Gewalt nicht mit dem vorgeschlagenen Perspektivenwechsel in Bezug gesetzt.¹¹ Ganz besonders

¹⁰ In dem von Jan Koehler und Sonja Heyer herausgegebenen Sammelband „Anthropologie der Gewalt“ (1998), der in vielen Punkten die hier formulierten Perspektivenwechsel mitträgt, wird die soziologische Hinwendung zur sozialanthropologischen Methode kritisch kommentiert. Koehler ist besonders die Überschätzung des „Methodenpakets der Ethnographie“ (dichte Beschreibung, teilnehmende Beobachtung etc.) ein Dorn im Auge, in das seines Erachtens gerade in gewaltoffenen Räumen zu viele Erwartungen gesetzt werden (vgl. Koehler 1998: 15ff.). Es muss auch darauf hingewiesen werden, dass nicht alle GewaltsoziologInnen die dichte Beschreibung für das optimalste methodische Werkzeug der Gewaltanalyse halten. Für Brigitte Nedelmann ist die Wahl der Methode in erster Linie von der Art des Gewaltphänomens abhängig, das analysiert werden soll.

¹¹ Das weite Feld der Beziehung zwischen Gewalt und Geschlecht wird in einem gesonderten Beitrag thematisiert, der Formen häuslicher Gewalt in Peru und auf die Fidschi-Inseln behandelt und von der Sozialanthropologin Penelope Harvey stammt (Harvey 1997).

erstaunt es aber, dass kein einziges Ergebnis noch irgendeine Referenz aus der großen Bandbreite feministischer Arbeiten zur Gewalt gegen Frauen Einlass in die neue Gewaltsoziologie gefunden hat. Einige der als Innovationen angebotenen Punkte sind weniger neu, als es scheinen mag, und finden sich in feministischen Gewaltanalysen schon seit den 1970er Jahren. Das gilt für die Betonung der Opferperspektive und von Schmerz und Leiden ebenso wie für die Ablehnung der Annahme, Gewalt sei eine Anomalie oder ein Ordnungsproblem.

Abgesehen von dieser „Rezeptionssperre“, wie Dackweiler und Schäfer es ausdrücken (2002), sind von feministischer Seite auch andere Kritikpunkte an der „neuen Gewaltsoziologie“ laut geworden. Sie beziehen sich auf die Ausblendung der Suche nach Ursachen (die *warum-Fragen*), auf die Verwerfung von strukturellen oder symbolischen Formen der Gewalt sowie auf die Verkennung der Tatsache, dass „Verletzungsoffenheit“ und „Verletzungsmächtigkeit“ in vielen Gesellschaften (und mit Sicherheit in den euroamerikanischen) in keiner neutralen Weise auf die menschliche Disposition verweisen, sondern dass sie den Geschlechtern auf unterschiedliche Weise zugeordnet sind (vgl. ebd. 13f.).

Wenn ich mich nun im zweiten Teil einem empirischen Beispiel aus der Ethnologie Südamerikas zuwende, so möchte ich damit die spezielle Problematik *geschlechtsbezogener* Gewalt ansprechen. Meine Überlegungen zum Phänomen sogenannter „ritueller Gruppenvergewaltigungen“ setzen sich dabei in einem ersten Schritt mit einer traditionellen ethnologisch-feministischen Sichtweise auf diese Form sexualisierter Gewalt auseinander: Kurz gefasst wurde die Vergewaltigungsdrohung, mit der die Frauen von bestimmten männlichen Ritualen ferngehalten werden, bis vor kurzem als schlagendster Beweis für die männliche Herrschaft in diesen Gesellschaften gelesen.

In den letzten Jahren sind jedoch Stimmen laut geworden, die diese Schlussfolgerung als eurozentristisch und universalisierend zurückweisen und diese Zweifel im Rückgriff auf ethnografische Detailstudien zu untermauern suchen (z.B. McCallum 1994; Lea 1999). In meinem Zugang lehne ich mich an diese neueren Forschungen an, möchte aber im Unterschied dazu eine Analyse vorschlagen, in der die Androhung der Vergewaltigung ausgehend von einem konkreten Einzelbeispiel untersucht wird, ohne jedoch eine detaillierte kulturalistische Analyse oder dichte Beschreibung zu liefern. Ebenso wenig werden umgekehrt Aspekte aus diesem Einzelfall herausgearbeitet, die als solche auf ähnliche Fälle verallgemeinbar sind. Stattdessen interpretiere ich einen bestimmten Flötenkult anhand von Hypothesen aus der neueren Amazonistik, die sich zum Teil stark am Strukturalismus Claude Lévi-Strauss' orientieren und diesen weiterentwickeln oder erweitern.¹²

II) Ein Beispiel aus der Ethnologie Südamerikas

Ein kulturvergleichendes Modell zur sexualisierten Gewalt aus der Sozialanthropologie

Zur Thematik der sexualisierten Gewalt findet man in der Ethnologie sehr wenig Literatur, es existieren kaum regionale Fallstudien und so gut wie keine kulturvergleichenden Arbeiten.

¹² Jede einzelne der von mir verwendeten Thesen, die in der jüngeren brasilianischen bzw. französischen Sozialanthropologie formuliert wurden, verweist selbst auf ein komplexes Denkgebäude, dessen Darstellung viel mehr Raum benötigen würde, als mir hier zur Verfügung steht. Aus diesem Grund kann auch die Verbindung zur Frage nach der sexualisierten Gewalt im Kontext Südamerikas hier nur angedeutet werden.

Eine Ausnahme ist die Sozialanthropologin Peggy Sanday mit ihrem Konzept von „vergewaltigungs-lastigen“ und „vergewaltigungs-armen“¹³ Gesellschaften (Sanday 1986; 1996).

Ein einleitender Blick auf die Argumentation, die dieses Konzept stützt, ist aus mehreren Gründen lohnend: Erstens steht Sandays Sichtweise stellvertretend für eine bis vor kurzem vorherrschende anthropologische Interpretationsrichtung zum Thema sexualisierte Gewalt, die sowohl von feministischen als auch von der Mehrheit der psychoanalytisch oder strukturalistisch orientierten AnthropologInnen geteilt wurde. Zweitens werden ihre Forschungsergebnisse bis in jüngste Zeit von renommierten Wissenschaftlerinnen aus anderen Disziplinen und Theoriediskussionen, die sich auf die Analyse geschlechtsbezogener Gewalt spezialisiert haben, als einschlägige Referenz zum Thema Vergewaltigung in nicht-westlichen, sogenannten tribalen oder nicht-staatlichen Gesellschaften herangezogen,¹⁴ sind aber in der Ethnologie selbst immer mehr umstritten. Drittens möchte ich eine von Sanday als eindeutig vergewaltigungslastig klassifizierte nicht-westliche Gesellschaft ausgehend von einem Fallbeispiel ausführlicher diskutieren.

Sanday bringt die Häufigkeit der Vergewaltigung in einer gegebenen Gesellschaft mit der geschlechtsspezifischen Verteilung von Macht und Einfluss und den vorherrschenden Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit in Zusammenhang:

In *vergewaltigungslastigen* Gesellschaften ist die soziale Position von Frauen niedrig, sie partizipieren kaum an politischen Entscheidungsprozessen; „Weiblichkeit“ ist symbolisch entwertet. Analog dazu ist auch der Umgang mit der natürlichen Umwelt von Ausbeutung und Abwertung geprägt. Paradigmatisch für Gesellschaften mit hoher Vergewaltigungsrate sind in der Klassifikation von Sanday alle westlichen Gesellschaften.

Vergewaltigungsarme Gesellschaften am anderen Ende des Spektrums sind jene, in denen Frauen und Männer auf sozialer Ebene gleichberechtigt sind und beide an politischen Entscheidungen teilhaben. Gebären und Kinderaufzucht gelten als hochbewertete Aktivitäten und auch der Umgang mit der Natur ist von Respekt und Ehrfurcht geprägt. Sanday sieht eine derartige Situation bei den Minangkabau in West Sumatra gegeben, eine Gesellschaft, in der sie selbst viele Jahre geforscht hat. Bei den Minangkabau, so Sanday, degradiert ein Vergewaltiger durch seine Tat nicht nur sich selbst, sondern auch alle, die mit ihm verbunden sind (Verwandte, FreundInnen). Wird die Vergewaltigung bekannt, so hat er eine strenge Bestrafung zu befürchten, die bis zur endgültigen Vertreibung aus der Dorfgemeinschaft führen kann.¹⁵

Neben den sozialen und symbolischen Aspekten, die in Sandays Konzept auf eine Entwertung der Frauen als Geschlechtsgruppe verweisen, gründet sie ihre Interpretation auf ein psychologisches Modell jungscher Prägung: Die Vergewaltigungslastigkeit einer Gesellschaft hängt insbesondere davon ab, inwieweit die jeweils vorherrschenden Männlichkeitskonzepte die

¹³ Im Original *rape-prone* und *rape-free*. Der Begriff vergewaltigungs-arm scheint mir jedoch passender als vergewaltigungs-frei, weil der Begriff auch in der Definition von Sanday kein völliges Fehlen von Vergewaltigungen impliziert.

¹⁴ vgl. v.a. Seifert 1993 und 1995

¹⁵ Die andere Ausformung „vergewaltigungsarmer“ Gesellschaften, mit der sich Sanday nicht beschäftigt, ist dort zu finden, wo die männliche Vorherrschaft gesichert und unumstößlich ist und Frauen unter der absoluten Kontrolle und damit auch unter dem absoluten Schutz ihrer Väter, Brüder und Ehemänner stehen. In Bezug auf einige islamische Gesellschaften, die diesbezüglich als Beispiele genannt werden, fügt Seifert hinzu, dass sich die Charakterisierung als „vergewaltigungsarm“ auf das weitgehende Fehlen von Vergewaltigungen *im öffentlichen Raum* bezieht und nicht auf die Vergewaltigung in der Ehe (Seifert 1995: 15).

Abhängigkeit vom „Weiblichen“ (zunächst verkörpert in der Mutter) negieren und dementsprechend Autonomie, Abgrenzung und Eigenständigkeit das Zentrum der männlichen Identität ausmachen. Vergewaltigung ist für Sanday daher ein „zum Schweigen bringen“ der femininen Teile im männlichen Selbst, „Ausdruck einer sozialen Ideologie der männlichen Dominanz“ (Sanday 1996: 85), der stellvertretend für die Leugnung jeder Abhängigkeit von Frauen steht.

Flötenkult und Gruppenvergewaltigung

Im Modell von Sanday gelten nicht nur die Industriegesellschaften und die vorherrschenden euroamerikanischen Männlichkeitskonstruktionen als besonders vergewaltigungslastig. Das „Zum-Schweigen-Bringen des Femininen“ kommt für sie auch paradigmatisch in jenen nicht-westlichen, sogenannten „tribalen“ oder azephalen Kulturen zum Ausdruck, die in der Ethnologie als „Flötenkult-Gesellschaften“ oder „Gesellschaften mit geheimen Männerbünden“ bekannt sind.

Im Tiefland Südamerikas existieren diese Kulte bis heute in Zentralbrasilien und Nordwestamazonien. Im soziokulturellen Leben der betreffenden Gesellschaften spielen sakrale Musikinstrumente eine wichtige Rolle (meist Flöten oder Trompeten), die mit mächtigen Geistern assoziiert sind und als essenziell für das Wohlergehen und die Existenz der Gemeinschaft angesehen werden. Die Instrumente sind exklusiver Besitz der Männer und werden im Männer- oder Flötenhaus aufbewahrt, wo sie regelmäßig gespielt werden. Frauen ist der Zutritt zu diesem Haus üblicherweise untersagt, da sie die Flöten und die rituellen Handlungen der Männer auf keinen Fall zu Gesicht bekommen dürfen. Sollten sie dieses Verbot übertreten, so droht ihnen eine Gruppenvergewaltigung und in manchen Fällen der Tod.

Mit dem Flötenkult assoziiert ist eine Matriarchatsmythe, die erzählt, dass sich die sakralen Instrumente in früheren Zeiten im Besitz der Frauen befanden. In dieser grauen Vorzeit waren die Geschlechterrollen spiegelbildlich umgekehrt: die Männer versorgten die Kinder und verrichteten Frauenarbeit, während die Frauen das Flötenhaus okkupierten und sich in erster Linie um ihre Zeremonien, Tänze und Gesänge kümmerten. In manchen Versionen dieser Mythe monopolisieren die Frauen jegliche Kulturgüter und halten die Männer in gnadenloser Abhängigkeit, andere Versionen schildern eine Gesellschaft, in der es weder ein Sozialleben, noch Kleidung oder Körperschmuck und auch keine Sexualität gibt. Allen Versionen ist jedoch gemeinsam, dass sich die matriachale Situation schlagartig ändert, als die Männer sich zusammenschließen, den Frauen die Flöten rauben und sie aus dem Zeremonialhaus verjagen. Das ist der Beginn der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung, die bis heute verbindlich geblieben ist.

Die genannten Charakteristika dieses mythisch-rituellen Komplexes treffen in ihren Grundzügen auch für viele Flötenkulte in anderen Weltregionen zu.¹⁶ In der ethnologischen Diskussion dominieren drei Interpretationen des Phänomens:

Der machttheoretische Zugang: Die rituellen Aktivitäten dieser Kulte und insbesondere die Androhung von Gruppenvergewaltigungen dienen als politisches Mittel zur Einschüchterung der Frauen und zur Aufrechterhaltung der Männerherrschaft. Mit der Mythe wird die gegen-

¹⁶ Flötenkulte existieren auch in Melanesien und Afrika. EthnologInnen haben immer wieder auf die Parallelen hingewiesen, die diese Kulte weltweit kennzeichnen, ohne dass bisher eine historische Verbindung nachgewiesen werden konnte. Für eine neuere Auseinandersetzung von AmazonistInnen und MelanesianistInnen mit der Thematik ist insbesondere der Sammelband von Gregor/Tuzin (2001) interessant.

wärtige Geschlechterordnung legitimiert, denn die frühere, spiegelbildlich verkehrte Rollenverteilung von Männern und Frauen wird als ein verurteilungswürdiger, ‚perverser‘ Zustand dargestellt, dessen Wiederkehr mit allen Mitteln verhindert werden muss. Wenn die symbolische Gewalt der Rollenzuweisung und des rituellen Ausschlusses nicht ausreicht, um die Frauen auf Distanz zu halten, so fungiert die faktische, physische Gewalt als radikalste Maßnahme, um zu verhindern, dass sich die Frauen erneut die Flöten und damit die Macht aneignen (vgl. z.B. Bamberger 1974, Biersack 2001).

Der (neo-)freudianische Zugang: Flötenkulte sind der Ausdruck bzw. die Kompensation für eine grundlegend unsichere und instabile männliche Identität, die durch spezifische Sozialisationsformen verstärkt wird (z.B. frühe Trennung von der Mutter durch Eintritt in eine exklusive Männerwelt und notwendige Abgrenzung von Frauen, um die männliche Solidarität zu stärken). Die sakralen Instrumente sind nicht nur der verbindende Fetisch (oder eher: Phallus) des Männerbundes, sondern auch eine Kompensation für die defizitäre biologische Ausstattung der Männer. Denn von diesen Objekten hängt die soziale Reproduktion und in manchen Fällen auch die biologische Reproduktion ab, nämlich dann, wenn die Instrumente als unabdingbar für die Aktivierung der Fruchtbarkeit der Buben angesehen werden. Dieser Zugang betont insbesondere die Tatsache, dass Männer sich im Rahmen dieser Kulte Aspekte der bedrohlichen weiblichen Fruchtbarkeit aneignen und sie auf symbolischer Ebene unter strengem Ausschluss der Frauen inszenieren (vgl. z.B. Murphy 1973; Ptak-Wiesauer 1989).¹⁷

Der kulturellrelativistische Zugang: Jeder Einzelfall muss im Detail analysiert werden, um die Bedeutung der Kulte in ihren jeweiligen soziokulturellen Kontexten zu verstehen. Es ist weiters unzulässig, von den rituellen Praktiken und mythischen Erzählungen direkt auf die soziopolitische Realität im Alltagsleben zu schließen. Sehr oft ist die (angedrohte) sexualisierte Gewalt ein spezifisch ritueller Ausdruck, der nicht über diesen kontrollierten Rahmen hinausreicht. Die Aktivitäten und Narrative rund um die Flötenkulte beziehen sich viel öfter auf kulturelle Aussagen über Sexualität, Generativität und die *agency* des anderen Geschlechts als auf die einfache Geltendmachung männlicher Suprematie (vgl. z.B. McCallum 1994; Prinz 2002).

Der von Sanday in ihrem Konzept von vergewaltigungs-lastigen und -armen Gesellschaften verwendete Zugang kombiniert demnach einen machttheoretischen mit einem psychologischen Zugang (unter Verwendung der Thesen von Jung anstelle jener von Freud). In den letzten Jahren ist allerdings die Kritik an ähnlich lautenden, universalistisch angelegten Modellen in den Sozial- und Geisteswissenschaften immer lauter geworden. War der Vorwurf universeller Generalisierungen noch bis vor kurzem eine Paradekritik an feministische Wissenschaftlerinnen, so haben avanciertere feministischen Theorien ihr längst Rechnung getragen. Gerade im Zusammenhang mit sexualisierter Gewalt werden jene Stimmen immer lauter, die davor warnen, Daten aus aller Welt und aus ganz unterschiedlichen soziokulturellen Kontexten zusammenzutragen und zu vergleichen (vgl. z.B. Hagemann-White 2002: 31, Fn1).

Wenn ich mich diesem Vorbehalt anschließe, so bezieht sich meine Kritik dabei weniger auf die Bemühungen, analytische Vergleiche zu ziehen (ein Vorhaben, das mir erstrebenswert erscheint), als auf die Vernachlässigung der genauen Prüfung, auf welcher Grundlage die Ver-

¹⁷ Die Parallele zwischen den natürlichen Kapazitäten der Frauen und den kulturellen Errungenschaften der sublimierenden Männer ist hier vorausgesetzt. Thomas Gregor vergleicht die geschlechtsspezifischen Fähigkeiten für die Mehinaku folgendermaßen: „Birth is a woman’s secret, but unlike the more tantalizing mysteries of the men’s sacred flutes, there are few who wish to penetrate it“ (Gregor 1985: 168).

gleiche stehen können (d.h. auf das Fehlen einer Begriffsarbeit und der Überprüfung analytischer Querverbindungen). Das ist auch deshalb besonders wichtig, weil die radikale Alternative zur Formulierung breiterer Thesen in stark kulturellrelativistischen Ansätzen zu liegen scheint, deren Ergebnisse sich streng in den Grenzen einer gegebenen Gesellschaft verorten und die letztendlich eine ebenso unbefriedigende Lösung sind.

Für eine erste Annäherung an ein Verständnis der Gruppenvergewaltigung im Tiefland Südamerikas, die für keine der beiden Extreme optiert, möchte ich im folgenden einen Mittelweg andenken. Der starke ethnografische Input, von dem er getragen wird, bezieht sich dabei nicht allein auf einen Einzelfall oder eine einzelne Gesellschaft, sondern versucht – ausgehend von einem ethnografisch dokumentierten Flötenkult in Zentralbrasilien – einige Verallgemeinerungen für die Forschungslandschaft „Amazonien“.¹⁸

Flötenkult und Gewalt am Oberen Xingú

Das Flötenritual, auf das ich Bezug nehmen möchte, ist der bis heute existierende *kauka*-Kult am Oberen Xingú in Zentralbrasilien, zu dem vergleichsweise ausführliche Dokumentationen und moderne ethnologische Untersuchungen zur Verfügung stehen.¹⁹

Der „Flötenkult“ weist in dieser Region eine Besonderheit auf, denn dem männlichen Ritualkomplex (*kauka*)²⁰ steht hier ein weiblicher Ritualzyklus (*yamurikuma* oder „monströser Frauengeist“) gegenüber, der in Form und Organisation parallel ist und dieselben Themen aus weiblicher Perspektive zu beleuchten scheint. So wie die Hauptakteur/innen im Flötenkult Männer sind, wird *yamurikuma* ausschließlich von Frauen inszeniert. In diesem Rahmen besetzen die Frauen das Flötenhaus und den zentralen Dorfplatz, und ihr Verhalten und Aussehen erinnert stark an die soziale Rolle der Männer. Hier sind es die Männer, die eine kollektive Attacke fürchten müssen, wenn sie den *yamurikuma*-Frauen zu nahe kommen. Jeder Mann, der während der Ritualzeit den Festplatz zu betreten wagt, wird mit Faustschlägen malträtiert, an den Haaren gerissen und mit einer roten Farbe namens *ondo* beschmiert, die mit dem Menstruationsblut gleichgesetzt wird (Basso 1985: 307). Berichtet wird auch von organisierten Attacken auf Männer im Rahmen von *yamurikuma*, gegen die sich die Opfer nicht zur Wehr setzen dürfen (Coelho 1991/92: 48).²¹

¹⁸ Seit den 1980er Jahren haben sich die theoretischen Anstrengungen vermehrt, trotz der großen Unterschiede in den sozialen und politischen Systemen Amazoniens strukturelle Gemeinsamkeiten zu formulieren. Es war Joanna Overing (1981; 1983/4), die als eine der ersten darauf hingewiesen hat, dass sich die stärksten Gemeinsamkeiten indianischer Gesellschaften in einer spezifischen Logik der Sozialphilosophie oder Erkenntnistheorie finden lassen und weniger im Anpassungsverhalten an die natürliche Umwelt (wie es die in dieser Region lange Zeit dominante Kulturökologie behauptet hatte) oder in der Formation politischer Gruppen.

¹⁹ Die Bezeichnung Oberer Xingú bezieht sich auf das Gebiet der Quellflüsse des Rio Xingú (ein Nebenfluss des Amazonas). In dieser Region, die Teil des brasilianischen *Parque Indígena do Xingú* ist, leben heute mehr als zehn indianische Gemeinschaften, die zu unterschiedlichen Sprachfamilien gehören: Kalapalo, Kuikuro, Nahuqua, Matipu (Carib), Mehinaku, Waura und Yawalapiti (Arawak), Kamayurá und Aweté (Tupi-Guarani) und Trumaí (isolierte Sprache). Auf diese Gemeinschaften, die sich bis auf wenige Ausnahmen auf jeweils ein Dorf beschränken, das etwa zwischen 100 und 200 BewohnerInnen umfasst, beziehen sich in weiterer Folge die Begriffe „xinguanisch“ bzw. „Xinguanos“. Ausführlicheres zum xinguanischen „Flötenkult“ findet sich in Grubner 2004: 194ff.

²⁰ *Kauka* ist der Arawak-Begriff für die heiligen Flöten, der von den Mehinaku und Waura verwendet wird. Die Yawalapiti (ebenfalls ArawaksprecherInnen) nennen die Flöten *apapálu*, bei den Carib-sprechenden Kalapalo heißen sie *kagutu* und bei den Tupi-sprechenden Kamayurá *jaku*.

²¹ Ein Frauen-Ritual, das dem Flöten-Ritual parallel und mit diesem inhaltlich verbunden ist, ist in Amazonien jedoch die Ausnahme, zumindest sind bisher keine derartigen Feste dokumentiert. Die überwiegende Mehrheit der Ethnographien beschreibt in aller Ausführlichkeit die (geheimen) Männerorganisationen mit ihren (gehei-

Ein interessanter Aspekt dieser Rituale ist, dass signifikante Objekte, Verhaltenseigenschaften oder Fähigkeiten des ausgeschlossenen Geschlechts für die jeweils ausführende Gruppe von äußerster Wichtigkeit sind. Am auffälligsten dabei ist, dass die „Zeichen der männlichen Macht“ selbst – die sakralen Flöten – in Wirklichkeit ‚weibliche‘ Gegenstände sind: Der Mund der Flöten wird ihre Vagina genannt und wenn sie nicht gespielt werden, befinden sie sich in einem menstruierenden Zustand.²² Die Männer verwenden während des Rituals eine Körperbemalung namens „Menstruation“ und es ist ihnen jeder sexuelle Kontakt verboten (Menezes Bastos 1978: 175). Schlussendlich taucht im Kontext des *kauka*-Rituals auch eine modellierte Bienenwachsvagina auf, in einer Phase, in der sich Männer und Frauen in einer spielerischen Auseinandersetzung gegenseitig mit Schutt bewerfen.

Wie beim Flötenritual werden auch bei *yamurikuma* zentrale Symbole des anderen, ausgeschlossenen Geschlechts verwendet. Es ist dies einer der wenigen rituellen Kontexte, in denen Frauen Objekte und Räume okkupieren, die sonst exklusiv den Männern vorbehalten sind. Die Teilnehmerinnen schmücken sich mit den männlichen Ornamenten und Waffen und führen auf der Ritualfläche Tänze und Gesänge aus. Zu dieser Zeit betreten die Frauen auch das Männer- bzw. Flötenhaus und praktizieren den Ringkampf – eine Aktivität, deren Beherrschung das Ideal der männlichen Persönlichkeit ausdrückt und die bei anderen intertribalen Zusammentreffen vor allem ein männliches Privileg ist (Viveiros de Castro 1977: 216, Coelho 1991/92: 48).

Wir haben es also mit zwei rituellen Kontexten zu tun, in denen jeweils ein Geschlecht exklusiver Protagonist für Performances, Tänze und Lieder ist und sich in diesem geschützten Rahmen mit den zentralen Signifikanten des anderen Geschlechts beschäftigt. Das andere, ausgeschlossene Geschlecht wird durch Androhung von kollektiver Gewalt, die eine stark sexualisierte Komponente hat (erzwungener Geschlechtsverkehr, erzwungener Kontakt mit Menstruationsblut), auf Distanz gehalten.

Wie lässt sich aber die geschlechtsbezogene Gewalt, die im Zusammenhang mit diesen Ritualen auftaucht, verstehen? Ein sinnvoller Ausgangspunkt für eine Interpretation bietet sich zunächst in der einfachen These an, dass diese Form von Gewalt bzw. deren Androhung nicht unabhängig vom generellen Gewaltverständnis in dieser Gesellschaft gelesen werden können. Damit rückt die Tatsache ins Blickfeld, dass der Gewaltbegriff keineswegs einen einheitlichen oder transkulturellen semantischen Bereich abdeckt und dass es Gesellschaften gibt, in denen kein Synonym existiert, das den dominanten westlichen Gewaltdiskurs übersetzen würde.²³

men) Zeremonien und den Mythen, die sich die Männer im Flötenhaus erzählen, und die drakonische Sanktion der Gruppenvergewaltigung, die Frauen droht, die den Ausschluss aus dem Männerkult nicht respektieren. Gerade das Beispiel *yamurikuma* lässt jedoch vermuten, dass derartige Frauenrituale möglicherweise keinen oder verzerrten Einlass in das ethnographische Dokumentationsarchiv gefunden haben. *Yamurikuma* wurde bisher als ‚burleske‘ oder ‚karnevaleske‘ Kopie des Männerrituals bezeichnet, als ein Schauspiel, dem der feierliche Ernst und die wirkliche Einschüchterungskraft des Flötenrituals abgeht. Bis heute gibt es keine detaillierte Aufzeichnung oder Beschreibung des gesamten Frauenrituals am Oberen Xingú. Diese Situation verändert sich gegenwärtig durch das Eindringen der Geschlechterforschung in die (sehr traditionell orientierte) Südamerikanistik. Einige neuere Informationen über *yamurikuma* finden sich im Forschungsbericht von Grubner/Prinz 2001.

²² Das führt zu Meidungstabus für die Flötenspieler, wie sie für menstruierende Frauen angebracht sind: Der Schirmherr der Zeremonie, der die Flötenspieler mit Fischgaben ernährt („bezahlt“) wie ein Ehemann seine Ehefrau, muss diese Tätigkeit für die Zeit der Menstruation aussetzen (Basso 1985: 304).

²³ Vgl. dazu z.B. Ott (1998: 244 ff.) zum Gewaltverständnis der Samburu Ostafrikas, oder die Studie von Halbmayr (2001) zu den verschiedenen Formen von Gewalt bei den Yukpa Venezuelas und ihrem jeweiligen Bezug zu den lokalen Kategorien von Identität und Differenz.

Diese selbstverständlich scheinende Behauptung ist im Zusammenhang mit dem Thema Gewalt insofern besonders wichtig, als es sich um einen Bereich handelt, der stark emotional und moralisch aufgeladen ist und dazu verleitet, die eigenen Diskurse als unhinterfragbar und Abweichungen davon als abwegig zu betrachten.

Gerade in Bezug auf Vergewaltigung können die Wahrnehmungen ganz besonders auseinandergehen. Der Ethnograf Allan Holmberg berichtet, dass sich das Wort Vergewaltigung bei den Sirionó in Bolivien auf eine sexuelle Handlung mit einem Mädchen bezieht, das noch nicht durch die Pubertätsriten gegangen ist. Gewaltanwendung bei sexuellen Handlungen unter Erwachsenen (Initiierten) wird nicht als Vergewaltigung angesehen, was ihn zu der Schlussfolgerung veranlasst, dass in dieser Gesellschaft Vergewaltigungen nicht vorkommen (Holmberg 1969: 169).

In den Ethnografien über die Canela, nordöstliche NachbarInnen der Xinguanos, findet man sehr ausführliche Beschreibungen über das in Amazonien weit verbreitete Ideal der Großzügigkeit, das sich insbesondere auch auf den Körper bezieht. Wichtiger Lehrinhalt der mehrjährigen Pubertätsriten für Jugendliche beiderlei Geschlechts ist es, mit der eigenen Sexualität nicht geizig zu sein und den oder die PartnerIn nicht unnötig zurückzuweisen. Wenn ein Mädchen aus nicht nachvollziehbaren (d.h. gesellschaftlich nicht anerkannten) Gründen sexuelle Avancen besonders häufig zurückweist, so kann dieses „geizige“ Verhalten durch die Verflüchtung erwidert werden, dass sie mit mehreren Männern hintereinander Geschlechtsverkehr hat.²⁴

Die Idee, dass die Zurückweisung von sexuellen Einladungen nur mit gutem Grund möglich ist (z.B. ein zu nahes Verwandtschaftsverhältnis und daher eine Inzestverletzung), weil die Ablehnung den oder die Kandidat/in ernstlich krank machen kann, findet man in Amazonien relativ häufig. Die Mehinaku des Oberen Xingú nennen dieses Konzept „frustrieren und gefährden“ und betrachten ein derartig asoziales Verhalten als folgenschweres Vergehen.

Gerade das Beispiel der Vergewaltigung zeigt den breiten Spielraum in den Wahrnehmungen und Definitionen sehr deutlich, eine Tatsache, die keineswegs nur im interkulturellen Vergleich zu beobachten ist, sondern auch aus historischer Perspektive (die Diskussion um die Frage, ob Vergewaltigung in der Ehe ein Gewaltverbrechen ist oder nicht) und in Bezug auf verschiedene Subgruppen innerhalb ein und derselben Gesellschaft.²⁵

In den xinguanischen Gesellschaften ist nun die offizielle Haltung gegenüber physischen Gewaltanwendungen in ihrer Explizitheit und Unzweideutigkeit interessant. In der Eigendefinition der Xinguanos wird Gewalttätigkeit jeglicher Art aufs schärfste abgelehnt: Krieg, Mord und Vergewaltigung (i.S. der Gewaltanwendung oder Nötigung zum Geschlechtsverkehr) sind Handlungen, die als destruktiv gelten und die gewünschte soziale Harmonie nachhaltig stören. Die ideale xinguanische Persönlichkeit ist nicht nur explizit gewaltlos, sondern auch zurückhaltend, freundlich, kommunikativ und generös. Diese Charakteristika machen für die Xinguanos das Kernstück ihrer kulturellen Identität aus und unterscheiden sie aus ihrer Sicht von anderen indianischen Gruppen, die sie als wild und gefährlich bezeichnen.

²⁴ In der Literatur ist diese als „sequenzieller Sex“ bekannte Praxis in ihrer Bedeutung umstritten. Während einige darin die Vergewaltigung des Mädchen zum Zwecke ihrer Gefügigmachung und Domestizierung sehen, gehen andere davon aus, dass der sequenzielle Sex keineswegs immer unfreiwillig und als Sanktion praktiziert wird und ebenso unter der Perspektive des Lustgewinns des Mädchen/der Frau gesehen werden muss (zur Diskussion dieser Frage siehe Crocker und Crocker 1994; Lea 1999).

²⁵ Vgl. dazu z.B. Day 1994

Tatsächlich sind die xinguanischen Gesellschaften auch in ihrem überlokalen Kontakt eine Ausnahmeerscheinung (nicht nur für Amazonien, sondern weltweit): Der friedliche Austausch zwischen den einzelnen Gruppen wird über linguistische und ethnische Grenzen hinweg durch regelmäßige Handelskontakte, intertribale Heirat und gemeinsame Rituale aufrechterhalten.

In ihrem Selbstverständnis und den alltäglichen Interaktion entsprechen die Xinguanos daher in vielen Punkten den Minangkabau Indonesiens, jener Gesellschaft, die für Sanday der Inbegriff einer vergewaltigungsarmen Gesellschaft ist. Hier wie dort sind aggressives Verhalten und extreme Zurschaustellung von Unabhängigkeit kein Bestandteil der männlichen Identität. Stattdessen gelten für beide Geschlechter Friedfertigkeit, Zurückhaltung und Empathie als hochbewertete und sozial belohnte Charaktereigenschaften.

Wie ist daher die Androhung kollektiver Vergewaltigungen zu verstehen, die den Frauen bei Ansicht der sakralen Flöten droht?

Meiner Ansicht nach muss hier eine andere Erklärung gefunden werden als die scheinbar naheliegende, dass es bei diesen Ritualen darum gehe, das andere Geschlecht immer wieder aufs Neue auf seinen Platz zu verweisen und das „Weibliche“ zum Schweigen zu bringen. Auch scheint diese Gewalttätigkeit nicht der Ausdruck einer strukturellen Geschlechterhierarchie zu sein, die alle Lebensbereiche durchzieht. Die Frage muss daher lauten: Warum wird in diesen Kontexten das sonst so zentrale Motiv der Friedfertigkeit aufgehoben?

Um einer alternativen Erklärung näher zu kommen, möchte ich im nächsten Abschnitt vier Punkte skizzieren, mit denen die Analyse eine andere Richtung als die bisher vorgeschlagene nehmen könnte. Ich gehe dabei von der Annahme aus, dass Ausprägungen von Gewalt nicht aus ihrem soziokulturellen Kontext abstrahiert werden können, schlage aber als Alternative keine detailreiche Analyse des xinguanischen Beispiels vor, sondern möchte das Thema der sexualisierten Gewalt in den Flötenkulten im Zentrum einiger für mich besonders vielversprechenden Theorieansätze aus der neuen Amazonistik plazieren. Damit werden Aussagen möglich, die über den Einzelfall hinausgehen und zeigen können, auf welchen Ebenen sich die Gewaltforschung mit einem theoriegeleiteten ethnografischen Zugang verzahnen könnte und sollte.

1) Gewalt, Predation und Alterität im Tiefland Südamerikas

Eines der prominenten und gut dokumentierten Themen in der Ethnologie Amazoniens ist die in dieser Region historisch weit verbreitete Praxis ritualisierter Überfälle (Fehden, Kriege, Kopffjagen, kannibalistische Praktiken, Raub von Menschen oder immateriellen Dingen wie Namen oder Seelen). In der französischen und brasilianischen Diskussion hat sich der Begriff „predatorisch“ durchgesetzt, womit jene Gesellschaften bezeichnet werden sollen, die bis heute auf einem symbolischen Prinzip des Raubes, des asymmetrischen Tausches oder der Inkorporation basieren (Descola 1996, Viveiros de Castro 1993).

Auf der Suche nach den Hintergründen für diese kollektiven Gewaltakte legen viele AutorInnen nahe, dass man in diesen Gesellschaften auf eine elementare Verbindung zwischen Gewalt und „Alterität“ stößt, d.h. dass sich gewalttätige Interaktionen grundsätzlich gegen jene Entitäten richten, die das „Andere“ repräsentieren.

Wer sind in Amazonien die paradigmatischen „Anderen“ und welchen Charakter besitzt diese Kategorie?

Der britische Südamerikanist Peter Rivière hat in seinen Arbeiten zur Sozialanthropologie Amazoniens als einer der ersten auf eine Eigenheit indianischer Gemeinschaften hingewiesen, die er für die überwiegende Mehrheit der amazonischen Gesellschaften als gegeben ansieht: fast überall findet man eine besonders akzentuierte Differenzsetzung zwischen dem Eigenen (das eigene Dorf oder die eigene Siedlung) und allen anderen Entitäten (seien es Fremde, NachbarInnen oder andere Wesenheiten wie z.B. Geister), von denen man sich radikal abgrenzt und die als negativ und gefährlich angesehen werden.

Diese Haltung gegenüber dem Nicht-Eigenen kann auch die „natürliche Umwelt“ betreffen und auf Gegenseitigkeit beruhen. Anne Christine Taylor und Philippe Descola berichten, dass die in Nordwestamazonien beheimateten Jivaro die „Natur“ als etwas oder jemanden wahrnehmen, das/die sich grundsätzlich an allen Eingriffen durch Menschen rächt. Für jede Entnahme aus der Natur wie z.B. durch die Jagd muss befürchtet werden, dass die Tiergeister der betroffenen Spezies Krankheiten schicken oder dass sich rachsüchtige Pflanzen als Blutsauger entpuppen und Menschen(kinder) attackieren (Taylor 2001: 54, Descola 1996: 90). Auf ähnliche Weise nehmen die Bororo Zentralbrasilien jede Verletzung, die ein Mensch bei einem Streifzug durch den Wald von einer natürlichen Entität erleidet, als Akt der Aggression wahr, der von ihnen gerächt werden muss. Wird ein Bororo von einer Schlange gebissen, so muss im Gegenzug ein Exemplar dieser Tierspezies getötet werden, um das ursprüngliche Gleichgewicht wieder herzustellen.²⁶

Eine ähnlich grundsätzliche „Feindseligkeit“ richtet sich sehr oft gegen Personen, die aus fremden Niederlassungen, Dörfern oder Sprachgruppen stammen. Diese Haltung hat besonders bei exogamen Gesellschaften, deren Heiratspartner/innen immer aus anderen Dörfern kommen müssen, alltägliche Konsequenzen. In der Literatur findet man eine Fülle von Hinweisen auf die Reserviertheit, mit der die Hereinheiratenden bei intertribalen Ehen konfrontiert sind – er oder sie ist ein „in-marrying stranger“, „he is here but not of us“, wie Rivière schreibt (1984: 71).

In der Reflexion über diese Abschottung von und Angst vor dem Anderen erinnert man sich erneut an einen älteren Hinweis von Lévi-Strauss, dass in einigen indianischen Sprachen das Wort für „Schwager“ mit dem Wort für „Feind“ identisch ist. Auch seine Bemerkung über einen auffälligen Aspekt der amazonischen Beziehungswelt, nämlich das Fehlen „neutraler“ Beziehungsformen, erscheint nun in einem neuen Licht (Viveiros de Castro 1993: 184): eine Person oder Entität gehört also entweder auf positive Weise zur eigenen Gruppe (z.B. Verwandtschaft, Hausgemeinschaft, Dorf) oder auf explizit negative Weise zu einer Kategorie der Alterität (z.B. NachbarInnen, FeindInnen, Weiße, Geister, Tote).

Die Diskussion um die Alteritätskategorie in Amazonien ist für mich im Hinblick auf eine spezifische Frage interessant, die sich auf das Verhältnis zwischen Alterität und Geschlecht bezieht: Lassen sich die sexualisierten Gewaltandrohungen vor dem Hintergrund einer lokalen Idee verstehen, die Frauen als Geschlechtsgruppe generell oder in bestimmten Situationen der Kategorie der Andersheit zuordnet?

²⁶ Der Ethnolog J.C. Crocker berichtet, dass die Bororo quasi täglich mit solchen Racheakten (*mori-xe*: Vergeltung, Kompensation) beschäftigt sind, die immer ein Anderer (ein formaler Freund aus der anderen Dorfhälfte) für den Verletzten ausführen muss (Crocker 1985: 57f.).

Einige neuere Studien legen diese Assoziation nahe. Anne-Christine Taylor hat die Beziehungen zwischen Ich und Anderem, zwischen Alter und Ego für die Geschlechterbeziehungen bei den Jivaro weitergedacht und kommt zu dem Schluss, dass sich die „predatorische“ Grundhaltung in dieser Gesellschaft auch in den Konzeptionen der aufeinander bezogenen Geschlechtsidentitäten widerspiegelt. Die Jivaro-Heirat, so Taylor, wird als „Gefangennahme“ der Frau inszeniert, in der die widerwillige Frau vom Ehemann oder dessen Familie in Besitz genommen wird. In den ersten Jahren der Ehe muss die junge Frau, die als widerspenstig, asozial, rebellisch und in sexueller Hinsicht als geizig gilt, von ihrem Ehemann gezähmt und sozialisiert werden. Die gängige Praxis, dieses Ziel zu erreichen, ist das Zuckerbrot-und-Peitsche Prinzip in Gestalt von Verführung, Erziehung und Überredung einerseits und physischer Gewaltanwendung andererseits.²⁷

Ein anderes Beispiel diskutiert Patricia Mendonça Rodrigues (1999), die sich mit der Beziehung zwischen Alterität und Weiblichkeit bei den Javaé beschäftigt. Die Javaé sind eine Gesprächende Gruppe am Rio Araguaia (Ost-Amazonien), in der bis heute eine Ausformung des als „Flötenkult“ bezeichneten Ritualkomplexes existiert. Anhand verschiedener Mythen weist Mendonça nach, dass die Javaé-Frauen explizit mit der Kategorie der „Feinde“ assoziiert werden, was vor allem bedeutet, dass sie als ebenso gefährlich eingestuft werden und unter Kontrolle gehalten werden müssen. Seit die Fehden und Kämpfe mit anderen indianischen Gruppen weitgehend zum Erliegen gekommen sind und nicht mehr der Hauptfokus des Interesses der Javaé bilden, werden die Frauen mit den Weißen assoziiert, die heute die wichtigsten RepräsentantInnen der „Andersheit“ sind.²⁸

Am Oberen Xingú taucht die Zuordnung der Frauen zur Kategorie der Alterität jedoch weder in den Mythen noch in den vielfältigen Diskursen zu den Geschlechterbeziehungen als dominantes Motiv auf und kann kaum als struktureller Aspekt in den Reflexionen über den Platz der Frauen im sociosymbolischen Universum bezeichnet werden. Es scheint allerdings, dass man im speziellen Kontext des Flötenkomplexes (hier: das männliche Flötenritual und das weibliche *yamurikuma*-Ritual) auf eine Konstellation trifft, in der *das jeweils andere Geschlecht* zum exklusiven Symbol der Alterität wird, eine Konstellation, die sich durch eine potenziell gewalttätige Atmosphäre auszeichnet.

Um diese „Ausnahme“ aus der ansonsten so zentralen Gewaltfreiheit zu verstehen, ist es wichtig, den sakralen Instrumenten Aufmerksamkeit zu schenken und den Platz zu bestimmen, den sie in der kulturellen Logik spielen. Wie oben angedeutet sind sie die Hüter der so-

²⁷ Diese Darstellung der Heirat als „Frauenraub“ oder „Gefangennahme der Frau“ ist allerdings nicht unwidersprochen geblieben. Sie bezieht sich einerseits auf den geringen Prozentsatz von *arrangierten* Heiraten und andererseits scheint es eher der Bräutigam zu sein, der als „Gefangener“ angesehen werden muss, wenn man bedenkt, dass der Schwiegersohn in dieser uxori-lokalen Gesellschaft dazu verpflichtet ist, dem akzentuiert autoritären Schwiegervater Dienste zu leisten. Bei der „Zurückhaltung“ der Braut wird daher vor allem die Macht des Schwiegervaters inszeniert (E. Mader und E. Halbmayer, pers. Mitteilung). Mader und Gippelhauser betonen, dass die Verfügungsgewalt des Schwiegervaters über den Schwiegersohn bei den Achuar-Jivaro die einzige Form von direkter persönlicher Kontrolle darstellt: „Diese Form der Autoritätsausübung steht im gesellschaftlichen Leben der Achuara völlig isoliert da. Man findet sie weder in der Beziehung zwischen den Ehepartnern [...], noch in der Erziehung der Kinder, die schon von frühester Jugend an recht frei über die Gestaltung ihres Tagesablaufes entscheiden können“ (1990: 96).

²⁸ Die Pointe des Textes von Mendonça ist, dass diese Zugehörigkeit der Frauen zur Alteritätskategorie den Javaé einen Weg ermöglicht, mit den BrasilianerInnen Beziehungen zu unterhalten, die ihnen einerseits die gewünschten politischen und Handelsbeziehungen erlauben, andererseits aber eine totale Usurpation durch die Dominanzgesellschaft verhindern. Die ambivalente Beziehung, die mit den Weißen unterhalten wird, stützt sich dabei auf die Erfahrungen des Umgangs mit den Frauen – fremde und gefährliche Wesen, die jedoch für den Fortbestand und das soziale Leben wesentlich und unabdingbar sind und zu denen das andere Geschlecht ein enges Verhältnis aufrechterhalten muss.

zialen Ordnung schlechthin und gelten als unabdingbar für das Wohlergehen und die soziale Reproduktion der ganzen Gemeinschaft. In einem zweiten Schritt muss es daher um die Analyse der Rolle gehen, die die Alterität für eine Theorie der sozialen Reproduktion spielt, die auf diese Weise von sakralen Objekten abhängt.

2) Theorien zur sozialen Reproduktion

Zum Einstieg in die Diskussion der sozialen Reproduktion in Amazonien lohnt sich ein erneuter Blick auf die Forschungen zu sogenannten „predatorischen“ Gesellschaften. Weiter oben ist deutlich geworden, dass sich Überfälle und Gewaltakte in der Regel an eine Kategorie des „Anderen“ richten, die in radikaler Abgrenzung zum „Eigenen“ definiert ist. Warum aber werden diese gefährlichen Anderen überhaupt attackiert und nicht einfach ignoriert? Lässt man Racheakte beiseite, die auf vorangegangene Aggressionen antworten, so wird ein zentrales Motiv für die Übergriffe deutlich: Viele dieser Gesellschaften fühlen sich einer Theorie verpflichtet, der zufolge für das Überleben der eigenen Gruppe der Raub von Dingen notwendig ist, die genau jener Kategorie zugehören, die als das radikal Andere definiert ist. Häufig handelt es sich dabei um immaterielle Entitäten wie Namen, Kräfte oder aktivierende Substanzen, die dem „Anderen“ entnommen werden müssen, damit die eigene Gruppe fortbestehen kann.²⁹ Auf der Ebene der „biologischen“ Reproduktion spiegelt diese Theorie die Notwendigkeit exogamer Gesellschaften, HeiratspartnerInnen aus dem (feindlichen) Außen ins Innere des Kollektivs hereinzuholen, um die Kontinuität der Verwandtschaftsgruppe zu sichern.

Die These, die ich für die Frage der geschlechtsbezogenen Gewalt in den Raum stellen möchte, lautet: Während in vielen predatorisch genannten Gesellschaften diese unabdingbaren Anderen nicht-menschliche Wesen oder Mitglieder anderer Gruppen (Feinde) sind, sind es in den sogenannten Flötenkultgesellschaften die Frauen bzw. die Geschlechter, die einander zum radikal Anderen werden. Alle diese Kontexte, in denen es um die Theorien bzw. Praktiken der sozialen Reproduktion geht, sind potenziell gewalttätig. In den predatorischen Gesellschaften richtet sich die Gewalt gegen ein Außen der Lokalgruppe (an die Feinde), während sie sich in den Flötenkultgesellschaften im Inneren (zwischen den Geschlechtern) ereignet.

Wenn man eine generalisierendere Aussage in Bezug auf „rituelle“ Vergewaltigungen (bzw. deren Androhung) wagt, dann würde ich daher vermuten, dass sie nicht unbedingt auf der Ebene einer spezifischen Männlichkeitskonstruktion formuliert werden kann (die etwa, wie im oben skizzierten Beispiel von Sanday, Unabhängigkeit hochhält und das Weibliche zum Schweigen bringen muss), sondern dass sie zur Ideologie der sozialen Reproduktion in Bezug gesetzt werden muss. Wie Penelope Harvey anmerkt, gibt es im interkulturellen Vergleich interessante Parallelen, die sich auf die produktive Rolle beziehen, die Gewalt in Kontexten der Regeneration etablierter sozialer Verhältnisse spielt. Man könnte hier auch an einige Arbeiten aus der vergleichenden Kulturanthropologie denken (z.B. an René Girards Theorie des religiösen Opfers, 1994), die diese Beobachtung zu der These radikalisieren, dass jede gesellschaftliche Ordnung auf Gewalt gegründet ist.³⁰ Ohne mich in der Frage nach dem Verhältnis von Gewalt und Reproduktion hier weiter vorzuwagen, lässt sich zumindest für einige amazonische Flötenkultgesellschaften sagen, dass sie die Entstehung der gegenwärtigen Ordnung explizit einem Gewaltakt zuschreiben. Der kollektive Putsch durch die Männer, von dem die „Matriarchatsmythe“ berichtet (der Raub der sakralen Instrumente und die Abdrängung der

²⁹ Siehe dazu Viveiros de Castro 1993 und Kelly Luciani 2001, für eine Diskussion Grubner 2004: 248ff.

³⁰ Für eine soziologische Diskussion dieser These siehe Baecker 2001: 38ff.

Frauen an die ihnen zugedachten Plätze an der Peripherie) gilt als Beginn des Soziallebens schlechthin.

In den xinguanischen Ritualen rund um die sakralen Flöten, von denen jeweils ein Geschlecht ausgeschlossen ist, werden Männer und Frauen zu exklusiven Geschlechterklassen, die einander das „radikal Andere“ sind. Diese Rituale scheinen, wie es Marilyn Strathern (1988: 113) für einen melanesischen Flötenkult ausgedrückt hat, Aussagen über die *Natur der Macht* zu formulieren und deren *unteilbaren Charakter* zu unterstreichen. Dieses Bild ist in den zweigeschlechtlichen Flöten verkörpert und drückt sich in der Behauptung der alleinigen Verantwortung für die (soziale/biologische) Reproduktion aus, die jedes Geschlecht im Rahmen der Rituale für sich behauptet. In diesen Momenten ist jede Annäherung durch das andere Geschlecht gefährlich und Anlass für exzessive Gewaltausbrüche (Überfall auf die Männer durch kollektive Frauengruppen im *yamurikuma*-Ritual und drohende Vergewaltigung der Frauen durch Männergruppen beim Spielen der *kauka*-Flöten). Die Entscheidung über den letztgültigen Anspruch/Besitz der Macht wird jedoch für immer aufgeschoben.³¹

Wenn es das Monopol über die Reproduktivität ist, die dabei auf dem Spiel steht, dann wird auch verständlich, warum sich die Männer im Kontext der Flötenrituale mit „Symbolen der Weiblichkeit“ umgeben (menstruierende Flöten bzw. Musiker, Mundstück der Flöte als Vagina usw.), während sich die Frauen „als Männer verkleiden“ (die Verwendung männlicher Ornamente und Paraphernalia bis hin zu Kopfschmuck, Waffen und Ausübung des Ringkampfes). Es geht dabei nicht um den Schutz oder die Hyperbolisierung der „eigenen“ sexuellen Identität (Überhöhung und Abgrenzung), sondern um die Aneignung der reproduktiven Kapazitäten des anderen Geschlechts bzw. um die Behauptung, bereits im Besitz derselben zu sein.

An dieser Stelle ist ein genauere Blick auf die involvierten Konzeptionen von Person, Körper und Geschlecht notwendig. Neuere Forschungen rund um diesen Themenkomplex lassen die Vermutung zu, dass die lokalen Konzepte in einigen Punkten stark von den westlichen Synonymen abweichen. Im Anschluss an die umfassende Literatur über zwei zentrale amazonische Themen – die Manipulierbarkeit des Körpers und die Transformativität der Person – wird ein weiteres Motiv deutlich, das für die Kategorie Geschlecht wesentliche Konsequenzen hat. In Amazonien, so lässt sich verkürzt formulieren, werden Aspekte des Anderen (Geschlechts) jenseits ‚biologischer Grenzen‘ als *ablösbar* und *inkorporierbar* verstanden.

3) Lokale Konzepte der Person, des Körpers und des Geschlechts

In den Theorien über die Natur der menschlichen Person stößt man in Amazonien auf eine ähnliche Behauptung, wie sie für die soziale Reproduktion gilt. Sie besagt, dass die eigene Identität in Abhängigkeit von Anderen konzipiert ist. Das bedeutet in diesem Fall nicht nur, dass ohne die Kooperation mit Anderen kein Überleben möglich ist oder dass durch die Ab-

³¹ Strathern notiert zum reproduktiven Potenzial, das die Gimi (östliches Hochland in Neuguinea) den sakralen Flöten zuschreiben, folgendes: „[I]f men are self-reproducing, then women may be self-reproducing too. Since men’s capacities are sustained by ritual, it becomes this ritual alone that prevents women from being parthenogenetic. But once they were and so they could be again. If men possess now what women no longer have, their current claims to being self-reproducing block women from making the same (male) claim; at the same time, because of the cross identities set up, what is possible for the male sex is perpetually recreated as possible also for the female“ (Strathern 1988: 113). Derselbe paradoxe Effekt, der durch den Rekurs auf die „Matriarchatsmythe“ entsteht, gilt auch für die Flötenkulte in Amazonien. Das Ideengebäude, auf dem die Behauptung der eigenen Herrschaft gründet, lässt in Wirklichkeit konstant die Möglichkeit offen, dass sich die Geschlechterordnung wieder umkehrt.

grenzung von einem Anderen dieser Andere gleichzeitig mit erschaffen oder konstruiert wird, sondern vor allem, dass die Qualitäten oder Kapazitäten des eigenen Körpers *nicht ohne externe Intervention aktiviert werden können*. In diesem Sinne sind Wachstum, Menstruation und die Produktion von Samensubstanz keine automatischen Prozesse, die unter den elementaren Bedingungen der Existenz (Sicherung von Ernährung, Schutz vor Krankheiten und Gefahren usw.) ohne weiteres menschliches Zutun einsetzen. Sie müssen vielmehr durch bestimmte Praktiken wie z.B. die Einnahme von Medikamenten oder durch das Einwirken nicht-menschlicher Anderer initiiert werden.

Diese Konzeption impliziert auch, dass durch geeignete Manipulationen am eigenen Körper Wirksamkeiten eines anderen Körpers aktiviert werden können. Das bekannteste Beispiel dafür ist die Verwendung von Tierkleidung oder Masken durch den Schamanen, die ihn zum Fliegen oder zum Einsatz anderer tierischer Kapazitäten befähigt. Die (Tier)Kleidung ist hier, wie Viveiros de Castro es ausdrückt, kein Hilfsmittel des Verkleidens oder Verbergens, sondern sie ist ein aktiver Körper: „Wir haben es mit Gesellschaften zu tun, die auf der Haut wirkungsvolle Signifikate einschreiben. Sie kennen die Tiermasken (oder zumindest ihr Prinzip), welche mit der Macht ausgestattet sind, metaphysisch die Identität ihrer Träger zu verwandeln, wenn sie im geeigneten rituellen Kontext angewendet werden. Eine Kleidungs-Maske zu tragen bedeutet weniger, eine menschliche Essenz unter einer tierischen Apparenz zu verbergen, als Mächte eines anderen Körpers zu aktivieren. Die Tierkleider, welche die Schamanen gebrauchen, um sich im Kosmos fortzubewegen, sind keine Verkleidungen, sondern Instrumente: Sie ähneln den Taucherausrüstungen oder den Raumfahrtanzügen, nicht den Fastnachtmasken“ (Viveiros de Castro 1997: 110).

Ähnlich könnte man die Manipulationen bei den Flötenritualen (das Einreiben der Männer mit einer Flüssigkeit/Farbe namens Menstruation oder die Verwendung männlicher Farben und Ornamente durch die Frauen) als Aktivierungen der Kapazitäten des anderen Geschlechts am eigenen Körper lesen. Die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Personenkategorien und ihren Körpern sind hier nicht durch einen streng biologisch determinierten Körper definiert.

Bei diesen Überlegungen ist eine weitreichende Kontextualisierung *der westlichen Konstrukte* besonders lohnend. Sie macht deutlich, dass man den Boden der herkömmlichen Geschlechterrollentheorie ebenso verlassen muss wie einige sozialkonstruktivistische Ansätze in der Sozialwissenschaft, die über ein traditionelles Verständnis des Verhältnisses von „Natur“ und „Kultur“ (als Kategorien, die einander als „gegeben“ versus „konstruiert“ gegenüberstehen) nicht hinausgelangen. Weitaus vielversprechender ist es in diesem Zusammenhang, die Konzepte von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ ausgehend von der Kategorie der Person zu analysieren.

Der nächste Schritt führt von hier aus zur Kategorie der Alterität zurück, um nochmals die Frage aufzuwerfen: Wie ist dieses Andere beschaffen, gegen das sich die Feindseligkeit bzw. Gewalt richtet?

4) Der Charakter der Alteritätskategorie in Amazonien

In den bisherigen Ausführungen hat sich das „Andere“ als grundlegend ambivalent herausgestellt, als gleichzeitig übelwollend/gefährlich und lebensnotwendig/begehrt. Man ist genau von denjenigen abhängig, die das radikal Andere repräsentieren und daher gefürchtet sind: von den GeberInnen der EhepartnerInnen (andere Gruppen oder Ethnien, von denen die

HeiratspartnerInnen kommen), von den feindlichen Kriegern, von der Natur, von den Frauen, vom anderen Geschlecht.

Diese Abhängigkeit verweist auch auf das wesentlichste Kennzeichen der Alteritätskategorie in Amazonien: das, was den Anderen für die eigene Identität wertvoll macht, ist nicht seine Unterwerfung, Objektivierung oder Auslöschung, sondern gerade seine Subjektivität, oder, wie Viveiros de Castro sagen würde: seine Perspektive.³²

Das wird besonders bei jenen historischen Kriegerritualen deutlich, in denen der besiegte Andere (der gefangene Feind) nicht nur durch die Heirat mit der Schwester oder Tochter des Fängers und späteren Exekutors direkt an der Reproduktion der eigenen Verwandtschaftsgruppe beteiligt wird, sondern vor seinem Tod auch in aufwendiger Weise als Krieger geschmückt wird, um seine „Feindes-Perspektive“ vollständig zu re-inszenieren. Zum Zeitpunkt seines Todes ist es von zentraler Wichtigkeit, dass sein spezifischer Blickwinkel und damit seine Subjekthaftigkeit wieder vollständig errichtet wird – denn diese ist das eigentliche „Objekt“ der Aufmerksamkeit. Nur auf diese Weise kann man sich den wahren Wert des Anderen für die eigene Identität aneignen.³³

Ganz ähnlich geht es beim Ausschluss des anderen Geschlechts in den xinguanischen Ritualen nicht um eine Objektivierung des Anderen, sondern vielmehr um seine *subjektive Perspektive*, die man sich aneignet – oder die man sogar schon zu besitzen behauptet. Diese Aneignung oder dieser Besitz wird in einer punktuellen und potenziell gewalttätigen Opposition zwischen den Geschlechtern inszeniert.

Während sich die Tatsache, dass sich die Gewalt in Amazonien gegen etwas oder jemanden richtet, das oder der als radikal anderes gedacht wird, im ersten Moment vertraut und alltäglich anhört, so ist die Konzeptualisierung dieses Anderen in Wirklichkeit selbst radikal „anders“: Statt Objektivierung, Unterwerfung und Ausbeutung des Anderen zu sein, wie es für die westliche Alteritätskategorie kennzeichnend ist (etwa in der Praxis des „Othering“), liegt der Wert des Anderen in Amazonien in seiner subjektiven Verfasstheit – sei es in Bezug auf die „Natur“, auf Feinde und Weiße oder auf die Geschlechter.

³² Viveiros de Castros Theorie des indianischen Perspektivismus, die er gemeinsam mit Tânia Lima entwickelt hat, besagt kurz gefasst, dass der spezifische Blickwinkel einer Spezies (egal ob Tier oder Mensch und bisweilen sogar von Pflanzen) im Körper angesiedelt ist und dass es diese Differenzierung ist, der die amazonischen Gesellschaften besondere Aufmerksamkeit schenken. Anders als in der westlichen Konzeption, die nach dem Unterscheidungsmerkmal zwischen Wesenheiten auf der Ebene der Kultur, des Geistes oder der Seele sucht, geht die perspektivistische Theorie davon aus, dass alle Personenkategorien (Tiere, Menschen, Tote, Geister usw.) an ein und demselben kulturellen Substrat partizipieren, dass es jedoch die Kapazitäten und Fähigkeiten der körperlichen Verfasstheit sind (der spezifische Blickwinkel), die jede einzelne Spezies auszeichnen (vgl. Lima 1999 und Viveiros de Castro 1997).

³³ Beim Tod des Feindes findet eine gegenseitige Identifizierung zwischen dem Gefangenen und dem Fänger/Exekutor statt: Der Gefangene (sorgfältig bemalt und dekoriert) verkörpert die Zukunft des Killers (in einem rituellen Dialog vor seiner Exekution spricht er von der Rache seiner Gruppe, als hätte sie schon stattgefunden) und der Killer repräsentiert die Vergangenheit des Gefangenen, d.h. dessen „Killer-Aspekt“. In dieser spannungsgeladenen Verwischung von Grenzen von Personen und zwischen Leben und Tod, die man mit Strathern (1992a: 181) als „totalisierendes Moment“ bezeichnen könnte, befinden sich Räuber und Beute in einer Beziehung der doppelten Identifizierung: beide sind zugleich Fänger und Gefangener. Die auf die Exekution nachfolgenden Rituale bemühen sich schlussendlich um eine erneute Trennung oder Reinigung nach der Inkorporation, die sehr oft durch eine Abschließung (Seklusion) des Killers erreicht wird.

Schlussbemerkung: Vergewaltigung und Flötenkult

An den Schluss der Überlegungen zu den rituell genannten Gewaltkontexten in amazonischen Gesellschaften möchte ich die Frage stellen: Kann die Vergewaltigungsdrohung, die Frauen von der Ansicht der Flöten und dem Zutritt zum Männerhaus abhalten soll, als latent physische bzw. latent psychische Gewalt im Sinne der folgenden Definition verstanden werden? „Latent physische Gewalt ist die ständig vorhandene Möglichkeit einer Person, einer anderen Person Verletzungen und Schmerzen zuzufügen. Latent psychische Gewalt ist die ständig vorhandene Möglichkeit einer Person, durch Einflussnahme den Handlungsspielraum einer anderen Person zu verringern“ (Ringel et al., zitiert in Amesberger et al. 2004: 18).

In den neuen, feministisch orientierten Arbeiten zur Geschlechterfrage in den „Flötenkultgesellschaften“ wird die bisher geltende Behauptung, die geheimen Männerbünde seien unzweifelhafte Beweise der männlichen Herrschaft, stark in Zweifel gezogen. Auch wenn die ethnografisch fundierte Beweisführung sehr überzeugend ist und eine diesbezügliche Relativierung längst überfällig erscheint, halte ich dennoch die Tatsache für wichtig, dass sich die Flöten – die zentrale Objekte des Wohlergehens aller Gesellschaftsmitglieder und der sozialen Reproduktion sind – *im Besitz der Männer* befinden.³⁴ Dieser Besitzanspruch wird durch draconische Strafandrohungen abgesichert. Wenn die Flöten gespielt werden, ist der Handlungsspielraum der Frauen eingeschränkt, denn sie können den Dorfplatz nur am Rande und vorzugsweise in Gruppen überqueren und dürfen keinen Blick in Richtung Männerhaus riskieren, in oder vor dem die Männer musizieren. Am Oberen Xingú wird die mit der Verbotsübertretung drohende Gewaltanwendung von den Frauen ernst genommen und die vorgeschriebenen Verhaltensregeln werden weitgehend befolgt. Darüber hinaus werden über die rituellen und mythologischen Diskurse geschlechtstypische Verhaltensweisen erinnert und aufrechterhalten (v.a. bezüglich der Sexualität: die Initiative liegt auf Seiten der Männer, während sich die Frauen in Zurückhaltung üben sollten).³⁵

Im Gegensatz zur Inszenierung des *yamurikuma*-Rituals, dem weiblichen „Flötenkult“-Ritual, müssen die sakralen Instrumente auch außerhalb des spezifischen Männerrituals, das ihnen gewidmet ist (*kauka*), regelmäßig gespielt werden. Das gemeinsame Flötenspiel ist ein verbindendes Element aller Männer des Oberen Xingú und wird bei den meisten intertribalen Zusammenkünften praktiziert. Der Ausschluss der Frauen ist daher nicht nur auf einen bestimmten Ritualzyklus beschränkt, wie es umgekehrt für die Männer während des Frauenrituals gilt, sondern er erfolgt weit häufiger. Auch außerhalb der Phasen, in denen die Flöten aktiv sind (gespielt werden), ist den Frauen der Zutritt zum Flötenhaus oft nicht gestattet. In den Spielen der Kinder wird dieser Ausschluss der Frauen inklusive der drohenden Strafe im Fall der Verbotsübertretung imitativ in Szene gesetzt: die Mädchen dringen dabei in ein imaginäres Männerhaus ein und werden dafür mit einer angedeuteten Gruppenvergewaltigung durch die Buben bestraft.

³⁴ Es ist möglich, das Bild der ungeteilten Macht und die Behauptung der eigenen Zweigeschlechtlichkeit oder alleinigen Verantwortlichkeit für die Reproduktion soweit zu denken, dass die politischen Referenten hinter den symbolischen Kategorien verschwinden, eine theoretische Option, die Strathern (1988) konsequent zu Ende denkt. Auf der alltäglichen Ebene und im Zusammenhang mit real drohender Gewalt ist aber das Wissen um den Besitz der potenten Flöten eine zentrale Unterscheidung für die Handlungsräume und für die Konsequenzen aus den jeweiligen Machtansprüchen der Geschlechter.

³⁵ In einigen Mythenversionen werden die Frauen nach ihrer Vertreibung aus dem Flötenhaus von den Männern, die so lange der Sexualität entbehren mussten, vergewaltigt. Was allen Matriarchatsmythen gemeinsam ist: die Frauen erweisen sich in diesen Erzählungen letztlich als unfähig, die Kulturgüter richtig zu handhaben bzw. sie zu behalten. In den korrespondierenden Riten zeigt sich allerdings, dass diese Zuordnung keiner „natürlichen Veranlagung“ zugeschrieben wird. Vielmehr wird hier sichtbar, dass beide Geschlechter auch die Rollen (oder besser: die Kapazitäten, Fähigkeiten, Dispositionen, Blickwinkel) des anderen Geschlechts einnehmen können.

In Bezug auf die physische Gewalt ist jedoch auch deutlich, dass sie sich im xinguanischen Fall auf klar definierte Phasen und strukturierte Kontexte bezieht und dass sie potenziell beide Geschlechter betrifft. Die Vergewaltigung ist *keine* permanente Drohung, die den weiblichen Handlungsspielraum im Alltagsleben einschränkt. Außerhalb der rituellen Inszenierungen wird Gewalt gegen Frauen wie jede Form von Gewalt missbilligt und sanktioniert.

Männer besitzen daher keine ‚Gewaltlizenz‘, wie es Boatcă in einer neuen Studie über abendländische Gewaltdiskurse ausdrückt. Sie analysiert den Entstehungskontext der geschlechtsspezifischen Verteilung von Gewaltmonopol und Gewaltlosigkeit, die uns heute so vertraut erscheint, weil sie sich zu einer Art „Kulturcode“ herausgebildet haben (2003: 57). Der Blick auf die amazonischen Flötenrituale kann dabei eine zentrale These von Boatcă weiter untermauern, dass weder diese geschlechtsspezifische Positionierung noch die intime Verbindung männlicher Macht mit dem Feld der Sexualität (die sich leicht zur Hypothese ausweiten lässt, dass der Ursprung der männlichen Dominanz in der sexualisierten Gewalt liege) als anthropologische Universalien aufgefasst werden können. Sie zeigt vielmehr, wie diese diskursive Verbindung in der europäischen (Kolonial-)Geschichte einen sehr spezifischen Zweck erfüllte und dass eine einfache Übertragung dieser historisch gewachsenen Verschmelzung auf andere soziokulturelle Kontexte in die Sackgasse eines anti-emanzipativen Essenzialismus führt.

Die sexualisierte Gewalt, die den Frauen bei Überschreitung des Sichtverbotes der sakralen Instrumente droht, unterscheidet sich grundlegend von der Erniedrigung und Degradierung von Frauen, wie sie in (Gruppen)Vergewaltigungen im euroamerikanischen Kontext intendiert sind.³⁶ Wie Cecilia McCallum in ihrer Studie „Ritual and the Origin of Sexuality in the Alto Xingú“ hervorgehoben hat, sind auch Zweifel an der Behauptung angebracht, dass sexualisierte Gewalt immer und überall ein hyperbolisierter Akt der männlichen Herrschaft ist oder sein muss.

III) Elemente einer feministischen Sozialanthropologie der Gewalt

Im folgenden letzten Abschnitt möchte ich die Paradigmen der „neuen Gewaltsoziologie“ nochmals aufgreifen und sie mit einigen Kritiken oder Ergänzungen konfrontieren, die für die Analyse sexualisierter Gewalt aus einem sowohl feministischen als auch anthropologischen Blickwinkel zentral sind. Die hier formulierten Ansatzpunkte sind als erste Richtlinien für die Ausarbeitung einer „feministischen Sozialanthropologie der Gewalt“ zu sehen. Sie tragen einerseits der Problematik Rechnung, die im empirischen Beispiel aus Teil 2 aufgeworfen

³⁶ Sowohl bei sogenannten „zivilen“ Gruppenvergewaltigungen als auch bei (Massen)Vergewaltigungen im Krieg spielt die Kommunikation unter Männern eine wesentliche Rolle. Erstere, in denen sehr häufig „Männlichkeitsbeweise“ und die Rangordnung unter den Tätern kommuniziert werden, zeichnen sich durch ein besonders hohes Maß an Depersonalisierung des Opfers aus. Die Vergewaltiger, so Seifert, „nehmen es kaum als konkrete Person wahr und können das Opfer, wenn es ihnen unbekannt war, hinterher kaum beschreiben. Das Opfer steht für den Täter stellvertretend für ‚Frau‘ schlechthin und nicht als konkrete Person“ (1993: 88). In Kriegssituationen bezieht sich die Aggression und Demütigung häufig genauso oder sogar in noch stärkerem Maße auf die Männer der Feindesgruppe. Dass Kriegsvergewaltigungen ein *Teilstück der männlichen Kommunikation* sind, die über das Medium der Misshandlung von Frauen laufen, ist eine der fünf Thesen, mit denen Seifert der Bedeutung dieses Phänomens in euroamerikanischen Gesellschaften näher kommen will: Vergewaltigungen gehören, so Seifert, zu den „normalen“ *Spielregeln des Krieges*; sie resultieren aus den *Männlichkeitsangeboten, die das Militär den Soldaten macht*; zielen darauf ab, die *Kultur des Gegners zu zerstören* und haben ihren Hintergrund in einer *kulturell verankerten Missachtung von Frauen*, die in Extremzeiten ausgelebt wird (Seifert 1993: 90-102).

wurde, und verstehen sich andererseits als Zwischenresümee darüber hinausreichender Überlegungen von Patricia Zuckerhut und mir zur Thematik der sexualisierten Gewalt:

1) Strukturelle Formen der Gewalt sind ein wichtiger Bestandteil der Gewaltanalyse und müssen in ihrem Bezug zur aktuellen Gewalt untersucht werden

Gewalt ist ein Phänomen, das sowohl unmittelbar körperlich als auch strukturell gefasst werden muss. Während es uns wichtig erscheint, physische Gewalt besonders zentral zu thematisieren, halten wir die soziologische Einschränkung der Gewaltdefinition auf die körperliche Verletzung für einen Rückschritt der Gewaltforschung insgesamt. Aus dem Blick gerät damit die Tatsache, dass die „Normalität“ als solche keineswegs oder in den seltensten Fällen als gewaltfrei charakterisiert werden kann,³⁷ eine Annahme, die das Phänomen Gewalt wieder an den Rand der Gesellschaft drängt. Gewaltförmige ‚Normalisierungsstrategien‘ – wie z.B. die vergeschlechtlichte Konstruktion von Verletzungsoffenheit und Verletzungsmächtigkeit – werden erst mit einem Begriff der strukturellen Gewalt benennbar.

Ohne ein Konzept der strukturellen Gewalt ist es auch kaum leistbar, eine wichtige Grundprämisse feministischer Forschung weiterzuentwickeln, nämlich die Behauptung eines engen Zusammenhangs zwischen Herrschaft im Geschlechterverhältnis und Gewalt. Unserer Ansicht nach ist es für ein Verständnis dieses Zusammenhanges von zentraler Bedeutung, gerade jenen Kontexten Raum zu geben, in denen eine derartige Verbindung zwischen einer strukturellen Geschlechterhierarchie und geschlechtsbezogener Gewalt nicht oder auf andere Weise aufzutauchen scheint.

2) Ein Verständnis von Gewalt erfordert die Verbindung von „was“- , „wie“- und „warum“-Fragen

Für eine feministische Gewaltforschung ist es unbedingt notwendig, einen Fokus der Analyse auf die Gründe und Motivationen für den Einsatz von Gewalt zu richten. Gerade das ethnologische Beispiel hat gezeigt, dass dieser Frage eine entscheidende Bedeutung zukommt, wenn es um das Verständnis lokaler Konstruktionen und Definitionen sowie die Frage der Legitimität von Gewalt geht. Gerade weil Gewalt ambivalent ist, sagt ihre innere Dynamik selbst noch nichts über Recht oder Unrecht aus, sondern erschließt sich erst in der Analyse unterschiedlicher Rahmenbedingungen (soziale Interessen, kulturelle Bewertungen, individuelle oder kollektive Motivationen, Interaktionsebenen, Handlungskontexte etc.).

Diese Forderung will die Dringlichkeit der „was“ und „wie“-Fragen, die von der „neuen Gewaltsoziologie“ ins Zentrum gerückt werden, nicht in Abrede stellen, sondern geht vielmehr von der Annahme aus, dass die Logik und das Verständnis von Gewaltmechanismen von einer Verbindung von Phänomenologie und Ursachenforschung abhängig ist.³⁸ Erst auf diesem Wege kann Gewalt wirklich als „totale gesellschaftliche Tatsache“ analysiert werden.

³⁷ Siehe dazu aus der neueren Gewaltforschung Klein 2002: 134.

³⁸ Um eine derartige Verbindung bemühen sich auch die Beiträge in Koehler und Heyer 1998.

3) Der Fokus der Analyse liegt auf dem Triangel der Gewalt

Wenn es um die verschiedenen Perspektiven geht, die bei Gewalthandlungen involviert sind, so bietet der sozialanthropologische Zugang von David Riches (1986) einen sinnvollen Ausgangspunkt. Riches spricht vom „Triangel der Gewalt“, das Opfer, TäterIn und ZeugIn impliziert, deren unterschiedliche Sichtweisen in der Analyse zentral berücksichtigt werden müssen (auch oder gerade in solchen Fällen, in denen die Grenzen zwischen diesen Kategorien verschwimmen können). Dieser Zugang erlaubt es auch, die Unterscheidung zwischen einer „emischen“ und einer „etischen“ Sichtweise aufrechtzuerhalten, die gerade in Bezug auf Gewaltphänomene besonders wichtig ist und kontinuierlich problematisiert werden muss. So können Außenstehende (hier: „ZeugInnen“) einen Gewaltakt als sinnlose Raserei betrachten, der für die AkteurInnen selbst höchst sinn geladen ist und umgekehrt.³⁹

Auf diese Weise kann weiters der Tatsache Rechnung getragen werden, dass es in einigen Kulturen kein Synonym zum westlichen Gewaltbegriff gibt und dass Gewaltphänomene auch innerhalb ein und derselben Gesellschaft auf völlig unterschiedliche Weise interpretierbar sind. Die Verschiebung der Analyse auf die Perspektive aller an Gewalthandlungen Involvierter, die die „neue Gewaltsoziologie“ vorschlägt, sehen wir in Riches Zugang bereits auf operationale Weise umgesetzt.

4) Die Kontextualisierung von Gewalt erfordert erkenntnistheoretische Begriffsarbeit

Zu den unterschiedlichen Interpretationen der Gewalt, die sich aus der Positionierung im „Triangel der Gewalt“ ergeben, ist auch die Perspektive der WissenschaftlerIn zu zählen, die sich mit dem Phänomen Gewalt auseinandersetzt.⁴⁰ Wenn die Forderung ernst genommen wird, dass Gewaltphänomene in ihrer komplexen Logik verstanden werden müssen und daher in ihrem jeweiligen historischen und soziokulturellen Kontext zu sehen sind, so muss diese Forderung auch eine Perspektivierung der wissenschaftlichen Konstrukte und die Notwendigkeit einer begleitenden erkenntnistheoretischen Begriffsarbeit miteinbeziehen (vgl. Strathern 1995: 153f.).

Wie Dackweiler und Schäfer (2002: 13) notieren, ist die feministische Gewaltforschung in Bezug auf die Überprüfung der Methoden, die zur Anwendung kommen, auf einem sehr hohen Reflexionsniveau. Frühe Fragen nach der Positioniertheit der ForscherIn, nach den Forschungszielen und ihren politischen Implikationen haben sich im Laufe der Zeit auf eine radikale Überprüfung herkömmlicher Interpretationskontexte und Grundparadigmen ausgeweitet. Es ist nicht zuletzt dieses Feld der Diskussion, in dem die sozialanthropologische Erforschung sexualisierter Gewalt wichtige Impulse setzen kann.

³⁹ Für eine kritische Analyse des Begriffs „sinnlose Gewalt“ siehe Blok 2000.

⁴⁰ Steward und Strathern (2002: 156) sprechen sich gegen die Integration der WissenschaftlerIn in das „Triangel der Gewalt“ aus (z.B. als eine der ZeugInnen), wie es z.B. im Sammelband von Aijmer und Abbink (2000) vorgeschlagen wird. Ihrer Ansicht nach birgt dies die Gefahr in sich, die einheimischen Zeuginnen aus der Analyse der Situation zu verdrängen. Im Gegensatz dazu glaube ich, dass es möglich und notwendig ist, diese Differenz in der ZeugInnenschaft aufrecht zu erhalten, so wie es auch mit unterschiedlichen Sichtweisen unterschiedlicher ZeugInnen gehandhabt werden muss. Durch die AutorInnenschaft und die Wahl des Zugangs zum Phänomen ist diese Form der Kontextualisierung sogar besonders zentral.

5) Physische Gewalt muss in engen Bezug zu lokale Konzepten von Körper, Person und Geschlecht gesetzt werden

Der Vorbehalt gegenüber dem *exklusiven* Blick auf die physische Dimension, der weiter oben angesprochen wurde (Punkt 1), soll die Tatsache nicht zum Verschwinden bringen, dass die Körperlichkeit in den sozialwissenschaftlichen Arbeiten zum Thema Gewalt bisher stark vernachlässigt wurde und die Aufmerksamkeit gegenüber Körper und Leib gerade für feministische Gewaltforschung wesentliche Impulse setzen kann. Problematisch erscheint jedoch die Art und Weise, in der die „neue Gewaltsoziologie“ Körperlichkeit als solche thematisiert. Denn der Körper, der so sehr betont wird, ist paradoxerweise selbst kein Gegenstand der Reflexion, sondern wird als ursprüngliche und unproblematische Entität vorausgesetzt.

Eine feministische Sozialanthropologie der Gewalt erfordert jedoch, dass Überlegungen zu physischer Gewalt um eine differenzierte Analyse der jeweiligen Konzepte von Körper und Person erweitert werden. Diese Forderung kann nicht auf Probleme der ‚Sozialisation‘ reduziert werden, sondern zielt auf viel grundsätzlichere Fragen ab: Was wird unter dem Begriff Mensch oder Person verstanden? Wie wird seine Körperlichkeit und sein Geschlecht gedacht? Das Verständnis dieser Begriffe kann, wie es weiter oben für das amazonische Beispiel skizziert wurde, grundlegend von jenen Annahmen abweichen, mit denen die Analyse begonnen wurde. Gerade weil es bei Gewalt um Grenzüberschreitungen geht, ist die Frage nach Verbindungen oder Differenzierungen elementarer Kategorien oder, in den Worten Stratherns, nach den „established ways of bringing ideas from different domains together“ (1992b: 3) von zentraler Bedeutung.⁴¹

6) Sexualisierte Gewalt ist keine einheitliche Kategorie

Der letzte wichtige Punkt für die Formulierung einer feministischen Sozialanthropologie der Gewalt gilt der Differenzierung geschlechtsbezogener Gewalthandlungen und der Problematisierung von sexualisierter Gewalt als einheitlicher Kategorie. Die zentrale Frage lautet hier: Auf welche Weise werden Gewaltphänomene vergeschlechtlicht bzw. sexualisiert und welche Auswirkungen hat dies auf die Geschlechter? Das impliziert Fragen nach den sozialen, symbolischen und strukturellen Positionen von „männlich“ und „weiblich“ und den ihnen zugeordneten Positionen in dominanten Gewaltdiskursen.

Mit dieser Forderung möchten wir jene Stimmen verstärken, die sich in der feministischen Gewaltforschung darum bemühen, von der bisweilen willkürlichen Praxis des Vergleichens sexualisierter Gewaltformen aus unterschiedlichsten Epochen oder soziokulturellen Kontexten abzugehen und stattdessen spezifische Logiken der Sexualisierung von Gewalt herauszuarbeiten. Wir hoffen, damit einer Einsicht Rechnung zu tragen, die Deborah Cameron und Elizabeth Frazer (1994: 169) in ihrer Analyse von Sexualmorden gut zum Ausdruck gebracht haben (zitiert in Harvey 1997: 134):

„So wenig wir annehmen können, dass alle Gewaltformen in genau derselben Weise geschlechtlich ausgeprägt und sexualisiert sind, so wenig können wir unterstellen, dass ähnliche Vorkommnisse von Gewalt in verschiedenen Kulturen auf die gleiche Weise konstituiert sind – dass sie die gleiche Geschichte, die gleiche Bedeutung, die gleiche soziale Funktion und die gleiche Wirkung haben.“

⁴¹ Vgl. für Ansätze zu einer Gewaltforschung aus dieser feministisch-anthropologischen Perspektive Moore 1994 und Harvey 1997.

Resümee

Werden die zentralen Thesen aus der neuen Soziologie der Gewalt nach ihrer Brauchbarkeit für die Analyse sexualisierter Gewalt befragt, so ist das Ergebnis teils vielversprechend, teils ernüchternd. Die Analyse der (rituellen) Gruppenvergewaltigung bzw. deren Androhung in sogenannten „Flötenkultgesellschaften“ der Amazonasregion kann sowohl positive Anknüpfungspunkte aufzeigen – etwa die Charakterisierung der Gewalt als wesensmäßig ambivalent und ihre zentrale Rolle als Mittel der sozialen Reproduktion – als auch einige Schwierigkeiten auf den Punkt bringen, die sich der Analyse sexualisierter Gewaltformen in nicht-staatlichen, sogenannten azephalen Gesellschaften stellen. Dies gilt auch für jene feministischen Konzepte, in denen die Flötenkulte als Beweis für die „Vergewaltigungslastigkeit“ der entsprechenden Gesellschaften beschrieben und Vergewaltigung in Amazonien und in euro-amerikanischen Gesellschaften auf dieselben Ursachen zurückgeführt werden. Ein sozial-anthropologische Blick, der sich um eine Annäherung an den Gewaltbegriff und Gewaltkontext in Amazonien bemüht, kann jedoch zeigen, dass ein Verständnis dieser Ausprägung sexualisierter Gewalt mit einer Logik der sozialen Reproduktion, der lokalen Konzepte der Alterität und einer spezifischen Theorie der Person (*personhood*) und des Körpers verbunden ist. Auf dieser Basis wird es einerseits möglich, einige Hypothesen aus bisherigen Forschungen zur sexualisierten Gewalt zu problematisieren – z.B. die notwendige Beziehung zwischen struktureller Geschlechterhierarchie und sexualisierter Gewalt oder das Verständnis von Vergewaltigung als Übersteigerung der männlichen Sexualität – und andererseits die pointierten Thesen der „neuen Gewaltsoziologie“ um Elemente zu erweitern, die für die Entwicklung einer feministischen Sozialanthropologie der Gewalt besonders wichtig sind.

Danksagung

Für wichtige Hinweise, Diskussionen und Feedback dieses Textes möchte ich mich herzlich bei Ernst Halbmayr und Patricia Zuckerhut bedanken.

Literatur

- Aijmer, Goran and Jan Abbink (eds.). 2000. *Meaning of Violence: A Cross-Cultural Perspective*. Oxford.
- Amesberger, Helga, Katrin Auer und Brigitte Halbmayr. 2002. *Sexualisierte Gewalt. Weibliche Erfahrungen in NS-Konzentrationslagern*. Wien.
- Bamberger, Joan. 1974. *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*. In: Michelle Rosaldo Z. and Louise Lamphere (eds.). *Woman, Culture, and Society*. Stanford, pp. 263-299.
- Baecker, Dirk. 2001. *Kultur und Gewalt*. In: *Wozu Kultur?* Berlin, pp. 33-43.
- Basso, Ellen B. 1985. *A Musical View of the Universe*. Philadelphia.
- Bataille, Georges. 1985 [1949]. *Der verfemte Teil*. In: Bataille, Georges. *Die Aufhebung der Ökonomie*. München.
- Biersack, Aletta. 2001. *Reproducing Inequality: The Gender Politics of Male Cults in the Papua New Guinea Highlands and Amazonia*. In: Gregor, Thomas and Donald Tuzin (eds.). *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley et al., pp. 69-90.
- Blok, Anton. 2000. *The Enigma of Senseless Violence*. In: Goran Aijmer and Jan Abbink (eds.). *Meanings of Violence*. New York, pp. 23-38.
- Boatcă, Manuela. 2003. *Kulturcode Gewalt*. In: Lamnek Siegfried und Manuela Boatcă (Hrsg.). *Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft*. Opladen, pp. 55-70.
- Cameron, Deborah and Elizabeth Frazer. 1994. *Cultural difference and the lust to kill*. In: Harvey, Penelope and Peter Gow (eds.). *Sex and Violence. Issues in representation and experience*. London – New York, pp. 156-171.
- Coelho, Vera Penteadó. 1991/92. *A festa do pequi e o zunidor entre os índios Waurá*. In: *Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft (Genève) 55/56*, pp. 37-56.
- Crocker, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson.
- Crocker, William H. and Jean Crocker. 1994. *The Canela. Bonding through Kinship, Ritual, and Sex*. Fort Worth et al.
- Dackweiler, Regina-Maria und Reinhild Schäfer. 2002. *Gewalt, Macht, Geschlecht – eine Einführung*. In: Dackweiler Regina-Maria und Reinhild Schäfer (Hrsg.). *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*. Frankfurt/Main and New York, pp. 9-26.
- Day, Sophie. 1994. *What counts as rape? Physical assault and broken contracts: contrasting views of rape among London sex workers*. In: Harvey, Penelope and Peter Gow (eds.). *Sex and Violence. Issues in representation and experience*. London and New York, pp. 172-189.
- Descola, Philippe. 1996. *Constructing natures: symbolic ecology and social practice*. In: Philippe, Descola and Gísli Pálsson (eds.). *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London and New York, pp. 82-102.
- Galtung, Johan. 1975. *Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedensforschung*. Reinbek bei Hamburg.
- Geertz, Clifford. 1997 [1973]. *Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur*. In: Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main, pp. 7-43.
- Girard, René. 1994. *Das Heilige und die Gewalt*. Frankfurt/Main.
- Gregor, Thomas. 1985. *Anxious Pleasures. The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago and London.
- Gregor, Thomas and Donald Tuzin (eds.). 2001. *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley et al.

- Grubner, Bärbel. 2004. Gabe und Geschlecht. Versuch einer feministischen Analyse anthropologischer Tauschtheorien unter besonderer Berücksichtigung der Ethnographie des Amazonastieflandes. Dissertation. Wien.
- Grubner, Bärbel und Ulrike Prinz. 2001. Relatório da pesquisa „Mudança de papéis e representação de gênero na festa yamarikumã no Alto Xingú“. Unpubl. Forschungsbericht. Campinas.
- Hagemann-White, Carol. 2002. Gewalt im Geschlechterverhältnis als Gegenstand sozialwissenschaftlicher Forschung und Theoriebildung: Rückblick, gegenwärtiger Stand, Ausblick. In: Dackweiler Regina-Maria und Reinhild Schäfer (Hrsg.). Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt. Frankfurt/Main und New York, pp. 29-52.
- Halbmayer, Ernst. 2001. Socio-cosmological contexts and forms of violence. War, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of north-western Venezuela. In: Schmidt, Bettina and Ingo Schröder (eds.). Anthropology of Violence and Conflict. London, pp. 49-75.
- Harvey, Penelope. 1997. Die geschlechtliche Konstitution von Gewalt. Eine vergleichende Studie über Geschlecht und Gewalt. In: Trotha, Trutz von (Hg.). Soziologie der Gewalt. Opladen, pp. 122-138.
- Holmberg, Allan, 1969. [1950] Nomads of the Long Bow. The Siriono of Eastern Bolivia. Garden City and New York.
- Hugger, Paul. 1995. Elemente einer Kulturanthropologie der Gewalt. In: Hugger, Paul and Ulrich Stadler (Hg.). Gewalt. Kulturelle Formen in Geschichte und Gegenwart. Zürich, pp. 17-27.
- Kelly Luciani, José A. 2001. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana* 7 (2), 95-132.
- Kersten, Joachim. 2003. „Gender and Crime“. Die Tragweite kulturübergreifender Ansätze. In: Lamnek, Siegfried und Manuela Boatcă (Hrsg.). Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft. Opladen, pp. 71-84.
- Klein, Michael. 2002. „Dichte Beschreibung“. Eine Ethnographie von Modalitäten, Figurationen und Verflechtungszusammenhängen von Gewalt. In: Klein, Michael (Hrsg.). Gewalt – interdisziplinär, Münster - Hamburg - London, pp. 133-172
- Koehler, Jan und Sonja Heyer. Einleitung. In: Koehler, Jan und Sonja Heyer (Hrsg.). Anthropologie der Gewalt. 1998: 9-26.
- Lea, Vanessa. 1999. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. In: estudos feministas 7 (1 e 2), pp. 176-194.
- Lima, Tânia Stolze. 1999 [1996]. The Two and its Many: Reflections on Perspectivism in a Tupi Cosmology. In: Ethnos 64 (1), pp. 107-131. Mader, Elke und Richard Gippelhauser. 1990. Die Achuara-Jivaro. Wirtschaftliche und soziale Organisationsformen am peruanischen Amazonas. Wien.
- Mauss, Marcel. 1994 [1925]. Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt/Main.
- McCallum, Cecilia. 1994. Ritual and the origin of sexuality in the Alto Xingú. In: Harvey, Penelope and Peter Gow (eds.). Sex and Violence. Issues in representation and experience, London-New York, pp. 90-114.
- Mendonça Rodrigues, Patrícia de. 1999. O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé. In: estudos feministas vol. 7, n. 1 +2, pp. 195-205.
- Menezes Bastos, Rafael José de. 1978. A Musicológica Kamayurá. Para uma antropologia da comunicação no Alto-Xingú. Brasília.
- Mischkowski, Gabriela. 2004. Sexualisierte Gewalt im Krieg. Eine Chronik. In: medica mondiale e.V. (Hrsg.). Sexualisierte Kriegsgewalt und ihre Folgen. Handbuch zur Unterstützung traumatisierter Frauen in verschiedenen Arbeitsfeldern. Frankfurt am Main, pp.17-56.

- Moore, Henrietta. 1994. The problem of explaining violence in the social sciences. In: Harvey Penelope and Peter Gow (eds.). *Sex and Violence. Issues in representation and experience.* London - New York, pp. 138-155.
- Murphy, Robert F. 1973 [1959]. Social Structure and Sex Antagonism. In: Gross, Daniel (eds.), *Peoples and Cultures of Native South America.* New York, pp. 213-224.
- Nedelmann, Brigitta: 1997. Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung. In: Trotha, Trutz von (Hrsg.). *Soziologie der Gewalt.* Opladen, pp. 59-85.
- Ott, Lisa. 1998. Zwei Beispiele über physische Alltagsgewalt gegen Frauen in Samburu, Kenia. In: Koehler, Jan und Sonja Heyer (Hrsg.). *Anthropologie der Gewalt,* pp. 235-244.
- Overing, Johanna. 1981. Review Article: Amazonian Anthropology. In: *Journal of Latin American Studies* 13 (1), pp. 151-164.
- Overing, Johanna. 1983/84. The Elementary Structures of Reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sociopolitical thought. In: *Antropologica* 59-62, pp. 331-348.
- Popitz, Heinrich. 1992. *Phänomene der Macht.* Tübingen.
- Prinz, Ulrike. 2002. „Wer die Flöten hat, hat die Qual“. Vom Streit um die gender-Repräsentationen am Alto-Xingú. In: *Anthropos* 97, pp. 397-411.
- Ptak-Wiesauer, Eva. 1989. Wer die Flöten hat, hat die Macht. Matriarchatsmythen südamerikanischer Indianer. In: Kossek, Brigitte, Dorothea Langer und Gertraud Seiser (Hrsg.). *Verkehren der Geschlechter. Reflexionen und Analysen von Ethnologinnen.* Wien. pp. 127-158.
- Riches, David. 1986. *The Anthropology of Violence.* Oxford.
- Rivière, Peter. 1984. *Individual and Society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization.* Cambridge.
- Sanday Reeves, Peggy. 1986. Rape and the Silencing of the feminine. In: Tomaselli, Sylvana and Roy Porter (eds.). *Rape. An historical and cultural enquiry.* London, pp. 84-101.
- Sanday Reeves, Peggy. 1996. Rape-Prone versus Rape-Free Campus Cultures. In: *Violence Against Women*, vol. 2 No. 2, June, pp. 191-208.
- Sauer, Birgit. 2002. Geschlechtsspezifische Gewaltmäßigkeit rechtsstaatlicher Arrangements und wohlfahrtsstaatlicher Institutionalisierungen. Staatsbezogene Überlegungen einer geschlechtersensiblen politikwissenschaftlichen Perspektive. In: Dackweiler, Regina-Maria und Reinhild Schäfer (Hrsg.). *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt.* Frankfurt/Main, pp. 81-106.
- Seifert, Ruth. 1993. Krieg und Vergewaltigung. Ansätze zu einer Analyse. In: Stiglmayer, Alexandra (Hrsg.). *Massengewalt. Krieg gegen die Frauen.* Freiburg, pp. 85-108.
- Seifert, Ruth. 1995. Der weibliche Körper als Symbol und Zeichen. Geschlechtsspezifische Gewalt und die kulturelle Konstruktion des Krieges. In: Gestrich, Andreas (Hrsg.). *Gewalt im Krieg. Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhunderts.* Freiburg, pp. 13-33.
- Sofsky, Wolfgang. 2002. Der Prozess der Gewalt. In: Klein, Michael (Hrsg.). *Gewalt – interdisziplinär,* Münster - Hamburg - London, pp. 173-184.
- Stewart, Pamela and Andrew Strathern. 2002. *Violence: Theory and Ethnography.* London.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia.* Berkeley.
- Strathern, Marilyn. 1992a. Qualified value: the perspective of gift-exchange. In: Humphrey, Caroline and Stephen Hugh-Jones (eds.). *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach.* Cambridge, pp. 170-191.

- Strathern, Marilyn. 1992b. *Reproducing the Future: Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester und New York.
- Strathern, Marilyn. 1995. *The nice thing about culture is that everyone has it*. In: Strathern, Marilyn (ed.). *Shifting contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London - New York, pp. 153-176.
- Taylor, Anne-Christine. 2001. *Wives, Pets, and Affines: Marriage among the Jivaro*. In: Rival, Laura and Neil L. Whitehead (eds.). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford and New York, pp. 45-56.
- Trotha, Trutz von (Hrsg.). 1997. *Soziologie der Gewalt*. Opladen.
- Trotha, Trutz von. 1997. *Zur Soziologie der Gewalt*. In: Trotha, Trutz von (Hrsg.). *Soziologie der Gewalt*. Opladen, pp. 9-56.
- Trotha, Trutz von. 1999. *Forms of Martial Power: Total Wars, Wars of Pacification, and Raid. Some Observations on the Typology of Violence*. In: Elwert Georg, Feuchtwang Stephan und Neubert Dieter (Hrsg.). *Dynamics of violence. Processes of escalation and deescalation in violent group conflicts*. Berlin, pp. 35-60.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1977. *Individuo e Sociedade no Alto Xingú: Os Yawalapíti*. Tese de Mestrado, Univ. Federal do Rio de Janeiro.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. *Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico*. In: Viveiros de Castro, Eduardo and M. Carneiro da Cunha (Hrsg.), *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. São Paulo, pp. 149-210.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1997. *Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus*. In: *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft, Bulletin 61*, 99-114.