

Anthropos

Zeitschrift für Medizinethnologie • Journal of Medical Anthropology

hrsg. von/edited by: Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V. – AGEM



Zum Titelbild/Cover pictures 33(2010)1+2: Mensch und Tier / Man and Animal:

„Mensch und Tier“ ist eines der Themen dieses Heftes. Das Titelbild zeigt zwei Abbildungen aus KATESA SCHLOSSER 2009. *Madelas Tierleben. Tiere in Zauberei und Alltag bei Zulu und Tonga*. Zeichnungen des Blitzzauberers Laduma Madela. Kiel: Museum für Völkerkunde der Universität, ISBN 978-3-928794-54-X, 336 S., zusammengestellt von der im 90. Lebensjahr stehenden weiterhin ehrenamtlich wirkenden Kuratorin, 2. erweiterte Aufl., mit Farbbildern (with captions in English), 1. Aufl. 1992.

Links: Abb. 50, S. 141: Das Erdferkel (*Orycteropus afer*): „Das Erdferkel“ ist ein Tier, das ein Loch in die Erde hineingräbt. Es geht nachts aus, um kleine Tiere zu fressen. Es frisst auch Erde. Es ist auch ein Tier der Schwarzzauberer. Sie schicken Erdferkel, um die Leiche eines Menschen aus dem Grab herauszuholen, den sie dann zu einem *umkhovu* oder *isiyngli* machen. Wenn dieses Tier dich ansieht, geschieht dir ein Unglück oder Du wirst krank, bis Du von einem Medizinmann geheilt wirst (Madelas Text). (The aardfark or antbear has four toes at the forefeet and five toes at the hind feet. Black-magicians do make use of it. They as well as aardfarks are active during the night. Caption text).

Rechts: Abb. 43 I, S. 125: Gepard—Cheetah (In olden times it was the king's privilege to make use of the cheetah's beautiful skin.—When the cheetah fights with the leopard the cheetah is on top of the leopard at the beginning, and then below the leopard. The situation changes continually until both of them get tired. When this animal is eaten, together with an ox, there is much singing and dancing. Caption text).
(Wiedergabe mit freundlicher Genehmigung der Autorin)

Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin – AGEM, Herausgeber der

Curare, Zeitschrift für Medizinethnologie • *Curare, Journal of Medical Anthropology* (gegründet/founded 1978)

Die Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) hat als rechtsfähiger Verein ihren Sitz in Hamburg und ist eine Vereinigung von Wissenschaftlern und die Wissenschaft fördernden Personen und Einrichtungen, die ausschließlich und unmitttelbar gemeinnützige Zwecke verfolgt. Sie bezweckt die Förderung der interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen der Medizin einschließlich der Medizinhistorie, der Humanbiologie, Pharmakologie und Botanik und angrenzender Naturwissenschaften einerseits und den Kultur- und Gesellschaftswissenschaften andererseits, insbesondere der Ethnologie, Kulturanthropologie, Soziologie, Psychologie und Volkskunde mit dem Ziel, das Studium der Volksmedizin, aber auch der Humanökologie und Medizin-Soziologie zu intensivieren. Insbesondere soll sie als Herausgeber einer ethnomedizinischen Zeitschrift dieses Ziel fördern, sowie durch regelmäßige Fachtagungen und durch die Sammlung themenbezogenen Schrifttums die wissenschaftliche Diskussionsebene verbreitern. (Auszug der Satzung von 1970)



Zeitschrift für Medizinethnologie Journal of Medical Anthropology



Herausgeber im Auftrag der / Editor-in-chief on behalf of:

Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin e.V. – AGEM
Ekkehard Schröder (auch V.i.S.d.P.) mit

Herausgebersteam / Editorial Board Vol. 33(2010) - 35(2012):

Hans-Jörg Assion (Detmold) info@gpz-lippe.de // Ruth Kutalek (Wien) ruth.kutalek@meduniwien.ac.at // Kristina Tiedje (Lyon) kristina@tiedje.com

Geschäftsadresse / office AGEM: AGEM-Curare

c/o E. Schröder, Spindelstr. 3, 14482 Potsdam, Germany
e-mail: ee.schroeder@t-online.de, Fax: +49-[0]331-704 46 82
www.agem-ethnomedizin.de

Beirat / Advisory Board: John R. Baker (Moorpark, CA, USA) //

Michael Heinrich (London) // Mihály Hoppál (Budapest) // Annette Leibing (Montreal, CAN) // Armin Prinz (Wien) // Hannes Stubbe (Köln)

Begründet von / Founding Editors: Beatrix Pfeleiderer (Hamburg) –

Gerhard Rudnitzki (Heidelberg) – Wulf Schiefenhövel (Adechs) – Ekkehard Schröder (Potsdam)

Ehrenbeirat / Honorary Editors: Hans-Jochen Diesfeld (Starnberg) –

Horst H. Figge (Freiburg) – Dieter H. Frießem (Stuttgart) – Wolfgang G. Jilek (Vancouver) – Guy Mazars (Strasbourg)

IMPRESSUM 33(2010)1+2

Verlag und Vertrieb / Publishing House:

VWB – Verlag für Wissenschaft und Bildung, Amand Aglaster
Postfach 11 03 68 • 10833 Berlin, Germany
Tel. +49-[0]30-251 04 15 • Fax: +49-[0]30-251 11 36
e-mail: info@vwb-verlag.com
<http://www.vwb-verlag.com>

Bezug / Supply:

Der Bezug der *Curare* ist im Mitgliedsbeitrag der Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM) enthalten. Einzelne Hefte können beim VWB-Verlag bezogen werden // *Curare* is included in a regular membership of AGEM. Single copies can be ordered at VWB-Verlag.

Abonnementspreis / Subscription Rate:

Die jeweils gültigen Abonnementspreise finden Sie im Internet unter // Valid subscription rates you can find at the internet under: www.vwb-verlag.com/reihen/Periodika/curare.html

Copyright:

© VWB – Verlag für Wissenschaft und Bildung, Berlin 2010

ISSN 0344-8622

ISBN 978-3-86135-760-5

Die Artikel dieser Zeitschrift wurden einem Gutachterverfahren unterzogen // This journal is peer reviewed.



Zeitschrift für Medizinethnologie
Journal of Medical Anthropology



hrsg. von/ed. by Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin (AGEM)

Inhalt / Contents
Vol. 33 (2010) 1+2
Doppelheft / Double Issue

**AGEM 1970–2010: 40 Jahre Forschen im
„Interdisziplinären Arbeitsfeld Ethnologie & Medizin“.
Rückblick und Ausblicke, Teil 1**

herausgegeben von / edited by:
EKKEHARD SCHRÖDER

Die Autorinnen und Autoren in <i>Curare</i> 33(2010)1+2	4
WOLFGANG KRAHL: Geleitwort zu <i>Curare</i> 33(2010) mit Anmerkungen zum Thema Transkulturelle Psychiatrie	5
EKKEHARD SCHRÖDER: Editorial: AGEM 1970–2010: 40 Jahre Forschen im „Interdisziplinären Arbeitsfeld Ethnologie & Medizin“ im Spiegel der <i>Curare</i> . Ein Blick zurück	7
Tagungsprogramm 23. Fachkonferenz Ethnomedizin Heidelberg, 22.–24.10.2010	9
Ein Gruß zum 91. Lebensjahr dem transkulturellen Erzspsychiater Alexander Boroffka (Ekkehard SCHRÖDER)	10
Gruß und Dank an Frau Professor Katesa Schlosser aus Kiel zum 90. Geburtstag (Ekkehard SCHRÖDER)	12
Ein Leben für die werdenden Mütter. Liselotte Kuntner zum 75. Geburtstag (Ekkehard SCHRÖDER)	14
30 Jahre <i>Curare</i> : Dokumentation Ausgewählte Titelseiten VI – <i>Curare</i> und AGEM vor 20 Jahren im Dialog mit dem Leser	16
Zum Titelbild: <i>Curare</i> im 13. Jahr: quo vadis? Zur Aufgabendefinition. [Reprint Titelbild <i>Curare</i> 13 (1990) 4, hier modifiziertes und erweitertes Text-Dokument] S. 16 // Aus der Begrüßung zur 10. Fachkonferenz Ethnomedizin 1990 [Reprint Titelbild <i>Curare</i> 14(1991)1+2, zweite Umschlagsseite] S. 16 // Schwerpunktheft Metapher und Symbol [Reprint Titelbild <i>Curare</i> 14(1991)3] S. 17 // Medizinische Szene aus der Commedia dell’Arte [Reprint Titelbild <i>Curare</i> 8 (1985) 4] S. 19 // Ein Danke an den Probanden! [Reprint Titelbild <i>Curare</i> 11(1988)1] S. 19 // Geisterdarstellung der Kamayurá. Hinweis zur Frankfurter Ausstellung: Die Mythen sehen [Reprint Titelbild <i>Curare</i>	

11(1988)2] S. 20 // Hethitische Muttergottheit (Reprint Titelbild *Curare* 11(1988)4] S. 20 // Marokkanischer Drogenhändler beim Verkauf eines Wiedehopfes. Der marokkanische ‘Attar [Reprint Titelbild *Curare* 2(1979)1] S. 21 // Das Asmat-Haus in Heidelberg [Reprint Titelbild *Curare* 12(1989)2] S. 22 // Der Heidelberger Brückenneffte lässt grüßen! [Reprint Titelbild *Curare* 10(1987)2] S. 23 // Es lebe die Ethnomedizin [Reprint Titelbild *Curare* 16(1993) 3+4] S. 23 //

Artikel

Kultur, Medizin und Psychologie im Dialog

WOLFGANG G. JILEK: Culture—“Pathoplastic” or “Pathogenic”? A Key Question of Comparative Psychiatry (Reprint 1982)	24
JOOP DE JONG: Hundertfünfzig Jahre Psychopathologie und Kultur: von den minderwertigen Frontallappen der Eingeborenen zur kulturellen Neurowissenschaft	33
WOLFGANG BLANKENBURG: Ethnopsychiatrie im Inland. Norm-Probleme im Hinblick auf die Kultur- und Subkultur-Bezogenheit psychiatrischer Patienten (Reprint 1984)	42

Frauen und Gesundheit

CONSTANZE WEIGL: Empfängnisverhütung und Familienplanung muslimischer Frauen in New Delhi/Nordindien	53
UTE LUIG: Über das Erinnern von Gewalt und die Verarbeitung des Schmerzes am Beispiel von ausgewählten Flüchtlingsgruppen und den Ex-Kämpferinnen der äthiopischen TPLF	60
HUBERTA VON WANGENHEIM: Der gesellschaftliche Diskurs des Phänomens der <i>médium unidad</i> , einer besonderen Form der Wahrnehmung, im Kontext afrokubanischer Religionen	72

Mensch, Tier und „Lebenswissenschaften“ – Medizinische Ethnozoologie

BETTINA BLESSING: Viehische Architektur im 18. und 19. Jahrhundert. Konzepte artgerechter Tierhaltung auf dem Land	90
BABUL ROY: Zeme Naga Ethno-medicine and Animal-related Medical Practice	97

Forum zum Thema

GODULA KOSACK: Den Geistern das Leben, den Menschen das Fleisch. Das Hühneropfer der Mafa	105
GUY LESOEURS: Limpia con cuy: Body and Soul Cleansings (limpia and soplada) by Ecuadorian Shamans	110
CÉLESTIN PONGOMBO SHONGO: Von der tierärztlichen Ethnomedizin zur angewandten Ethnopharmakologie in der Region der Großen Seen Afrikas. Ein Überblick	115
JOACHIM STERLY: Zum Terminus „Ethno-Biologie“ und zur Onomasiologie des Wortes „Leben“ in Ozeanien (Reprint 1978/9)	119

Tagungsberichte / Reports 121

SUSANN HUSCHKE & CLAIRE BEAUDEVIN: First Meeting of the EASA Medical Anthropology Student Network in Berlin, February 2010 – S. 121 // PIRET PAAL: MEDICA VII, International Interdisciplinary Conference. People vs. the Natural and the Artificial: Power Relationships. A Report

of Tarty, Esonia, April 2010 – S. 122 // BERNHARD HADOLT: Bericht von der 6. MAAH (Medical Anthropology at Home) Konferenz, Abbaye de Royaumont, Frankreich, 7.–9. Mai 2010 – S. 124

Nachrufe / Obituaries	126
Nachruf auf Dr. Arnold Radtke (1914–2008) [HANS-JOCHEN DIESFELD] – S. 126 // Nachruf auf Professor Hans Schadewaldt (1923–2009) [EKKEHARD SCHRÖDER] – S. 127 // Trauer um Kurt F. Richter (1943–2009) [EVA-MARIA OEHRENS] – S. 128 // Trauer und Dank. Zum Tod von Paul Parin (1916–2009) [ALEXANDER BOROFFKA] – S. 129 // Nachruf auf Charles Leslie (1924–2009) [BEATRIX PFLIEDERER & ANGELIKA WOLF] – S. 130 // Unterwegs ins Offene. In Erinnerung an Professor Erich Wulff (1926–2010) [JOHANNES PFEFFERER-WOLF] – S. 132 // Nachruf auf Prof. Metin Özek (1930–2010) [EKKEHARDT KOCH & INCI USER] – S. 134	
Dokumentation: Mitteilungen der AfE 1–3 (1969–1970). Arbeitsstelle für Ethnomedizin, Hamburg [Reprint]	135
Teil-Reprint: Mitteilungen der AGEM (MAGEM 22/1993)	153
Résumés des articles <i>Curare</i> 33(2010)1+2	158

Errata

Curare 31(2008)1:

S. 105: li. Spalte letzte Zeile: Die Zeitschrift *Ethnoatria* bestand bis **1968**.

Curare 31(2008)2+3:

S. 260: Bildunterschrift: **Agnes Savilla** // idem Hinweis bei bibliogr. Angabe **DEVEREUX 1969**. Das Wort „Homosexualität“ (... Als Institution bei den Mohave-Indianern) fehlt tatsächlich im Aufsatztitel des deutschen Themenbandes von ROLF ITALIAANDER, (vgl. engl. — 1965. Institutionalized Homosexuality of the Mohave Indians. In RUITENBEEK H.M. (ed). *The Problem of Homosexuality in Modern Society*, New York: Dutton & Co.: 183–226 [zit. nach G. BLOCH].

S.261: Li. oben: bibliogr. Angabe **DEVEREUX 1998**. ... In *Jugend und Kulturwandel*. (Ethnopschoanalyse 5).

Curare 32(2009)3+4:

S. 274: ergänze ersten Absatz letzter Satz ... (siehe **BENDICK 1989**).

S. 278: ergänze ersten Absatz letzter Satz ... Stuttgart: J. Fink, **vgl. auch die ethnoiatriische Reihe (*Der Arzt in ...*) der Firma Robugen in Esslingen, oder K.-D. STUMPFES „Der psychogene Tod“ (1973).**

S. 281: Li. Sp. untere Mitte, Satz korrigiert und klarer formuliert:

Die Herausgeber befürchten hier eher Missverständnisse oder zumindest Anlass zum Zweifeln (S. XIII), ohne sie aber klar zu benennen, und **stellen eine Analogie zur „Ethnomedizin“, wörtlich „Volksheilkunde“ als Sujet der Ethnologie her. Sie meinen: „Dagegen wird sie [die Ethnomedizin] sich der ihr neuerdings zugewiesenen Funktion als Oberbegriff für so gut wie alle mit Gesundheit und Krankheit zusammenhängende Erscheinungen außerhalb der in den Industriegesellschaften etablierten Medizin wohl auf längere Zeit nicht wirklich sicher fühlen können“**, wobei die Herausgeber sich auf die *Einführung in die Ethnomedizin* von PFLIEDERER & LUDWIG (1978) beziehen.

Zum Titelbild	U2
Impressum	U2

Endredaktion: EKKEHARD SCHRÖDER
Redaktionsschluss: **04.07.2010**

Die Artikel in diesem Heft wurden einem Reviewprozess unterzogen / The articles of this issue are peer-reviewed

Über das Erinnern von Gewalt und die Verarbeitung des Schmerzes am Beispiel von Flüchtlingen und Ex-Kämpferinnen der TPLF

UTE LUIG

Zusammenfassung Der Beitrag untersucht den Zusammenhang von Gewalt, Erinnerung und Schmerz am Beispiel von Flüchtlingen aus Sudan, Tschetschenien, Somalia und Kambodscha und von Ex-Kämpferinnen der äthiopischen Befreiungsbewegung TPLF. Im Zentrum steht die Frage, in welchen Begriffen und Bildern Erfahrungen von Gewalt ausgedrückt und erinnert werden und ob die bisherigen Ansätze innerhalb der Soziologie der Gewalt dafür ausreichend sind. Weiterhin wird die von SCARRY (1992) vertretene These diskutiert, ob und unter welchen Bedingungen die Empfindungen von Schmerz versprachlicht werden können. Ausgehend von der Annahme, dass Schweigen oder Sprechen in einer als traumatisch erfahrenen Situation durchaus strategische Handlungen sein können, wird der Trauma-Begriff zur Erklärung komplexer Gewalt- und Schmerzerfahrungen kritisch hinterfragt und seine Auswirkungen auf die Identität der Betroffenen problematisiert.

Schlagwörter Gewalt – Erinnerung – Schmerz – Trauma – Formen der Kommunikation

Memorizing Violence and Coping with Pain: A Study of Refugees and Female Ex-fighters of TPLF in Several Different War Zones

Abstract This paper analyzes the interrelations between memory, violence and pain using several different case studies of refugees from Sudan, Chechnya, Somalia, and Cambodia. In addition, we analyze the case of female ex-fighters from the Ethiopian liberation movement TPLF. Our central questions concern the concepts and metaphors, which are used by the refugees and activists to express and remember experiences of violence. In this context, we discuss earlier concepts in the sociology of violence to assess their usefulness. Moreover, we examine SCARRY's thesis (1992) that physical pain resists language. Specifically, we explore under which conditions this assumption can be refuted (or not). Finally, the "trauma" concept in these contexts is examined, taking into account that silence or speaking up can be a strategic choice in traumatic situations. In particular, we ask whether trauma remains an adequate concept understanding the complex experiences of violence and pain, and look at possible consequences of the trauma concept for identity constructions.

Keywords violence – memory – pain – trauma – forms of communication

Einleitung

In den vergangenen Jahrzehnten hat sich aufgrund der zahlreichen militärischen Konflikte und Kriege, die das 20. Jh. prägten (vgl. BAUMANN 1989) sowie der terroristischen Bedrohungen als Folge des Anschlages von New York (9-11) eine rege Diskussion über die Soziologie der Gewalt entwickelt (NEDELMANN 1997; VON TROTHA 1997; SOFSKY 1996, 1997; REEMTSMA 2008). Dabei standen zwei eng miteinander verzahnte Themen im Mittelpunkt der Debatte. Zum einen die Auseinandersetzung darüber, was Gewalt ist und wie sie zu beschreiben sei; zum anderen Überlegungen darüber, wie Gewalt erinnert und verarbeitet wird.

Ausgehend von einer Kritik am überkommenen Gewaltbegriff, der sich überwiegend mit Ursachen oder Konsequenzen unterschiedlicher Gewaltan-

wendungen – wie Jugendgewalt, Gewalt gegen Frauen, Gewalt in der Schule etc. – befasst, forderten Mitarbeiter des Hamburger Instituts für Sozialforschung sich mehr mit den Aspekten extremer Gewalt zu befassen. Darunter verstanden sie sowohl die Beschäftigung mit nationalsozialistischen Konzentrationslagern als auch mit aktuellen terroristischen Gewaltakten. Im Mittelpunkt ihres Interesses standen die Beschreibung und Analyse konkreter Gewaltereignisse im Gegensatz zu den eher abstrakten Analysen struktureller Gewalt. Bezugspunkt war dabei die Arbeit von POPITZ (1992), der Gewalt als „Verletzungsoffenheit“ (zit. nach NEDELMANN 1997: 61) des Menschen definierte, die in vielerlei Richtungen (physisch, psychisch, intellektuell etc.) denkbar sei. Um diese „Amorphität des Gewaltbegriffs“ (NEDELMANN ebd.) einzugrenzen, führte Popitz zwei

Kriterien ein: die Einschränkung des Gewaltbegriffs auf physische Gewalt, (vgl. auch LINDENBERGER & LÜDTKE 1995) sowie die bewusste Intention des Verletzens (NEDELMANN 1997: 62). Diese Kriterien spielen auch in der kürzlich von REEMTSMA (2008) entwickelten Typologie der Gewalt eine Rolle, da dieser zwischen *lozierender*, *raptiver* und *autotelischer* Gewalt unterscheidet. Alle drei Formen der Gewalt beziehen sich auf Verletzungen des Körpers, sei es im Hinblick auf seine räumliche Verfügung (*lozierend*), sei es in Form der *raptiven*, vornehmlich sexuellen Gewalt, während die *autotelische* Gewalt den Körper selbst zerstören will. Diese Differenzierung des Gewaltbegriffs führte dazu, dass das Zufügen wie das Erleiden körperlicher Verletzungen in den Mittelpunkt der neuen Gewaltsoziologie rückte.

Durch die enge Verquickung von Gewalt, Körper und Schmerz eröffneten sich neue Fragestellungen nach der Erinnerung von Gewalt. Im Unterschied zu früheren Diskursen über Erinnerung und Erinnerungspolitik (ANTZE & LAMBECK 1996, CONNERTON 1989, HALBWACHS 1985), in denen es um die Einbettung individueller Erinnerung in Prozesse kollektiven und kulturellen Gedenkens ging, stehen in diesen Studien die sprachlichen, mimetischen und bildhaften Ausdrucksmöglichkeiten von Erinnerung im Zentrum der Überlegungen. Insbesondere dem Verhältnis von Sprache und Körper wird in diesen Arbeiten großes Interesse entgegengebracht. So wird vornehmlich danach gefragt, wie sich Gewalt in die Körper einschreibt, in welcher Weise sie erinnert und wie darüber gesprochen oder geschwiegen wird. Welche Metaphern werden für sie verwendet und wie sind diese mit der Wahrnehmung der eigenen Identität verknüpft?

Diese „verkörperten“ Erinnerungen, die in Titeln wie „Bodies in pain“ (SCARRY 1992) oder „When Bodies remember“ (FASSIN 2007) aufscheinen, reflektieren die komplexen Beziehungen zwischen „individuellem, sozialem und politischem Körper“ (vgl. dazu SCHEPER-HUGHES & LOCK 1987). KLEINMAN, DAS & LOCK (1997) haben diese Beziehungen im Begriff *social suffering* zusammengefasst, der die Durchdringung von individueller Leidenserfahrung mit den Folgen von Macht und Herrschaft in den Blick nimmt. Um zu verstehen, wie menschliches Leiden kollektiv und individuell, lokal und global (ebd.: X) empfunden wird, verlangen sie, dass die Beziehungen zwischen „*language and pain, image and suffering*“ (ebd.: XI) genauer untersucht

werden müssen. Ähnliche Forderungen werden auch von den „Neueren“ der modernen Gewaltsoziologie vertreten, die im Gegensatz zum Gebrauch wissenschaftlicher Fachterminologie für dichte Beschreibungen der Gewaltexzesse im Geertzschen Sinne plädieren, um den Lesern die Erfahrung von Schmerz und Leid nahe zu bringen. Die sich daran anschließende Debatte über die Gefahr ästhetisierenden Gewaltvoyeurismus‘ (vgl. NEDELMANN: 70) kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wie fruchtbar aber der reflexive Umgang mit Sprache, das Ausloten von Sprachfeldern sein kann, belegen die Analyse von MORRIS (1997: 27) zum Schweigen und der Essay von BUTLER (2005) über den Zusammenhang von Trauer, Gewalt und Politik.

An diese Diskussionen knüpfe ich mit meinem Beitrag an, der ein doppeltes Ziel hat: Zum einen versteht er sich als eine kulturelle und historische Kodierung erinnelter Gewalt, die nach der Wahrnehmung der Gewalt ebenso wie nach den Bedingungen ihrer Versprachlichung fragt. Angesichts der starken Betonung der physischen Gewalt ist außerdem zu überlegen, ob dieser Gewaltbegriff im Hinblick auf die traumatischen Erfahrungen, die sich vor allem gravierend auf die Identität und die sozialen Beziehungen der Personen auswirken, nicht doch differenziert und erweitert werden muss. Zum anderen möchte ich eine These von JUDITH BUTLER (2005) überprüfen, die sich unter dem Eindruck von 9-11 intensiv mit der Erfahrung von Verlust und Trauer auseinandergesetzt hat. Obwohl der Verlust des Anderen angesichts unserer wechselseitigen Verletzbarkeit immer auch eine Enteignung des Selbst darstellt, – so ihre These – vermag Trauer gleichwohl Gemeinschaft zu stiften. „Zu trauern und die Trauer selbst zu einer Ressource für die Politik zu machen, heißt nicht“ (BUTLER 2005: 47) tatenlos zu sein, sondern sich mit dem Leiden zu identifizieren und dadurch neue Formen des Politischen zu entwickeln, die die Verletzbarkeit des Anderen anerkennen und respektieren.

Butlers These steht in gewisser Weise im Widerspruch zu den Bemerkungen von BECKER, BEYENE & KEN (2000: 321), die die Auffassung vertreten, „*Embodied memories of terror and violence refract the world through a lens altered by fear and mistrust and by physical and emotional pain.*“ Dieser, wie sich zeigt, durchaus widersprüchliche Zusammenhang von Trauer, Gewalt und Politik soll am Beispiel von drei sehr unterschiedlichen Erzählungen über

die Gewalt des Krieges aufgezeigt werden. Die beiden ersten Beispiele beziehen sich auf Flüchtlinge, die aus Ländern geflohen sind, in denen Bürgerkrieg herrschte, während im dritten Beispiel Erinnerungen von ehemaligen Kämpferinnen der TPLF vorgestellt werden, die in Äthiopien über 15 Jahre einen Bürgerkrieg gegen die Regierung geführt hat.

Flucht und Exil als Auflösung des Selbst

Die von Elisabeth COKER (2004) untersuchten Bürgerkriegsflüchtlinge aus dem Süd-Sudan sind einem Krieg entkommen, der mit Unterbrechungen schon mehr als 30 Jahre andauert. Mit über zwei Millionen Toten und mehreren Millionen „displaced persons“ gehört er zu den verlustreichsten Kriegen in Afrika, der aufgrund seiner langen Dauer die Gesellschaften des Südsudans auf grundlegende Weise verändert hat. Mehr als 500.000 Flüchtlinge haben sich auf den Weg in die Nachbarländer gemacht, wo sie entweder in überfüllten Flüchtlingscamps in Uganda hausen, oder auch in Städten wie Kairo Unterschlupf gefunden haben. Aufgrund ihrer privaten Unterbringung in Kairo werden sie vom UNHCR nicht als offizielle Flüchtlinge anerkannt. Als „transitional beings“ (zit. nach COKER 2004: 16) leben sie in einem Zwischenraum, auf den Turners Beschreibung der Liminalität zutrifft. Diese Phase der Liminalität ist durch „das Auseinanderfallen von Raum und Kultur“ (KRON 2005: 6) als Konsequenz von Migration, Flucht und Exil gekennzeichnet, in dem das Band zwischen „self, place, history and future“ (COKER *ebd.*) zerissen ist.

In ihrem Aufsatz „Travelling Pains“ beschreibt Elizabeth Coker auf eindrucksvolle Weise, wie sich die Erfahrungen gesellschaftlicher und kultureller Auflösung und Zerstörung und die damit verbundenen Leiden in die Körper dieser Flüchtlinge eingeschrieben haben. Es ist zunächst der Körper, der mit dem Chaos zurechtkommen muss und dies in Erzählungen über Krankheit, Schmerz und Leid ausdrückt. *“When the self is broken apart, it hurts, and pain is the ultimate embodied metaphor. It is everywhere and nowhere at the same time. It is found in the heart, the stomach, the head, the legs, but particularly, in these narratives, in the self, or nafs in Arabic (a term which refers loosely to one’s self or psyche)”* (COKER 2004: 17). Entgegen dominantem westlichem Krankheitsverständnis beziehen die Flüchtlinge ihre Krankheiten zwar oberflächlich auch auf organische oder objektive Ursachen, wie

z.B. Kälte oder Mangelernährung, die weit verbreitet sind, aber sie verknüpfen sie vor allem mit ihrer seelischen und sozialen Befindlichkeit, die ihre traumatischen Erfahrungen in der Vergangenheit sowie ihre gegenwärtig diskriminierenden und herabsetzenden Erlebnisse widerspiegeln. Erzählungen über Krankheit werden in die verschiedenen Etappen ihrer Flucht eingebunden und auf diese Weise historisiert und durch entsprechende Begebenheiten kontextualisiert. So erzählt eine 45-jährige Dinka-Frau über ihre Krankheit:

“I’m suffering from rapid heart beat. I also have a cough. The heart problem started in Tonj, a town in southern Sudan ... I think the illness started in Tonj because after the death of my husband and two children I mourned for 3 years. I could not eat or drink well. It started by a mere cold and or flu and then a sore throat. It continued down my heart and up to date I’m suffering of it. ... My refugee situation affects me because I’m lonely and in a foreign land. I think too much about the loss of my family and about my only son with whom we got separated during the war. ... In fact, since my husband and two children were killed I have remained unhealthy until now. I do not have friends to talk to about my problems. I do not want to talk about my misfortune because the more I talk about my problem, the more I suffer. In God I only entrust my life and the best place for me would be a convent, where I would stay quietly with the sisters.” (COKER 2004: 21)

Krankheit, die durch den Körper und die verschiedenen Orte der Flucht wandert, wird hier zu einer Metapher für die Gewalt des Krieges. Sie symbolisiert die Trennung und Auflösung der Familien, schneidet Vergangenheit ebenso wie Zukunft ab. Das Jetzt ist gekennzeichnet durch Einsamkeit, soziale und ökonomische Ohnmacht und daraus folgenden Rückzugswünschen. Interessanterweise steht die Auflösung der sozialen Beziehungen, der Verlust von Identität und Kultur im Mittelpunkt der Diskurse innerhalb der Gruppe, wogegen die physische Gewalt des Krieges, das Morden und Sterben nicht thematisiert werden. Im Gegenteil: die nostalgische Beschreibung Sudans als „health giving“ (COKER 2004: 22) überrascht; eine verlorene Heimat, deren Merkmale gesundes Essen, wirksame lokale Medizin, Fruchtbarkeit der Frauen und ein Sicherheits-Netz aus freundschaftlichen und verwandtschaftlichen Beziehungen ist¹. Der Sudan wird als Gegenentwurf zur Situation in Kairo beschrieben,

die als bedrohlich, diskriminierend und menschenunwürdig wahrgenommen wird, nicht nur wegen des alltäglichen Rassismus, dem sich die Migranten ausgesetzt sehen, sondern auch wegen der tätlichen Angriffe auf ihre Körper. Damit verbinden sie Gerüchte über einen ausgedehnten Organhandel, durch den sudanesischen Patienten bedroht sind, wenn sie sich in ägyptischen Krankenhäusern behandeln lassen. Praktiken der „Übermächtigung“ (LÜDTKE 1995: 13) werden also eher auf den Ort des Asyls als auf den Fluchtort projiziert. Dies gibt Einblick in das Ausmaß kultureller Entfremdung und Heimatlosigkeit, denen sich die Migranten in Kairo gegenübersehen.

Man könnte diese Amnesie bezüglich der Gewalt im Sudan der Fragetechnik von E. Coker zuschreiben, gäbe es nicht empirische wie theoretische Gründe, um diese Form des Verschweigens zu erklären. In empirischer Hinsicht machte ich ähnliche Erfahrungen bei einer Befragung, die sich der kolonialen Gewalterfahrung von Wanderarbeitern im südlichen Sambia widmete (vgl. LUIG 1996). Während konkrete wie strukturelle Gewalt in den Compounds der Bergwerke empirisch belegt und beschrieben sind, verneinten die meisten von mir Befragten die Existenz kolonialer Gewalt. Statt Unterdrückung, Ausbeutung und die äußerst gefährlichen Arbeitsbedingungen zu beschreiben, die alljährlich eine große Anzahl von Toten forderten, berichteten sie ebenfalls über gutes Essen und einladende Behausungen. Für die Verdrängung der Gewalt aus dem individuellen Gedächtnis, obwohl sie im kollektiven Gedächtnis gespeichert bleibt, lassen sich m.E. zwei mögliche Gründe anführen. Einerseits lässt sich die Erfahrung von Gewalt und das damit verbundene Leiden nicht mit dem Anspruch auf Respekt und Würde vereinbaren, die sich diese Wanderarbeiter durch den langjährigen Aufenthalt in der Fremde erworben hatten. Andererseits mag diese Tilgung der Gewalt aus dem individuellen Gedächtnis auch mit der traumatischen Verarbeitung zusammenhängen, die dazu führt, dass die Erfahrung von Gewalt wie die des Schmerzes nicht kommunizierbar ist. Dieser Topos des Undarstellbaren entspricht der von Erdle beschriebenen Charakterisierung traumatischer Gewalterfahrung als Lücke, Aporie, Leere (oder) Abwesenheit (ERDLE 2000: 259).

Tschetschenische Frauen: Schweigen als Selbstschutz

Mein zweites Beispiel bezieht sich auf tschetscheni-

sche Flüchtlinge, die entweder nach der Unabhängigkeitserklärung Tschetscheniens von der russischen Föderation im Jahre 1994 und den anschließenden Kriegswirren nach Österreich flohen, oder erst nach dem zweiten Tschetschenien-Krieg (1999-2001) in Wien Asyl suchten. Bei den Flüchtlingen handelte es sich mehrheitlich um verwitwete oder alleinstehende Frauen mit Kindern sowie einige wenige Familien. Ihre Erzählungen sind nicht so sehr durch Bilder von Krankheiten geprägt, sondern durch Berichte über die gewaltsame Zerstörung ihrer Heimat und die Zerrüttung und Auflösung von Familienbeziehungen. Sie sehen in der gegenwärtigen kriegerischen Auseinandersetzung mit Russland eine Fortsetzung jener Geschichte der Gewalt, die die tschetschenische Gesellschaft im 20. Jahrhundert geprägt hat. Neben den Kaukasuskriegen und dem Großen Vaterländischen Krieg sind es vor allem die Deportationen unter Stalin nach Kasachstan und Sibirien in den Jahren von 1943-44, als man die Tschetschenen der Kollaboration mit der deutschen Wehrmacht bezichtigte, die ihre kollektive Leidensgeschichte als Volk verkörpern (vgl. WERMBTER 2007: 28). HALBACH (2003: 6) bezeichnete die Deportationen, bei der bis zu 22% der tschetschenischen Bevölkerung starben, als „einen Akt genozidaler Gewalt“.

Die Geschichte der Gewalt wurde auf tschetschenischer Seite aber immer auch mit einer Geschichte des Widerstands beantwortet, die zwar einerseits zur Stärkung ihrer ethnischen Identität beitrug, gleichwohl andererseits aber auch zu erheblichen innenpolitischen Spannungen und Konflikten führte. Insbesondere in der Zwischenkriegszeit zwischen 1996-1999 kam es zu fast bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Clans und deren Kommandeuren. Ähnlich wie in Afghanistan zeichnet sich ein Identitätsmuster ab, das durch Herrschaft und Widerstand, Gewalt und Gegengewalt gekennzeichnet ist und eine Form der Gewaltanwendung beschreibt, die POPITZ (1986: 78ff.) als Tötungsgewalt bezeichnet hat.

Diese Gewalt des Krieges erstet in den Erzählungen über den Krieg aufs Neue. Es ist eine Gewalt, die auf bedingungslose Zerstörung setzt (vgl. dazu POLITKOWSKAJA 2008a, 2008b), auf die Folter, auf Entführungen, Bombardierung und als „autototale“ Gewalt auf das Auslöschen jeder Form von Leben. So heißt es über die Zerstörung von Grosny in einem von Werbter aufgezeichneten Interview:

„Meine Worte reichen nicht aus, um Grosny nach der Bombardierung zu beschreiben. Alles war schwarz. Es gab keine Vögel, keine Katzen. In der Zeit ist jeden Tag jemand gestorben. Jeder hat jemanden verloren. Meine Mutter hat einen Monat lang nach meinem Bruder gesucht. Sie hat ihn in Grosny, zwischen den Leichen gesucht“ (WERMBTER 2007: 34).

Gewalt bedeutet in Tschetschenien neben der autotelischen vor allem raptive, also Gewalt in sexuellem Gewand, die sich sowohl gegen Männer wie gegen Frauen – allerdings mit unterschiedlichen Zielvorstellungen – richtet, obwohl es in beiden Fällen um die „Intentionalität des Verletzens“ (VON TROTHA 1997: 31) geht. Um den hohen Stellenwert zu verstehen, der die Schilderung sexueller Gewalt in den Erzählungen der Frauen einnimmt, möchte ich einen kurzen Einblick in die Konstruktion der Geschlechterverhältnisse in Tschetschenien geben.

In dieser islamisch-patriarchalisch dominierten Gesellschaft sind Männer- wie Frauenbilder durch kulturelle Vorstellungen geprägt, die von Ehre und Scham bestimmt werden. Diese moralischen Verhaltensregeln sind im *adat*, dem traditionellen vor-islamischen Recht festgelegt, das alle Bereiche der Gesellschaft durchdringt. Besitzverhältnisse, Heiratsregeln, Vererbungsstrukturen sowie Geschlechterbeziehungen werden durch das *adat* geregelt, das „stets eine wesentlich höhere Bedeutung als das kodifizierte islamische Recht (*Scharia*) hatte“ (WERMBTER 2007: 17). Auch die Männer sind diesen strengen Regeln unterworfen, die in einem Ehrenkodex, dem sog. *Glillakh* verankert sind. Diese Werte umfassen u.a. Tugendhaftigkeit, Anstand, Ehre, Geduld und Ausdauer. Im Falle der Männer impliziert tugendhaftes Verhalten vor allem Mut und Kampfgeist. Während Männer durch besondere Fähigkeiten Ehre akkumulieren können (ebd.: 19), gesteht man den weiblichen Mitgliedern nur zu, die Ehre der Familie durch ein tugendhaftes Leben, d.h. Verzicht auf voreheliche bzw. außereheliche sexuelle Kontakte zu erhalten. Verstoßen Mädchen und Frauen gegen dieses Gebot, legt dies eben nicht nur einen individuellen Verlust von Ehre nahe, sondern bringt Schande über die gesamte Familie, die nur durch den Tod der entsprechenden Person gesühnt werden kann. Obwohl Scheidungen offiziell erlaubt sind, bedeuten auch sie – sowie generell alle allein lebenden Frauen – eine Schande für die Familie.

Angesichts dieser kulturellen Konstruktion von Gender erstaunt es nicht, dass die russische Kriegführung wie auch die verschiedenen tschetschenischen Kommandeure geschlechtsspezifisch unterschiedliche Formen der Gewalt als Mittel der Kriegführung einsetzten. In Bezug auf die Männer gehörte dazu deren Entführung und Verschleppung in sog. Infiltrationscamps, wo sie Folterungen ausgesetzt waren und viele von ihnen den Tod fanden. Indem die russischen Truppen die Männer gerade in ihrer ureigensten Rolle als Beschützer der Familie angriffen, schwächten sie die patriarchale Gesellschaftsordnung insgesamt. Zur familialen Demütigung kamen noch hohe Lösegeldforderungen hinzu, die für die Entlassung aus den Lagern zu zahlen waren. Die Perversion des Krieges zeigte sich in dem florierenden Handel mit Leichen, da man auch für getötete Folteropfer noch Lösegeld zahlen musste, um sie beerdigen zu dürfen, wie dies sehr eindrücklich die ermordete Journalistin und Menschenrechtlerin ANNA POLITKOWSKAJA (2008a: 8) aufzeigt. Der Zwang, Verstorbene in der Heimat zu beerdigen, geht auf eine *adat*-Vorschrift zurück, die von russischen Soldaten zu ihrem eigenen Profit ausgenutzt wurde. Es war jedoch nicht nur die gegnerische Seite, die von diesem Handel profitierte, sondern die Uneinigkeit unter den Tschetschenen führte dazu, dass diese sich ebenfalls daran beteiligten.

Gewalt gegenüber Frauen zeichnet sich dadurch aus, dass Frauen sowohl von den Angreifern wie von den Angegriffenen in die Rolle der Opfer gedrängt werden. Zwar umschreibt diese auf äußerste Passivität hin orientierte Rolle nur bedingt das tatsächliche Verhalten der Frauen im Krieg, da es auch tschetschenische Kämpferinnen gibt. Aber auch im zivilen Leben konnten sich die Frauen angesichts der kriegsbedingten Abwesenheit der Männer als Haushaltsvorstände neue Handlungsräume erobern, die sie umso effektiver ausfüllten, je schwieriger die Situation war. Dass sie daraus neues Selbstbewusstsein zogen, schützte sie allerdings nicht vor dem Verlust ihrer Ehre, wenn sie Opfer von Vergewaltigung wurden. Vergewaltigung, als eine der ältesten Gewalttechniken gegen Frauen (vgl. dazu auch DAS 1997: 67ff), wird inzwischen vom Internationalen Gerichtshof zur Aufarbeitung der Jugoslawien-Kriege als Folter eingestuft, da sie sowohl ein Angriff auf die persönliche Identität ist als auch die Menschenwürde missachtet, indem sie auf die Erniedrigung des Opfers abzielt.

Sexuelle Gewalt ist allerdings keineswegs nur ein Angriff auf Frauen, sondern zielt immer auch auf die Schwächung des männlichen Gegners ab und wird von daher bewusst als Kriegsstrategie eingesetzt. Als Ausdruck des Beherrschungs- und Geltungsbedürfnis des Angreifers (WERMBTER 2007: 42), das in den seltensten Fällen zum Empfinden von Lust dient, ist sie eine effektive Waffe im Kampf der Männer untereinander. WERMBTER (ebd.: 47) schildert den Fall von Saira, deren Ehemann eine Frau entführt hatte, um Geld von ihrer Familie zu erpressen. Mehrere Mitglieder der Familie der entführten Frau rächten sich darauf an Sairas Mann, indem sie Saira vergewaltigten. Ihr Ehemann, der die Vergewaltigung seiner Frau miterlebt hatte, fand indes keineswegs tröstende Worte für ihr Schicksal, sondern frug sie, als sie alleine waren „*warum hast Du Dich nicht umgebracht? Das war der erste Satz, den er zu mir sagte*“ (ebd.: 48).

Sie selber sah keine andere Möglichkeit, als das Geschehene durch Schweigen ungeschehen zu machen, und dadurch ihre eigene Ehre und die ihrer Familie zu retten. Gefühle von Ohnmacht, Entwertung und Vereinsamung führten jedoch zu ihrer körperlichen Verelendung, die nach drei Monaten von ihrem Bruder bemerkt wurde. Über diese Zeit berichtet Saira:

„Ich fühlte mich ohnmächtig. Ich war so krank davon, ich habe nicht mehr geschlafen und magerte ab... Ich fühlte mich einsam, weil ich mit niemandem darüber reden konnte“. (ebd.: 48)

Nachdem sie sich ihrem Bruder anvertraut hatte, teilte er ihr mit, dass es nicht nur ihr Problem, sondern das der ganzen Familie sei. Die Männer, die sie vergewaltigt hatten, wurden daraufhin im Hof ihrer Familie „unter Anwesenheit sämtlicher männlicher Familienmitglieder getötet“ (ebd.). Sairas Kommentar:

„Nach der Blutrache war ich stolz. Nachdem diese Männer tot waren, konnte mir niemand etwas tun oder über mich reden, ich wurde beschützt“

Ihr Verhalten zeigt, wie wirkmächtig die Vorstellungen von Ehre und Schande während des Krieges für Männer wie Frauen bleiben und dadurch erheblich zur Erhöhung des Gewaltpotentials in Form von Blutrache beitragen. Wie sehr Gewalt den Familienstrukturen inhärent ist, wird in jenen Regeln deutlich, die den Frauen Schweigen oder gar die Selbsttötung abverlangen, wie aus der brutalen Zumutung des Ehemannes hervorgeht. Sairas Fall verdeutlicht

indes auch, wie stark die Vorstellungen über die Familie als Schutzraum verankert sind, selbst wenn die damit verbundenen Vorstellungen der sexuellen Integrität weiblicher Körper das Leiden der Frauen verstärken. In den von Wermbter gesammelten Erzählungen über den Krieg taucht der Topos der *zerstörten Familienbande* immer wieder auf, und zwar nicht nur als Form der Trauer über den Verlust von Angehörigen, sondern auch als Zeichen zunehmender Unsicherheit und Ungeschütztheit. Zerstörte Familien wie zerstörte Häuser und Wohnungen symbolisieren die Zerstörung sozialer Beziehungen, die den Verlust von Geborgenheit und menschlicher Wärme einschließen und markieren in diesen Erzählungen den unüberwindlichen Bruch von Vergangenheit und Gegenwart.

Schweigen, Schmerz und Gewalt sind in der tschetschenischen Gesellschaft auf vielfältige Weise verbunden. Das Ausdrücken von Schmerz unterliegt wie in allen Gesellschaften kulturellen Codierungen, die regeln wann, wie und unter welchen Bedingungen Schmerz sich artikulieren darf. Der Schmerz aus der Vergewaltigung ist nicht kommunizierbar. Er isoliert das Opfer, weil das Öffentlichmachen seines Schmerzes zu einer konkreten Bedrohung seines Leben und das seiner Familie würde, da in der Vergewaltigung raptive und autotelische Gewalt (vgl. REEMTSMA 2008) in einem Akt zusammen fallen. Die mit der Vergewaltigung verbundene Intention, das Opfer (körperlich) und dessen Familie (sozial) zu zerstören, wird durch das Schweigen scheinbar unterlaufen, da sich sowohl Opfer und Familie durch das Verschweigen der Gewalt zunächst vor der Stigmatisierung und Entehrung schützen können. In einer solchen Situation kommt dem Schweigen eine vielschichtige Bedeutung zu. Es kann sowohl ein Zeichen der Stärke im Hinblick auf Selbstverteidigung und Schutz der Familie sein als auch von Rückzug und Ergebenheit in ein Leben der Schande. Im Falle Sairas treffen anfangs beide Aspekte zu, bis ihre Gefühle der Ohnmacht, der Verzweiflung und der Verlassenheit so stark werden, dass sie diesen Akt der Selbstzerstörung durch die Kommunikation mit ihrem Bruder unterbricht. Während Vergewaltigung mit der Ausgrenzung der Anderen aus dem eigenen Universum einhergeht, eine Aufgabe, die auch von den vergewaltigten Frauen Indiens und Pakistans nach der Teilung Indiens erwartet wurde (vgl. DAS 1997), zeigt Sairas Geschichte, dass sie bereit ist, sich aus der Rolle des Opfers zu befreien.

Dass dieser Akt indes besonderen Mut voraussetzt und keineswegs verallgemeinert werden kann, zeigt sich im Verhalten der tschetschenischen Frauen gegenüber den österreichischen Behörden in ihrem Kampf um die Gewährung von Asyl. Obwohl Vergewaltigung einer der wenigen anerkannten Asylgründe ist, der den Frauen und ihren Familien endlich die lang ersehnte Sicherheit gewähren könnte, wagen sie nicht in Anwesenheit ihrer Ehemänner und tschetschenischer Dolmetscher darüber zu reden. Allerdings haben einige Frauen es gelernt – zumindest gegenüber Nicht-Tschetschenen – den sprachlich nicht zu artikulierenden Schmerz durch „vorsprachliche“ Formen auszudrücken, etwa durch Gesten, Tränen oder Wortfetzen. Diese „habituelle Distanz“, die BÖHME (1999) als ein „Funktionselement der Gewalt“ definiert, äußert sich nach WERMBTER (2007: 31) im Ausprobieren verschiedener Erzählperspektiven. So werden z.B. Erfahrungen und Erlebnisse im Krieg aus der Perspektive eines Dritten geschildert oder Gewalterlebnisse nicht direkt, sondern versteckt zw. anderen Themen von den Asylsuchenden angesprochen. Es liegt von daher nahe, in dieser Kultur des Schweigens das Indiz eines bestehenden Traumas zu sehen, dessen Existenz durch die Schuldgefühle der Überlebenden gegenüber den Toten zusätzlich bestätigt wird. Ähnlich wie im Fall der Sudanesen in Kairo melden sich auch bei den tschetschenischen Flüchtlingen körperliche Schmerzen, wie Lähmungserscheinungen, Kopf- oder Herzschmerzen, Schlaf- und Konzentrationsstörungen, wenn sie über den Krieg sprechen.

Obschon beide Flüchtlingsgruppen unter Symptomen leiden, die der Diagnose posttraumatische Belastungsstörung entsprechen, nehmen sie aufgrund unterschiedlicher kultureller Vorstellungen die Gewalt anders wahr. Unter den sudanesischen Flüchtlingen entsprach die Art der Erinnerung und des Sprechens über den Krieg dem von Adorno in Anlehnung an Freud beschriebenen Kriegsgedächtnis,

„ein Gedächtnis des totalen Krieges, das nichts erinnern wird und nur Wiederholungen produzieren kann. Sowenig der Krieg Kontinuität, Geschichte, das epische Element enthält, sondern gewissermaßen in jeder Phase von vorn anfängt, so wenig wird er ein stetiges und unbewußt aufbewahrtes Erinnerungsbild hinterlassen. Überall mit jeder Explosion, hat er (der Krieg) den Reizschutz durchbrochen, unter dem Erfahrung, die Dauer zwischen heilsamen

Vergessen und heilsamen Erinnern sich bildet. Das Leben hat sich in eine zeitlose Folge von Schocks verwandelt, zwischen denen Löcher, paralysierte Zwischenräume klaffen“ (ADORNO, zit. nach ERDLÉ 2000: 263; FREUD 1982: 241).

Im Unterschied dazu sind die „Lücken im Psychischen“ bei den tschetschenischen Flüchtlingen in Wien weniger ausgeprägt. Auch hier verweigern zwar einige Frauen ein Gespräch, – *ich kann mich zwar erinnern, aber nicht darüber sprechen*, sagt Leila – aber andere gehen ihren Erinnerungsspuren, wenngleich auch unter Schmerzen nach, weil sie dem Widerstand gegen den ihnen aufgezwungenen Krieg aufgrund ihrer kollektiven Leidensgeschichte „einen Sinn, bzw. eine gewisse Logik“ (WERMBTER 2007: 29) abgewinnen wollen. Der Versuch des Erzählens ist dazu ein probates Mittel, denn nach der Auffassung von BECKER, BEYENE und KEN befähigt das Erzählen den Erzähler *“to develop creative ways of interpreting disruption and to draw together disparate aspects of the disruption into a cohesive whole. ... Accounts of the past are culturally organized to make sense of the world and one’s place within that world, and, as such, memories are incomplete, reshaped interpretations to create a world that makes sense.”* (2000: 323, dazu ebenso auch SCARRY 1992: 2), (2)

Nicht allen Flüchtlingen in Wien ist es möglich, sich an diesem Prozess zu beteiligen, denn, so Benjamin „ob ein Mensch Erfahrungen machen kann oder nicht, ist in letzter Instanz davon abhängig wie er vergisst (aus ADORNO/BENJAMIN: Briefwechsel, Anm.7, S. 417, hier zitiert nach ERDLÉ: 266). Andere Flüchtlinge überbrücken Vergangenheit und Gegenwart, indem sie sich durch ihre Kinder selber eine Zukunft geben. „*Mein Leben ist schon vorbei, aber das Leben meiner Kinder ist das Wichtigste in meinem Leben*“ (WERMBTER 2007: 37), sagt eine Frau stellvertretend für viele andere, die als Fluchtgrund nach Österreich die Rettung ihrer Kinder vor dem Zugriff des Krieges angaben. Insbesondere wird das Drängen der in Tschetschenien zurückgebliebenen Großeltern zur Flucht angeführt, die befürchten, dass der Tod ihrer Enkelkinder zur Auslöschung des Volkes führen würde.

Hier zeichnet sich ein Topos ab, der auch unter den sudanesischen Flüchtlingen in Kairo von Bedeutung war. So wiesen mehrere Informanten daraufhin, dass der Verlust ihrer Kinder – sei es durch medizinische Eingriffe bei der Geburt, sei es durch kultu-

relle Entfremdung – das Ende ihrer Gesellschaft und Kultur bedeute.

“The oppression we get here is the same oppression we got back in Khartoum; sagt ein Informant, the difference is that there you die physically but here you die a ‘psychological’ as well as physical death. If the womb of your wife is stopped, then you will become extinct.” (COKER 2004: 415)

Die Zukunft liegt also nicht im eigenen Überleben, sondern ist untrennbar mit der Existenz einer neuen Generation verknüpft.

Heroismus als Identitätskonstruktion

Mein drittes Beispiel bezieht sich auf Exkämpferinnen der Tigray People’s Liberation Front (TPLF), die sich im äthiopischen Bürgerkrieg von 1975 bis 1991 erfolgreich gegen die herrschende marxistisch orientierte Zentralregierung (Derg) durchsetzen konnte. Einige dieser Kämpferinnen, die nach dem Ende des Krieges in einem von der GTZ finanzierten Wehrdorf angesiedelt wurden, traten im Alter von 11-14 Jahren mehr oder minder freiwillig in die Guerilla-Armee ein, die ihnen fortan Familie, Verwandtschaft und Heimat ersetzte. *„Sie führten ein Leben für den Krieg und die Ideale der nationalen Befreiung, ein Leben, das sich von alten Werten radikal lossagen musste und neue an seine Stelle setzte. Gleichwertigkeit der Geschlechter, Opferbereitschaft bis zur Selbstaufgabe, Solidarität und Disziplin waren jene neuen Ideale, auf die sich die Gemeinschaft der Kämpfenden stützte“* (LUIG 2000: VIII).

Kämpferin zu sein, war gleichbedeutend mit der Annahme einer neuen Identität, die trotz der postulierten Gleichwertigkeit der Geschlechter für die Frauen die Übernahme männlicher Werte und Verhaltensmuster bedeutete. Diese Transformation zeigte sich sowohl in ihrer äußeren Erscheinung durch das Tragen von Hosen, Kurzhaarschnitt sowie der Kalaschnikow als auch in der Übernahme männlicher Werte wie Kraft, Ausdauer, Stärke, Mut und Kampfeswillen (nach KRUG 2000: 59) sowie unbedingte Opferbereitschaft bis zum Tode. Die Kämpferin wurde zum gesellschaftlichen Vorbild: zum Symbol der „befreiten“ Frau und der vom Feudalismus befreiten Gesellschaft. Verkörpert wurde dieses Idealbild im Konstrukt der Märtyrerin, deren Selbstaufopferung im Mythos von Marta tradiert wird, die im Kampf mit dem Drachen (*zāndo*) getötet wurde, weil sie sich für ihre Kameraden und für die Freiheit der Tigriner geopfert hatte. Indem der Gegner (*Derg*)

mit dem Drachen gleichgesetzt und dadurch zugleich entmenschlicht wurde, symbolisiert der Mythos von Marta als erster Kämpferin einen „kosmogonischen Akt“ (STIETENCRON 1995, zit. nach KRUG 2000: 127) zur Wiederherstellung der Ordnung der Welt. Diese religiöse Überhöhung legitimierte nicht nur die Anwendung von Gewalt, sondern umgab sie auch mit einer Aura der Heldenzuschreibung (vgl. ebd.: 126-127). Diese wurde von den Kämpferinnen mit dem Opfer ihrer Entindividualisierung als Person erkaufte, da das beständige militärische Exerzieren nicht nur eine wirkungsvolle Kontrolle und Macht über den Körper darstellte, sondern auch auf „eine diskursive Vereinheitlichung des Individuums“ (ebd.: 87) abzielte. Dieser Prozess war gleichbedeutend mit der Entmächtigung als handelndes Subjekt, da sie keine Entscheidungsgewalt mehr über ihre Zeit, ihren Körper und selbst ihre Emotionen hatten, da Weinen gegen Strafe verboten war. *„Der Tod und der Verlust von Kameradinnen und Kameraden musste akzeptiert, ..., Trauer durfte nicht zugelassen werden“* (ebd.: 103). Durch die beständige Präsenz des Todes wurde indes die Bindung unter den Überlebenden immer enger, die sich als über den Tod hinausweisende Solidargemeinschaft verstanden. *„Die gemeinsame Situationsdeutung (Sterben, Überleben, Siegen) stellte eine wesentliche Voraussetzung für gemeinsames Handeln“* und die Entwicklung eines Wir-Gefühls dar, das unbedingtes gegenseitiges Einstehen bis zum Tode forderte. So heißt es in einem Interview (ebd.: 102):

„Im Kampf waren meine Kameraden meine Familie und auch mein Zuhause. Sie waren mir näher, als ich das beschreiben kann, niemals haben sie mich verlassen und ich konnte es ihnen auch nicht antun. Ich musste bei ihnen sein, durfte sie nicht sterben lassen und wir lebten mit dem Wissen, dass jeder den anderen retten würde“.

Und in einem anderen Interview heißt es: *„Diese Art von Solidarität ist unbeschreiblich, wir teilten unsere wenigen Rationen, das Essen, Wasser: einfach alles. Daher hatten wir auch die großen Diskussionen über die Demobilisierung. Ich hatte Probleme damit mein eigenes Geld zu verdienen, mein eigenes Büro zu haben, ein individuelles Leben zu leben“* (ebd. 98)

Ich bin deshalb so ausführlich auf den Begriff der Kämpferin und ihr Selbstverständnis eingegangen, weil ihre Erinnerungen an den Krieg und die sie begleitende Gewalt nur auf diesem Hintergrund

verständlich sind. Ihr Verhältnis zur Gewalt, das, wie oben gezeigt, durch religiöse Metaphern legitimiert wurde, ist ein grundlegend Anderes als in den beiden ersten Beispielen. Die Ausübung von Gewalt war für sie ein Auftrag, mit dem sie sich in hohem Masse identifizierten und für den sie große Opfer brachten. Gewalt war ihrem Selbstverständnis nach ein Mittel zur Befreiung von einem Leben in Unterdrückung und Ausbeutung und zur Realisierung von Freiheit, die auch als sexuelle Emanzipation verstanden wurde. Diese positive Haltung zur Gewalt blieb auch in der Nachkriegszeit erhalten. Dennoch sind auch die Ex-Kämpferinnen, obwohl primär Täter, so meine These, in mehrfacher Hinsicht Opfer der Gewalt, obwohl sie sich dies nur begrenzt eingestehen können.

Ein Beispiel dafür sind die wiederkehrenden Bilder ihrer toten Kameraden und die damit verbundenen Gefühle von Schuld über das eigene Weiterleben. Wie KIERKEGAARD (1974: 34) schreibt, *liegt das Gefühl der Verzweiflung nicht in der Unfähigkeit zu leben, sondern in der Untröstlichkeit nicht sterben zu können*¹. Die Schuldgefühle der Ex-Kämpferinnen werden jedoch durch das Wissen um den Ort des Begräbnisses der Toten gemildert. Es gehörte zum Codex der Ehre, tote Kameraden auch aus der Gefahrenzone des Schlachtfeldes zu holen, um sie zu beerdigen. Das geheime Wissen ihrer letzten Ruhestätten, von dem die Angehörigen der Toten auf Anordnung der Partei bewusst ausgeschlossen blieben, entspricht einer Gedächtnis-Topographie, die ihr Leben in der *berecha*, der Wildnis des Tieflandes, strukturiert. Die Toten bleiben weiterhin Teil des Lebens der Ex-Kämpferinnen, die sie im Gedenken in ihre Erinnerungsgemeinschaft einschließen. Die Bande der Solidarität werden über das Trauma hinweg beschworen und ermöglichen auf diese Weise das Weiterleben der Lebenden: Gemeinschaft und Trauer werden in dieser Form zu einer wichtigen Ressource des Überlebens (vgl. dazu auch die Überlegungen BUTLERS 2005: 47)

Ein zweites Beispiel sind die Wunden des eigenen Körpers. Übersät von Narben, durchschossen, mit abgetrennten Gliedmassen verkörpert ihr Körper den Krieg auf sehr konkrete und physische Weise. Ort des Schmerzes und des Leidens ist er lebende Erinnerung an den Krieg. Allerdings widersetzt sich der Schmerz der Versprachlichung nach der Meinung vieler Autoren, die sich über den Zusammenhang von Gewalt und Schmerz äußern. „Körperlicher Schmerz (schreibt von TROTHA [1997: 29]) „, ist

eine Wirklichkeit radikaler Vereinsamung, weil der Schmerz nicht nachfühlbar ist“ und „Der Schmerz (so SOFSKY 1996: 79) entzieht sich der Kommunikation“.

Auf der sprachlichen Ebene trifft dies für die Ex-Kämpferinnen zwar zu, allerdings dringen sie darauf, ihre Wunden Anderen zu zeigen und von ihnen befühlend zu lassen. In diese Geste der Hilflosigkeit fließt der Wunsch nach Anteilnahme, nach Empathie, der Teilhabe an ihrem Leiden ein, das sich sprachlicher Kommunikation entzieht, aber durch sinnliche Wahrnehmung Nähe und Gemeinsamkeit herstellt und dadurch ein Mitleiden ermöglicht.

„Die Einschreibung der Gewalt in die Körper wirkt einerseits als kriegsbedingtes Trauma in die Nachkriegszeit hinein und strukturiert den Aufbau neuer sozialer Beziehungen; andererseits bedeutet die dadurch wach gehaltene Erinnerung an die Zeit der Opfer und gelegentlichen Triumphe eine Quelle von Stolz und Selbstachtung, die wichtige Überlebenshilfen zur Bewältigung des Lageralltags darstellen. Diese können nur aufrecht erhalten werden in der Gemeinschaft der Ex-Kämpferinnen, unter denen geschlechtsspezifisch unangepasstes Verhalten, wie Rauchen, Karten spielen, Alkohol trinken und Waffentragen zelebriert wird. Diese Flucht in eine männlich konnotierte Welt hält die Ideologie der Differenz aufrecht, die zum (vorübergehenden) Symbol von Würde wird, die allerdings mit den deprivierenden Umständen des Alltags nicht vereinbar ist“ (LUIG 2000: IX).

Von daher müssen diese Ex-Kämpferinnen in die „Ortlosigkeit“ verrufener Bars flüchten, um die Gegenwart durch die Vergangenheit zu ertragen. Die Ambivalenz und der Schmerz der Erinnerung haben ihre „eigene Zeit. Dies gilt für die körperlichen Empfindungen, den Rhythmus des Schmerzes ebenso wie für die Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen. Gewaltzeit meint auch die innere Zeit des Menschen“ (SOFSKY 1977: 104). Zugleich zeigt sich in ihrer Form der Erinnerungsgemeinschaft eine Tendenz, die Bornemann auch bei Holocaust-Opfern beobachtet hat, nämlich dass sich die Gruppe bewusst gegenüber anderen Gruppen abschottet: Diese Tendenz zur Endogamie, wie Bornemann ausführt, kann auch zu einer weiteren Ideologisierung führen, die er als *“further purification of principles”* (BORNEMANN 2002: 285) beschreibt⁴. Ansätze dazu lassen sich m.E. durchaus in jenen Diskursen erkennen, in denen die ehemalige Anführerin aufkommende Zwei-

fel oder abweichende Deutungen des Geschehenen im Keim erstickt.

Schlussbemerkung

Abschließend lässt sich festhalten, dass die Erinnerung an Gewalt in allen drei Fällen Symptome enthüllt, die in der sogenannten posttraumatische Belastungsstörung (engl. PTSD, dt. PTBS) medizinisch beschrieben werden und allgemein in die Literatur Eingang gefunden haben. Die vielfältigen Formen der Trauer und des Leidens stellen indes die These, dass der Schmerz nicht kommunizierbar sei, in Frage. Nicht jede Erfahrung von Gewalt und Schmerz verweigert sich der Versprachlichung, die an spezifische Situationen gebunden ist. Das Sprechen über den Schmerz hängt zweifelsohne ebenso von der Legitimität und Intensität erlittener Gewalt ab wie von der Kraft des Individuums, sich über kulturelle Konventionen hinwegzusetzen. Zudem bedeutet Sprachlosigkeit nicht notwendig das Fehlen von Kommunikation. Gewalterfahrungen können auch durch mimetische Gesten, durch Erasten, Berühren sowie durch Singen und Tanzen (vgl. dazu BRINKMANN 2001) in Form ritueller Praktiken vermittelt werden und dadurch eine Form von Gemeinschaft herstellen. Allerdings zeigen meine Beispiele sehr unterschiedliche Ausprägungen traumatischen Verhaltens, die eine Differenzierung des Trauma-Begriffs notwendig machen. Auch VON PETER (2008)⁵ hat in einem kürzlich erschienen Artikel nachdrücklich betont, wie sehr durch den Trauma-Begriff Erfahrungen verallgemeinert werden, die vor allem kulturgebunden wahrgenommen und bewertet werden.

Die Kontextualisierung meiner Beispiele veranschaulicht zudem, dass die Gewalt-Erfahrungen von den verschiedenen Flüchtlingsgruppen auf sehr unterschiedliche Weise erinnert werden. Dafür sind mehrere Faktoren ausschlaggebend. Zum einen spielt die Zeitdauer, in der die Ereignisse stattfanden, offenbar eine Rolle. Die tschetschenischen Flüchtlinge, die erst vor kurzem den Kriegswirren in ihrer Heimat entronnen sind, schildern noch konkrete Gewalterfahrungen aus dem Krieg, während sich in den Erzählungen der sudanesischen Flüchtlinge in Kairo ebenso wie in denen der Kambodschaner in den USA, deren Erfahrungen kriegerischer Gewalt schon länger zurückliegen, keine Hinweise mehr auf Kriegsgewalt finden. Ihre Erinnerungen konzentrieren sich vornehmlich auf die körperlichen Schmerzen, die indes in engem Zusammenhang mit dem

Verlust von Familie, Freunden und Heimat stehen. Beide Gruppen beklagen ihre Einsamkeit, Schutzlosigkeit und Armut in einem Alltag, der durch Entfremdung gekennzeichnet ist. Im jahrelangen Exil haben sie ihre Identität verloren, da ihre Welt zerbrochen und sinnlos geworden ist. Sie nehmen sich nicht mehr als ‚vollständige‘ Menschen wahr, sondern als Opfer⁶, deren einzige Handlungsmöglichkeit im Berichten über ihre Schmerzen liegt, welches sie als eine symbolische Form persönlichen Widerstands begreifen.

Umgekehrt bestätigt sich jedoch auch die These von Judith Butler, dass Trauer Gemeinschaft kreieren kann, wie das Beispiel der Ex-Kämpferinnen zeigt. In diesem Zusammenhang ist auch die Trauer der Hurso interessant über die Zarowsky schreibt:

“Hurso narratives and ‘emotion talk’ reveal the importance, in the aftermath of war and displacement, of emotions, of moral judgment in creating community and political legitimacy. Hurso residents, the central emotion related to forced migration was anger, expressed on behalf of the community and thereby strengthening the moral ties among the members of that community. Anger and ‘aggressiveness’ may, as Stein suggests, ” indicate the displacement of survivor guilt onto others, and willingness to take risks may arise from a sense of invulnerability. However, Hurso narratives and actions suggest that anger can instead both index and reinforce shared identity, experience, and commitment to collective survival on material, political, cultural, and psychobehavioral levels. (ZAROWSKY 2004: 191).

Diese Interviews bestätigen außerdem die Ergebnisse von MILLER, OMIDIAN *et. al.* (2008: 613), die die These vertreten, dass *displacement related stressors*, wie *poverty, social isolation, lack of familial contact and (social) support*, in Flüchtlingsgruppen wichtiger sein können als die Gewalterfahrungen des Krieges; zumal wenn sie schon länger zurückliegen. Es gilt daher beide Erlebensebenen, die des Krieges und der Nachkriegszeit, zu unterscheiden und zugleich miteinander zu verbinden und ihre Verflochtenheit zu erkennen. Erst auf diese Weise wird deutlich, wie eng Vergangenheit und Gegenwart in den sog. Postkonflikt-Gesellschaften durch ein Kontinuum von Schmerzen und Leid miteinander verbunden sind, die indes auf verschiedenen Begründungszusammenhängen basieren und deshalb auch andere Ausdrucksformen finden.

Zum zweiten ist die Erinnerung davon abhängig, welcher Stellenwert der Anwendung von Gewalt in einer bestimmten historischen und kulturellen Situation zugemessen wird. Mitentscheidend dabei ist, ob sie als legitim oder illegitim gedeutet wird und ob ihre Berechtigung auch von der Bevölkerung anerkannt wird. Das Erleiden nicht legalisierter Gewalt beschädigt oder zerstört Identitäten, wie die Beispiele vergewaltigter Frauen in Tschetschenien sowie in Indien und Pakistan zeigen (vgl. DAS 1997), deren Leben von Scham und sozialer Ausgrenzung beherrscht wird. In krassem Unterschied dazu steht die Identitätsstiftung durch Gewalt, die wie im Falle der TPLF-Kämpferinnen oder der tschetschenischen Flüchtlingsfrau Saira als ‚legitim empfunden wird. Letztlich ist aber auch der legitimierte Gewalt die Erfahrung der Ambivalenz inhärent, da auch die „vermeintlichen“ Sieger Opfer der Gewalt bleiben. Auch ihre Menschlichkeit nimmt im Kontext des Krieges unwiderruflichen Schaden. Dies ist nicht nur durch die Lebensberichte von Vietnam-Soldaten belegt, sondern zeigt sich auch an einigen Biographien der Ex-Kämpferinnen. Kämpfen wird für sie zur Überlebensform in einer Welt, die ihnen den ihnen zustehenden Ruhm versagt, und damit ihre Opfer und Leiden ebenso entwertet wie ihre einstigen Ideale. Als es zu einem erneuten Waffengang – diesmal jedoch zwischen Äthiopien und Eritrea – kommt, melden sie sich als erste zurück an die Front. Gefangen in einer Spirale von Gewalt und Töten bleiben sie, als zukünftige potentielle Täterinnen, Opfer der Gewalt und tragen zu deren Perpetuierung bei.

Zum dritten muss der Gewaltbegriff m.E. erweitert und differenziert werden. Seine Verengung auf rein physische Aspekte halte ich angesichts der zitierten Beispiele für problematisch. Nicht nur wird von den Migranten in Kairo die physische mit der psychischen Gewalt gleichgesetzt, sondern in allen drei Berichten wird der Verlust von Verwandten, Freunden oder Kameraden als ein Akt der Gewalt erlebt, dessen Konsequenzen von einigen als belastender und nachhaltiger als ihre körperlichen Schmerzen erfahren werden. Gewalt ist ebenso wie Trauma oder Schmerz kein kulturneutraler Begriff, sondern wird – wie MARGARET MEAD (1970) schon gezeigt hat – in unterschiedlichen Gesellschaften sehr verschieden erlebt und bewertet (vgl. auch OTT 2004, oder die Beispiele in dem Konferenzband Schmerz bei GREIFELD *et al.* (Hg) 1989). In Gesellschaften, in denen die Familien für den gesellschaftlichen Zu-

sammenhalt ökonomisch, sozial und emotional von zentraler Bedeutung sind, bedeutet der Verlust von Angehörigen- jenseits von Trauer- auch die Bedrohung der eigenen Lebensgrundlage. Sie ist gleichbedeutend mit der Zerstörung von Zukunft und unter diesem Gesichtspunkt auch ein Akt der Gewalt.⁷

Anmerkungen

- 1) Vgl. dazu die Untersuchung von ZAROWSKY (2004: 195), die aufzeigt, dass neben Gefühlen von Trauer, Verlust und Verzweiflung auch angenehme Gefühle in der Rückschau auf die verlorene Welt projiziert werden. So findet sich eine Parallele zu der verkürzten Erinnerung der sudanesischen Flüchtlinge an ihre Heimat auch unter somalischen Flüchtlingen in Äthiopien. (The term) “‘*Hummad*’—which is roughly equivalent to a combination of the English terms passion, desire, and yearning, and literally means ‘fever’—is evoked by and brings to my respondents’ minds particular details: the oranges of Hursso, green leaves after rain, the loading of camels. References to smuggling, along with romance and stories about the former beauty and richness of the expropriated lands, brought out the importance of *hummad* as a key axis around which identity, survival, and resistance had been organized in this community for several generations.”
- 2) SCARRY beschreibt den Schmerz as the making and unmaking of the world.
- 3) “*despair does not result from an inability to live but from the disconsolateness of not being able to die*” (zit. nach BORNE-MANN 282).
- 4) Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Dieter Haller.
- 5) Diesen Hinweis verdanke ich Ekkehard Schröder.
- 6) Vgl. dazu den Artikel von BECKER, BEYENE & KEN (2000), in dem eine vergleichbare Situation der Desorientierung kambodschanischer Flüchtlinge in den USA beschrieben wird. Ihre Ausgrenzung von der Kultur ihrer Aufnahmegesellschaft wird noch durch ihre Unkenntnis des Englischen verstärkt, wohingegen die Sudanesen in Kairo zumindest keine Sprachprobleme haben.
- 7) Die Idee zu diesem Artikel erwuchs aus der Betreuung verschiedener Magisterarbeiten (WERMBTER, KRUG) und zweier Dissertationen (OTT, VOLKER-SAAD). Durch einen Vortrag in einem gemeinsamen Doktorandenkolleg zwischen den Universitäten Zürich und FU Berlin wurde mein Interesse an diesen Themen weitergeweckt. Es handelt sich noch um ein Werk in progress, da mir durch einen Aufenthalt in Uganda (2009) und in Kambodscha (2010) die Notwendigkeit zur weiteren Vertiefung bewusst wurde.

Zitierte Literatur

- ANTZE PAUL & MICHAEL LAMBEK, (eds), 1996, *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*. New York
- BAUMANN ZYGMUND 1989. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca
- BECKER GAY, BEYENE YEWOUBDAR & KEN PAULINE 2000. *Memory, Trauma, and Embodied Distress: The Management of Disruption in the Stories of Cambodians in Exile*. In *Ethos* 28,3: 320-345.
- BÖHME H. 1999. *Gewalt im 20. Jd. Demozide in der Sicht von Erinnerungsliteratur, Statistik und qualitativer Sozialanalyse*. In *figurationen 0 Gender, Literatur- Kultur*: 139-157.
- BORNEMANN JOHN 2002. *Reconciliation after Ethnic Cleansing: Listening, Retribution, Affiliation*. *Public Culture* 14,2: 281-304.
- BRINKMANN INGE (Hg) 2001. *Singing in the Bush*. Köln
- BUTLER JUDITH 2005. *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt.

- COKER ELIZABETH. 2004a. Travelling Pains: Embodied Metaphors of Suffering among Southern Sudanese Refugees in Cairo. *Culture, Medicine and Psychiatry* 28,1: 15-39.
- . 2004b. Dislocated Identity and the Fragmented Body: Discourses of Resistance among Southern Sudanese Refugees in Cairo. *Journal of Refugee Studies* 17,4: 401-418.
- CONNERTON PAUL. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge.
- DAS VEENA. 1997. Language and Body: Transactions in the Construction of Pain. In: Kleinman A. et al. (eds), op. cit.: 67-92.
- ERDLE BIRGIT R. 2000. Das Trauma im gegenwärtigen Diskurs der Erinnerung In NEUMANN GERHARD & WEIGEL SIGRID (Hg). *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*. München: 259-275.
- FASSIN DIDIER. 2007. *When Bodies Remember. Experiences and Politics of Aids in South Africa*. Berkeley.
- FREUD SIGMUND. 1982. Jenseits des Lustprinzips. In Studienausgabe Bd. III. *Psychologie des Unbewussten*. Frankfurt a. M.: Fischer: 213-272.
- GREIFELD KATARINA, KOHNEN NORBERT & SCHRÖDER EKKEHARD (Hg) 1989. *Schmerz – interdisziplinäre Perspektiven*. (Curare-Sonderband 6). Braunschweig: Vieweg.
- HALBACH U. 2003. Nordkaukasien – von Widerstand geprägt. *Bundeszentrale für politische Bildung*. Aus Politik und Zeitgeschehen, B 16-17, Kaukasus-Region.
- HALBWACHS MAURICE (1985). *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*. Frankfurt a. M. [Suhkamp, zuerst 1925 als *Les cadres sociaux de la mémoire* publiziert].
- KIERKEGAARD SØREN. 1974. Despair. In BRETALL ROBERT (ed). *Kierkegaard An Anthology*. Princeton N.J.: Princeton University Press: 341-365.
- KLEINMAN ARTHUR, DAS VEENA & LOCK MARGARET (eds) 1997. *Social Suffering*. Berkeley.
- KRON STEFANIE. 2005. *Las Retornadas. Nach dem Exil: Dimensionen von Gemeinschaft und politischer Subjektivität in Erzählungen der Rückkehr. Eine Fallstudie über Guatemalas Kriegsflüchtlinge*. Univ. Diss. FU-Berlin: Onlinepublikation der Dissertationsschrift. URL: <http://www.diss.fu-berlin.de/2005/337>
- KRUG STEFANIE. 2000. *Anthropologie der Kriegs- und Nachkriegszeit in Äthiopien. Heldenhafter Kämpfer nannten sie dich – Wie heißt du jetzt? TPLF (Ex)-Guerillakämpfer/-innen in Äthiopien*. Münster.
- LINDENBERGER THOMAS & LÜDTKE ALF (Hg) 1995. *Physische Gewalt*. Frankfurt.
- LUIG UTE. 1996. Wanderarbeiter als Helden: Zwischen lokaler Entfremdung und kolonialer Selbstvergewisserung. *Historische Anthropologie* 3,4: 359-382.
- . 2000. Vorwort. In KRUG STEFANIE, a.a.O.
- MALKKI LISA. 1995. *Purity and Exile, Violence, Memory and Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago.
- MEAD MARGARET. 1935. *Sex and Temperament*. New York.
- MILLER KENNEH E., OMIAN PATRICIA et al. 2008. Daily Stressors, War Experiences and Mental Health in Afghanistan. *Transcultural Psychiatry* 45,4: 611-638.
- MORRIS DAVID B. 1997. About Suffering: Voice, Genre and Moral Community. In KLEINMAN et al. (eds), op. cit.: 25-46.
- NEDELMANN BIRGITTA. 1997. Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzungen in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung, in: *Soziologie der Gewalt, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Sonderheft) 37*: 59-83
- OTT ELISABETH. 2004. *Nkanyit und Gewalt. Häusliche Gewalt gegen Frauen in Samburu zwischen Tradition und Willkür*. Berlin.
- PETER SEBASTIAN. 2008. The Experience of "Mental Trauma" and its Transcultural Applications. *Transcultural Psychiatry* 45,4: 639-651.
- POLITKOWSKAJA ANNA. 2008a. *Tschetschenien. Die Wahrheit über den Krieg*. Frankfurt am Main
- . 2008b. *Russisches Tagebuch*. Frankfurt am Main
- POPIZ HEINRICH. 1992. *Phänomene der Macht: Autorität-Herrschaft-Gewalt-Technik*. Tübingen (2. Aufl.).
- REEMTSMAN JAN PHILIPP. 2008. Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne. Hamburg.
- SCARRY ELAINE. 1992. Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur. Frankfurt.
- SCHEPER-HUGHES NANCY & LOCK MARGARET M. 1987. The Mindful Body: a Prolegomenon to the Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropological Quarterly* 1: 1-46.
- SOFSKY WOLFGANG. 1996. *Traktat über die Gewalt*. Frankfurt a. Main.
- . 1997. Gewaltzeit. In TRUTZ VON TROTHA (Hg). *Soziologie der Gewalt. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Sonderheft) 37*: 102-122.
- STIETENCRON HEINRICH. 1995. Töten im Krieg: Grundlagen und Entwicklungen. In DERS. & RÜPKE JÖRG (Hg). *Töten im Krieg*. (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Anthropologie, Bd. 6). München: 17-56.
- VON TROTHA TRUTZ (Hg) 1997. Einleitung. In *Soziologie der Gewalt. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (Sonderheft) 37*: 9-59.
- WERMBTER ANNE. 2007. *Gewalterfahrungen tschetschenischer Flüchtlingsfrauen im Krieg und im Asylverfahren in Österreich*. (Unveröff. Magisterarbeit). Berlin: Freie Universität.
- ZAROWSKY CHRISTINA. 2004. Writing Trauma: Emotion, Ethnography and the Politics of Suffering among Somali Returnees in Ethiopia. *Culture, Medicine and Psychiatry* 28: 189-209.

Manuskripteingang / received 18.01.2010
angenommen / accepted 18.03.2010



Ute Luig, Ethnologin, 1972 Promotion zur Dr. rer. nat. (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), 1987 Habilitation (Johannes Gutenberg-Universität Mainz). Seit 1990 Universitätsprofessorin am Institut für Ethnologie an der Freien Universität Berlin. Forschungsschwerpunkte: Orale Geschichte, Migrationsforschung, Naturaneignung und Moderne, Besessenheitskulte, Religiöse Bewegungen, Geschlechterverhältnisse, Leben mit AIDS, regional Westafrika und Uganda.
Auszeichnungen: 1998 Margherita-von-Brentano-Preis für Gender Studies in der Kurdologie; 2005 Bundesverdienstkreuz am Bande.

Institut für Ethnologie der FU
Landoltweg 9-11, 14195 Berlin
e-mail: luig@zedat.fu-berlin.de