



Michael Riekenberg

STAATSFERNE GEWALT

Eine Geschichte Lateinamerikas (1500-1930)

campus

Mikropolitik der Gewalt

Band 11

Herausgegeben von Klaus Schlichte und Peter Waldmann

Michael Riekenberg ist Professor für Vergleichende Geschichtswissenschaft/Ibero-Amerikanische Geschichte an der Universität Leipzig. Er lebte mehrere Jahre in Guatemala und war unter anderem als Gastdozent an der Universität Buenos Aires und der Universidad Católica in Santiago de Chile tätig.

© Campus Verlag GmbH

Michael Riekenberg

Staatsferne Gewalt

Eine Geschichte Lateinamerikas (1500–1930)

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-50181-9

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2014 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlagmotiv: Erhängte Katholiken, Jalisco (Mexiko), um 1928. © Fidelcomiso Archivos Plutarco Elías Calles y Fernando Torreblanco, Fototeca, Fondo Fernando Torreblanco, álbum 3, imagen 832, inventario 73, abgedruckt in: Jean Meyer (2010), Cristeros. Testimonio fotográfico, México

Satz: Campus Verlag, Frankfurt am Main

Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza

Printed in Germany

Dieses Buch ist auch als E-Book erschienen.

www.campus.de

Inhalt

Vorwort	7
I Einführung	9
1 Gegenstand	9
2 Methode	23
II Bilderbogen	33
III Wissenshorte	42
1 Mythos und Archiv	42
2 Schrift und Körper	57
IV Segmente	74
1 Theorie	74
2 Furcht	89
3 Krieg	94
4 Topographien	103
5 Akteure	122

V	Schwellengewalt	136
VI	»Moderne«	149
	1 Politik	149
	2 Technik	166
	3 Wissenschaft	179
VII	Zivilisierung	188
	1 Labor	188
	2 Experten	209
VIII	Erzählen	218
	1 Damals	218
	2 Heute	227
	Literatur	234

Vorwort

Dieses Buch ist voller Theorie, weil sich anders nichts Bedeutsames über Gewalt sagen lässt. Deswegen handelt es nicht nur von kollektiver Gewalt in der Geschichte Lateinamerikas, sondern ebenso von der Frage, was wir über Gewalt sagen können und wie wir dies tun. Mitunter erfordert das Buch vom Leser Geduld.

Mit dem Phänomen der Gewalt beschäftige ich mich, seitdem ich in den 1980er Jahren in Guatemala lebte, und dies sowohl mit Blick auf die Geschichte Lateinamerikas wie auch im historischen Vergleich und in der Theorie. In diesem Buch stelle ich meine älteren Arbeiten – soweit ich heute noch an das glaube, was ich einmal geschrieben habe – sowie meine neuen Forschungen zum Thema in einen Erzählzusammenhang. Ich hoffe, so Einsichten in den Gegenstand zu erzeugen, die ohne eine solche Zusammenschau nicht zu erzielen wären. Mitunter übernehme ich Text aus meinen älteren Arbeiten, ohne dies hier extra auszuweisen.

Die Bibliographie zu diesem Buch ist recht umfangreich. Titel, die im Text aufgeführt werden, tauchen deshalb in der Bibliographie nicht mehr auf. Um die Bibliographie nicht noch weiter anwachsen zu lassen, führe ich nicht alle Titel, die ich bereits in älteren Arbeiten benutzt habe, hier wieder auf. Stattdessen verweise ich auf die Publikation, in der sich die Belege nachlesen lassen.

Angesichts der Breite, der Vielfalt und der regionalen Unterschiede des Gegenstands weist dieses Buch mancherlei Vereinfachungen wie auch Lücken auf. Das ist mir sehr bewusst. Ich habe dieses Buch dennoch abgeschlossen, weil ich glaube, dass es Zeit dafür war.

Ich danke Klaus Schlichte und Peter Waldmann für die Aufnahme des Buches in die Reihe »Mikropolitik der Gewalt«, Judith Wilke-Primavesi für die Durchsicht des Manuskripts.

I Einführung

1 Gegenstand

Mich interessiert in diesem Buch nicht die Gegenwart der Gewalt in Lateinamerika, die Zeitangabe im Titel sagt es bereits aus. Auch werden auf den folgenden Seiten keine Entwicklungen der Gewalt, die ins Heute münden oder gar in die Zukunft reichen würden, beschrieben. Denn Gewalt entwickelt sich nicht, sie verändert nur ihr Dasein. Dieses Buch folgt einem anderen Gedanken. Es soll Gewalt auf der Grundlage des Wissens verstehen, das Menschen, die Gewalt begingen, von ihr besaßen.

Sicherlich können wir deshalb von der Gegenwart nicht absehen. Denn es ist ja die Gegenwart, in der wir leben, die uns erst die Fragen stellen und die Begriffe hervorbringen lässt, in denen wir Geschichte erzeugen. Insofern bleibt sie der Ausgangspunkt unserer Betrachtung, wir besitzen keinen anderen. Deswegen ist es nur redlich, dem Leser zu Beginn zwei, drei Streiflichter gegenwärtiger bzw. zeithistorischer Gewalt in Lateinamerika vor Augen zu führen, um zu zeigen, von welchen Eindrücken der Gewalt ich ausgegangen bin, als ich dieses Buch zu schreiben begann. Denn alles, was in diesem Buch steht, wäre ohne diese Eindrücke nicht geschrieben worden, und insofern läuft auch alles wieder auf sie hinaus. Somit ist die Gegenwart aber auch viel tiefer in dieses Buch eingeschrieben, als wenn es nur um ihre Erklärung ginge.

Am Anfang standen persönliche Erlebnisse wie die im Sommer, die Regenzeit, des Jahres 1985. Damals kam es in der Stadt Guatemala zu tagelangen Unruhen, die durch Sparvorgaben des Internationalen Währungsfonds ausgelöst waren. Vor allem die Erhöhung der Busfahrpreise trieb den Protest auf die Straße. In den Randvierteln der Stadt rotteten sich Angehörige der Stadtarmut und krawallbegeisterte Jugendliche zusammen, und die Studenten der größten Universität des Landes, San Carlos, erklärten ihre Solidarität. Als eine Menschenmenge zur Universität zog, stellte sich ihr auf

einer Ausfallstraße die militarisierte Bereitschaftspolizei entgegen, in blaue Uniformen gekleidet, mit alten Reichswehrstahlhelmen, Zeugnis früherer deutscher Entwicklungshilfe, bewehrt und mit Karabinern bewaffnet. Eine Fernsehkamera übertrug, was nun geschah. Wer einen heftigen Ausbruch der Gewalt erwartet hatte, als die aufrührerische Menge auf die Polizistenkette traf, sah sich getäuscht. Stattdessen stellten sich der kommandierende Polizeioffizier und der Anführer der Menge zwischen den Linien zusammen. Zwar war nicht zu hören, was gesprochen wurde. Aber man sah, wie beide miteinander plauderten, es wurde gelacht und geraucht, ehe man wie im Einvernehmen wieder auseinander ging. So hielt die Kamera ein Bild fest, das den Beobachter irritierte, weil es den Eindruck hinterließ, zwei Ebenbürtige wären einander begegnet. Jede Distanz, die beim Aufeinandertreffen des Polizeioffiziers mit dem Anführer der Menge zu erwarten gewesen wäre, fehlte: sei es die Distanz zwischen Staatsgewalt und Aufrührer oder die zwischen dem Fachmann und dem Laien der Gewalttat, die soziale Distanz zwischen reich und arm oder die Distanz im Habitus.

Im Lauf der Jahre und während der näheren Beschäftigung mit der Geschichte kollektiver (denn nur um sie geht es in diesem Buch) Gewalt in Lateinamerika, gesellten sich zu dieser Erinnerung andere Bilder und Erzählungen hinzu. Eine, die mir besonders in Erinnerung geblieben ist, ist eine preisgekrönte Reportage, die die Journalistin Eva Karnofsky über ein Gefängnis im venezolanischen Bundesstaat Miranda schrieb. Karnofsky (2000) interessierte sich in ihrer Recherche für die Topographie der Gewalt. Sie beschrieb, wie in dem Gefängnis die Aufseher bloß noch die Treppen kontrollierten, die die verschiedenen Stockwerke, auf denen die Zellentrakte liegen, verbinden, während auf den Etagen selbst Banden herrschten. Diese bekriegten einander bei sich bietender Gelegenheit, sie trachteten sich gegenseitig nach dem Leben, so wie sie es bereits in der Rivalität der Stadtviertel getan hatten, in der sie aufgewachsen waren. Die Aufseher vermochten diese Gewalt nicht zu unterbinden. Sie wagten sich nur auf die Treppen, nicht weiter: »Die Eisentreppe ist mit einer fingerdicken, harten Schicht aus Erde, Abfällen und Kot überzogen. Der ätzende Gestank nach Scheiße, Pisse und Schweiß treibt die Tränen in die Augen. Der Magen rebelliert, ein Taschentuch vor Mund und Nase schafft kaum Erleichterung. Auf den Treppenabsätzen zwischen den Etagen sitzen jeweils zwei Wärter in hellbrauner Uniform, versteinert das Gesicht, das Gewehr im Anschlag für den Fall, dass sich etwas regt auf der Treppe. Auf die Flure trauen sich die Wächter nicht, aus Angst vor den Gefangenen« (Karnofsky 2000: 6).

Oder kürzlich, um ein letztes Beispiel zu geben, las ich einen Text über die Bandengewalt in Brasiliens Großstädten. Dort bildeten sich vor einigen Jahren zunächst in São Paulo, dann in anderen Metropolen des Landes *comandos*. Dies sind bewaffnete Gruppen, die ursprünglich in den Gefängnissen entstanden, ehe sie ihre Aktivität von dort auf den städtischen Raum verlegten. In der Stadt organisierten sie für die Bevölkerungen in den Armenvierteln soziale Dienstleistungen, einem Staat ähnlich. Zugleich griffen sie Polizeistationen, Verwaltungen und Banken an und legten mittels ihrer Gewalttat die öffentlichen Verkehrsmittel lahm, was in einigen Städten zeitweilig zur Paralyse öffentlicher Räume führte. Besonders bemerkenswert ist, dass die *comandos*, um ihre Gewalt zu rechtfertigen, eine Sprache des Rechts nutzten, während sie dem Staat zugleich die Berechtigung absprachen, über Recht und Unrecht zu befinden, weil der Staat und seine Organe das selbst erlassene Gesetz mit Füßen treten würden. Deswegen sei ihre eigene Gewalt begründet und legitim, und der Staat besitze kein Recht, sich über diese Gewalt zu stellen (vgl. Holston 2008).

Was haben diese Geschichten, die sich um zahllose andere gleicher Art ergänzen ließen, trotz ihrer Unterschiede gemein? Betrachten wir die Gewaltbeziehungen, die sich darin manifestieren, und abstrahieren soweit es geht von situativen Gegebenheiten und kontingenten Momenten, so zeigt sich, ohne den methodischen Überlegungen in diesem Kapitel vorgreifen zu wollen, eine Regelmäßigkeit. Diese lässt sich an einer Reihe von Merkmalen festmachen. So verfügt der Staat in den erzählten Geschichten über kein Monopol der Gewaltausübung, und die Gewaltorganisation weist, was ihre Legitimität angeht, keine feste, im Recht begründete Hierarchie auf. Stattdessen herrschen ungefähr symmetrisch gelagerte Beziehungen zwischen verschiedenen Gewaltakteuren unterschiedlicher Herkunft vor, die für sich je ein gleiches Recht an der Gewalt beanspruchen. In diesen sich überschneidenden Ansprüchen verschiedener Gewaltakteure scheint jeder von ihnen zur Gewalt befugt, so wie der Staat es ist. Die Folge ist, dass geläufige, obgleich deswegen keineswegs eindeutige Unterscheidungen wie die in politische und unpolitische Gewalt oder, wie wir in diesem Buch noch sehen werden, die in kriegerische und zivile Gewalt unter diesen Bedingungen verschwimmen, weil die Gewalt darin andere Bedeutungen eingeht, ohne dass diese einfach nach außen sichtbar wären. In der Literatur wird diese Regelmäßigkeit, wie sie hier kurz skizziert ist, im Begriff der »horizontalen Gewalt« (Martin 2000: 163) oder der »Gewalt zwischen Gleichen oder Fast-Gleichen« (Deas 1997: 356) zusammengefasst, ich bezeichne sie notdürftig

als staatsferne Gewalt. Notdürftig ist dieser Begriff deshalb, weil »Staatsferne« zunächst einmal nur eine Metapher ist, mehr nicht, die im Folgenden in begrifflicher wie theoretischer Hinsicht der Ausarbeitung bedarf. Aber sie, die Staatsferne, ist der Eindruck, der am Anfang dieses Buches stand und uns in die Geschichte führt. Deshalb steht sie auch zu Recht im Titel dieses Buches.

Man mag an dieser Stelle einwenden, dass die drei Geschichten aber von Ausnahmesituationen handeln – ein städtischer Aufruhr, der als solcher ja außeralltäglich ist; die Topographie eines Gefängnisses, wo das staatliche Recht dennoch suspendiert ist; schließlich die Organisation von Bandengewalt, die vorgibt, dem Staat wie in einem Spiegel den von ihm begangenen Rechtsbruch vorzuhalten – und dass sie aus diesem Grund nur etwas über die Kehrseite einer vorherrschenden Gewaltordnung sagen würden. Ja, im Status der Ausnahme, einem schattenhaften Dasein gleich, würden sie die Existenz einer anderen, sie hierarchisch überlagernden Gewaltordnung, letztendlich also die Hegemonie des Staates und dessen Streben nach dem Gewaltmonopol gerade erst bestätigen. Dieser Einwand ist nicht von der Hand zu weisen. Er fordert uns auf, Eindruck und Begriff sorgsam gegeneinander abzuwägen. Und er macht in theoretischer Hinsicht darauf aufmerksam, dass Staatsferne nicht ohne den Staat zu denken ist, sondern dass vielmehr beide auf eine Weise, die es in diesem Buch näher zu beschreiben gilt, ineinander verwoben sind und nur in wechselseitigen Mischungen, ich werde es Synkretismus nennen, gemeinsam existieren.

Nun ist der Begriff des Staates selbst derart strittig und unscharf (und wie viel strittiger ist dann nicht erst der Begriff der Staatsferne?), dass Teile der Wissenschaft vorschlagen, auf ihn zu verzichten. Stattdessen sprechen sie beispielsweise von der *governance* und rücken dadurch an Stelle der Institution die Verfahrensweisen politischer Herrschaft in den Mittelpunkt ihrer Betrachtung. Aber ich halte es für keinen guten Weg, auf den Begriff des Staates verzichten zu wollen, um dadurch einem zweifelsohne vorhandenen Begriffsdilemma zu entkommen. Mir fällt in diesem Zusammenhang John Lloyd Stephens (1839–1881) ein, der in den Jahren 1839 bis 1842 Südamerika und den zentralamerikanischen Raum bereiste, dort archäologische Studien betrieb und zugleich zeitweilig als Gesandter der nordamerikanischen Regierung wirkte. In dieser Eigenschaft als Diplomat fiel ihm die Aufgabe zu, der Regierung der zentralamerikanischen Föderation ein Schreiben zu überbringen, was sich freilich als ein außerordentlich schwieriges Unterfangen erwies. Denn in den inneren Wirren und Kriegen der Zeit hatte Stephens

große Mühe, auf dem Gebiet der Föderation, die gerade zerfallen war, einen Vertreter eines Staates zu finden. Endlich traf er im Landesinnern auf einen Reitertrupp unter der Führung von Rafael Carrera (vgl. Kap. IV), der sich damals anschickte, das Land zu regieren, und händigte diesem das Schreiben aus. Was Stephens suchte, war zweifelsohne keine *governance*. Er suchte den Staat, und sei es auch nur in Gestalt einer Poststelle, und dessen Repräsentanten, weil er eine Idee des Staates besaß. Wir sollten in unseren Betrachtungen bei der Suche nach dem Staat bzw. dessen Begriff ebenfalls nicht aufgeben, dazu war und ist er zu wichtig, auch in Lateinamerika, weshalb wir ihm in unserer Betrachtung nicht einfach fliehen können.¹

Betrachten wir die hier notdürftig als Staatsferne umschriebenen Verhältnisse ein wenig näher und wenden uns dazu den Gewaltverhältnissen zu, weil Staatsferne sich nicht denken lässt ohne zu fragen, wie Menschen in der Gewalt lebten. Gegenwärtig ist in der Öffentlichkeit wie in der Wissenschaft der Eindruck verbreitet, Lateinamerika sei eine Region besonders scharfer Gewaltauswüchse, ein Eindruck im Übrigen, der sich bis in die Anfänge der neueren Geschichte Lateinamerikas zurückverfolgen lässt. Bereits im 16. Jahrhundert zeichneten sich die ersten Darstellungen Amerikas in den zeitgenössischen Allegorien und in der graphischen Kunst, man denke an Adriaen Collaerts Kupferstich *America* (um 1595), durch die Zeichnung einer besonders drastischen Gewalt aus, die als Merkmal der Region galt. Dabei flossen Bilder des Krieges, Vorstellungen der Anthropophagie und der Mythos der Amazonen ineinander (vgl. Kohl 2008: 38). Seitdem taucht das Bild des gewaltreichen Lateinamerika wie in Wellen immer einmal wieder auf. Und tatsächlich könnten an dieser Stelle mit Blick auf die jüngere Geschichte oder die Gegenwart Lateinamerikas, sehen wir von den an sich notwendigen Unterscheidungen zwischen verschiedenen Teilen der Region einmal ab, allerlei Zahlenwerke angeführt werden, aus denen sich vergleichsweise hohe Niveaus der Gewaltausübung belegen ließen.

Nun soll der Sinn solcher Statistiken hier nicht gänzlich in Abrede gestellt werden, wenngleich Gewalt nicht, wie es kürzlich Steven Pinker in seiner *Neuen Geschichte der Menschheit* versucht hat, durch bloße Zählungen zu erfassen ist. Denn mögen wir uns auch unseren Sinn für Statistik bewahren: Zahlen sagen nichts über die Bedeutung, die Menschen der Gewalt geben und in der Gewalt überhaupt erst zur Existenz gelangt. Aufschlussreicher

¹ In diesem Buch erscheint der Staat oftmals wie eine handelnde Person. Dies ist dem Sprachstil geschuldet, keineswegs soll »der Staat« dadurch vergegenständlicht werden.

ist, halten wir uns schon an die Logik des Zahlenspiels, ein anderer Punkt. Zwar kamen oder kommen in Lateinamerika oder Teilen davon einige Arten oder Formen kollektiver Gewalt besonders gehäuft vor, gegenwärtig sind, darf man den Statistiken glauben, beispielsweise die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Personenverbänden, die im Drogenhandel tätig sind, zu nennen. Andere Gewalt jedoch war und ist in Lateinamerika selten, beispielsweise die Kriege zwischen Staaten, die in Europa die Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert prägten, die es in Lateinamerika aber kaum gab und deren ohnehin geringe Bedeutung seit dem 19. Jahrhundert weiter abnahm. Überhaupt hat die staatlich organisierte Gewalt in Lateinamerika nie die Ausmaße der in Europa erzeugten Vernichtungsgewalt erreicht (weshalb es im Übrigen merkwürdig ist, warum sich in Teilen der Wissenschaft hartnäckig der Glauben hält, die bürgerliche oder zivilisierte »Gesellschaft« sei friedfertiger als die unterentwickelte oder primitive). Somit aber wird man das eigentümliche Merkmal der kollektiven Gewalt in Lateinamerika nicht einfach in ihren quantitativen Ausmaßen oder in ihrer vermeintlich besonderen Intensität suchen dürfen. Beachtenswert und erklärungsbedürftig an der Gewalt dort ist vielmehr die Art und Weise, in der Menschen in ihr verkehrten. Denn diese Beziehungen gilt es zu beschreiben, wollen wir Gewalt verstehen.

Der Begriff der Staatsferne soll dabei helfen. Seit der Philosophie Hegels wissen wir, dass wir uns erst in Begriffen eine Welt erschaffen, um dann über sie zu sprechen. Für die Wissenschaft gilt das mehr noch als für die Umgangssprache, weil die Wissenschaft sich nochmals ihre eigenen, künstlichen Sprachspiele erschafft. Auch Staatsferne ist kein Wort, das in der Quellsprache existiert und Menschen gebräuchlich ist. Es handelt sich vielmehr um eine sublimale Begriffsschöpfung, die in der Hoffnung erfolgt, dass sie uns etwas vor Augen führt, was wir ohne diesen Begriff nicht recht sehen würden. Freilich gibt es nicht nur eine Staatsferne. So ist mit Blick auf die Geschichte Lateinamerikas, wie im Buch noch näher gezeigt wird, vor allem zu unterscheiden, ob Staatsferne durch das Einwirken verhältnismäßig geschlossener und starker, häufig im Innern ethnisch verbundener Gemeinwesen, denen der Staat nicht geheuer war, erzeugt wurde; oder aber ob Staatsferne daher rührte, dass die Idee und die Institutionen des Staates in nur lose gegliederten, zerstreuten sozialen Verbänden keinen Rückhalt fanden oder gar sich in der demographischen Leere eines Raums einfach nur verliefen. Beispiele für den ersten Fall gab es in den Kernzonen der spanischen Herrschaft in Amerika, in den bevölkerungsreichen Hochländern Mexikos oder Perus, während

der zweite Fall vor allem in den dünn besiedelten Randräumen vorkam wie im Norden Mexikos, in den Grasländern am La Plata oder in den venezolanischen Llanos.

Nun soll hier nicht behauptet werden, dass das, was der Begriff der Staatsferne uns zeigen soll, singulär gewesen sei und in anderen Weltregionen außerhalb Lateinamerika nicht vorgekommen wäre oder dass staatsferne Gewalt sich in der Geschichte Lateinamerikas in allen Teilen der Region beständig und dauerhaft geltend gemacht hätte, einem Kontinuum gleich. Beides ist nicht der Fall. Auch ist es keineswegs so, dass alle kollektive Gewalt, die es in der neueren Geschichte Lateinamerikas gab, sich im Bild der Staatsferne bündeln ließe. Dies zeigt allein ein Blick auf die neuzeitlichen Sklavengesellschaften, die in der Karibik, in Teilen Brasiliens oder im Norden Venezuelas bis mitunter weit in das 19. Jahrhundert hinein existierten. Diese Formationen des zwanghaften Wirtschaftens wiesen Organisationsformen der Gewalt auf, für die das Verhältnis von Staat und Staatsferne von einer vergleichsweise geringen Bedeutung war, weil in der Regel die Disziplinierung der Arbeitskraft und die zwanghafte Kontrolle der Arbeitsabläufe die Organisation und Ausübung der Gewalt strukturierten. Sehen wir von diesen Einschränkungen ab, soll der Begriff der Staatsferne uns Gewaltverhältnisse vor Augen führen, die in der neueren Geschichte Lateinamerikas besonders wirksam waren, vermutlich mit kräftigen Auswirkungen bis heute. Darin liegt sein Nutzen für dieses Buch.

Seit Max Weber sind wir es in den Wissenschaften gewohnt, Begriffe als Idealtypen zu bilden. Was Staat oder Staatsferne »ist«, lässt sich aus dieser Weberschen Perspektive zweifelsfrei beantworten. Bekanntlich wäre der Staat demnach ein politischer Verband, der erfolgreich das Monopol legitimen physischen Zwangs für die Durchführung der Ordnungen ausübt. Staatsferne ließe sich nun nach dem gleichen Schema definieren, indem die Abwesenheit, zumindest die Schwäche eines Gewaltmonopols in die Umschreibung des Staates integriert würde. Aber wie verhalten sich die Dinge, wenn die Menschen, die in einem Staat lebten, gar nicht erwarteten, dass der Staat ihnen Schutz gibt und dazu ein Gewaltmonopol gewinnt, weil sie Sicherheit in anderen Gemeinschaften oder Verbänden suchten, denen sie mehr vertrauten als dem Staat? Müssen sich dann nicht auch unser Verständnis des Staates wie die Definitionen, die wir ihm unterlegen, verändern? Denn wenn Menschen keinen Schutz vom Staat erwarten und der Staat ihnen ferner ist als andere Vergemeinschaftungen, die Schutz versprechen, dann verändert sich ihr Verständnis von Macht und Herrschaft, das heißt ihr politisches

Verhalten, und damit verändern sie auch den Staat selbst. Dabei umfasst, um Vereinfachungen zu vermeiden, das Sekuritätsbedürfnis mehr als nur den Schutz vor der Gewalt. Vielmehr geht es auch um die Fürsorge im Fall einer Krankheit oder anderer Unglücke oder auch der Versehrung im Krieg (vgl. Scott 1976). Diese Überlegung, was geschah, wenn der Staat keinen Schutz und keine Sicherheit zu geben vermochte, ohne dass die Menschen daran Anstoß genommen hätten, weil sie diese Erwartung an den Staat gar nicht hegten, stand am Anfang meines Nachdenkens über Gewalt in der Staatsferne.

Dabei bot, als ich dieses Buch zu schreiben begann, die Quellsprache, auf die Historiker gerne zurückgreifen, um in Begriffen zu reden und dadurch Geschichte sich und Anderen mitzuteilen, wenig Hilfe, um Staatsferne zu verstehen. Denn in den Quellen herrscht die Sprache des Staates vor. Überwiegend arbeiten Historiker ja mit Quellen aus staatlichen Archiven oder aus Archiven verwandter Art wie denen der Kirche oder der Municipien. Die dort gesammelten Quellen reproduzieren nun aber wie in einem Naturgesetz das Gedächtnis »der« Institution und darunter die Klagen ihrer Vertreter über Einbrüche in die staatliche Idee von Herrschaft und den dort aufbewahrten Ordnungsanspruch. Und meldeten sich in diesen Quellen Menschen zu Wort, denen der Staat in kultureller oder anderer Hinsicht fremd war oder die ihm gar in unverhüllter Feindschaft gegenüberstanden, so geschah dies, weil sie ja nun mit dem Staat kommunizierten und diesem etwas mitteilen wollten, ebenfalls in den Begriffen und Sprachkonventionen der Justiz und Verwaltung (vgl. Gruzinski 1993). Schreiber oder studierte Juristen, deren Dienste man in Anspruch nahm, sorgten dafür, dass auch analphabetische oder ethnisch fremde und des Spanischen oder Portugiesischen nicht mächtige Bevölkerungen bzw. deren Sprecher im Schriftverkehr mit dem Staat die »richtigen« Worte fanden. In den Archiven spiegelt sich Staatsferne deshalb zwangsläufig in der Sprache des Staates, also als etwas, das seiner Idee widerspricht und ihm eigentlich fremd ist.

Die Geschichtswissenschaft, die an die Macht der Quelle glauben muss, weil dieser Glaube erst ihre Identität als Wissenschaft verbürgt, hat diese Sprachregelungen oft genug nur aufgegriffen und nacherzählt. Dennoch hat die ältere Forschung bedenkenswerte und nach wie vor gültige Ergebnisse hervorgebracht, weil sie über Praktiken und Aktivitäten »des« Staates und seiner Institutionen arbeitete, also etwas tat, was in den heutigen anthropologischen Konzepten des Staates, wonach der Staat nicht einfach »ist«, sondern geschieht (vgl. Das/Poole 2004), wieder *en vogue* ist. Allerdings geschah

dies in anderer Terminologie und in einem anderen Blickwinkel. Denn die ältere historische Forschung zu Lateinamerika, wir sprechen ungefähr von dem Zeitraum zwischen 1960 und 1980, hat das, was hier als Staatsferne umschrieben ist, nicht aus dem Verhältnis heraus, in dem Menschen in anderen Erwartungen zum Staat standen, gedeutet, sondern aus der Sicht des Staates dargestellt und bewertet, wodurch Staatsferne zwangsläufig zu einer Defizitkategorie geriet. Sie ging lange Zeit von einer zuvörderst rechts- und institutionengeschichtlichen Betrachtungsweise aus, die in der Literatur im Übrigen bis heute kräftig nachwirkt, und fand Mängel in der Wirklichkeit staatlicher Herrschaft.

Dabei hat die Geschichtswissenschaft zu Lateinamerika sich schwerpunktmäßig mit der Kolonialzeit befasst und in dieser vor allem die Verbreitung der Korruption und die Bedeutung informeller Klientelsysteme vor Augen gehabt. Sie bezog sich ferner auf die in Spanisch-Amerika in den Zeiten der Habsburger verbreitete Praxis des Ämterkaufs in der Verwaltung sowie auf die Existenz paralleler Strukturen gleichsam »neben« dem Staat (eine Konstellation im Übrigen, die uns an mafiaartige Verhältnisse erinnert), wenn sie von Mängeln staatlicher Herrschaft in Lateinamerika sprach. Brennpunktartig schienen all diese Defizite in dem in der Kolonialzeit vielzitierten Verwaltungsprinzip *obedécese, pero no se cumpla* (dt.: Man gehorche, führe aber nicht aus) zusammenzulaufen, das in der Literatur schon einmal als Beweis für die Verweigerung der Gehorsamspflicht örtlicher Beamter gegenüber der Krone bzw. als Beleg für das Einwirken staatsfremder, »privater« Interessen auf die Verwaltung vor Ort missverstanden wurde. Aber tatsächlich handelte es sich bei diesem Satz, der in der kolonialen Administration ein geflügeltes Wort war, um ein von der Krone selbst erlassenes Rechtsprinzip, nicht um den Ausdruck des Ungehorsams oder Eigensinns ihrer Amtsträger (vgl. Bredecke 2009: 84). Durch dieses Prinzip räumte die Krone lokalen Amtsträgern die Möglichkeit ein, auf die Gegebenheiten vor Ort, weil diese der Zentralregierung im fernen Spanien häufig unbekannt waren, bzw. auf neue Ereignisse mit der erforderlichen Flexibilität zu reagieren (vgl. Bredecke 2009: 84). Zuvor, zeitlich weiter zurückversetzt in das iberische Mittelalter, hatte das Prinzip municipale Rechte gegen königliche Rechtsansprüche gestärkt (vgl. González Alonso 1980).

In diesen älteren Arbeiten, die meisten davon auf die Kolonialzeit fokussiert, über die Defizite staatlicher Rationalität und Organisation in Lateinamerika finden wir gewissermaßen die klassische Sicht der Staatsferne. Demnach fanden der Staat, sein »Beamtenethos« oder eine gesetzmäßige

Verwaltung in Lateinamerika »keine adäquate Umwelt« zu ihrer Entfaltung (Konetzke 1976: 153), und als Folge davon geriet der Staat selbst in seinen Mängeln zu einem Erzeuger der Staatsferne, bis er schließlich als Quell von Unordnung erscheint. Diese Ansicht, so treffend sie in mancher Hinsicht ist, hielt aber am Primat des Staates als Herr politischer Ordnung fest. Insofern folgte diese Literatur über die Mängel oder Beschränkungen staatlicher Herrschaft in Lateinamerika einer vektorialen Perspektive, die eine hierarchische Raumordnung in Zentrum und Peripherie vornimmt und die selbst historischer Natur ist. Denn die europäische Expansion im 15. und frühen 16. Jahrhundert brachte neben anderem Neuinterpretationen des Raums hervor, wonach einer festen und soliden Struktur von Zentralität einerseits Dezentrierung andererseits, in Lateinamerika umschrieb man sie in der Sprache der Zeit meist als Barbarei, entsprechen würde (vgl. Schiffauer 1996). Vor allem die Stadt und das System von Herrschaft, das sie symbolisierte, standen für dieses vektoriale Verständnis des Raums. So ordnete der spanische König Philipp II. im Jahr 1572 an, die Anlage der Stadt in Amerika von einem inneren Zentrum her, dem Hauptplatz mit den kirchlichen und Verwaltungsbauten, zu den Rändern hin zu planen. Die Stadt, schrieb der guatemalteckische Chronist Francisco Antonio Fuentes y Guzmán in seiner *Recordación Florida*, die um das Jahr 1695 herum entstand, sei in den Königreichen Amerikas das »Zentrum«, wo alle administrative Macht und militärische Gewalt zusammenliefen (vgl. Kagan 2000: 26).

So betrachtet war die Staatsferne eine Form der Dezentrierung und nur in dem Maße beschreibbar, wie es das Bild eines Zentrums gab, von dem aus die Staatsferne gedeutet wurde und zu dem sie zugleich nicht gehörte. Diese Zentrierung der Perspektive, in der Welt betrachtet wurde, war derart wirksam, dass sie in der Folge auch die Wissenschaften in Beschlag nahm. Ja, sie wurde von diesen zunehmend selbst mit erzeugt und dadurch zugleich immer neu bestätigt und symbolisch reproduziert. So macht Charles Maier (2000: 818) auf die Bedeutung aufmerksam, die die vektoriale Perspektive in der Physik des 19. Jahrhunderts spielte, und weist auf die Analogiebildungen hin, die damals zwischen der Analyse von physikalischen Kraftfeldern einerseits und der politischen Ordnung von Räumen andererseits gezogen wurden. Bis hinein in die Ethnographie schlugen sich solche Vorstellungen nieder. Zu nennen ist Franz Boas, der aus dem Studium der Physik, Mathematik und Geographie »zum Studium der Kultur« kam (Benedict 1943: 60) und der maßgeblichen Einfluss auf die Ausbildung der *cultural anthropology* nahm. Wie in den Naturwissenschaften versuchte man darin im Studium

der ethnographischen Gegenstände einfache Ordnungen und Muster zu finden. Staatsferne wäre somit als ein gedankliches Laboratorium zu umreißen, um aus der Analyse vermeintlich einfacher Ordnungen den späteren Staat selbst zu begreifen.

Heute finden sich insbesondere in der Politiklehre Neigungen, die Staatsferne ganz ähnlich im Hobbeschen Sinn als eine Art Naturzustand zu begreifen. Staatsferne wäre demnach ein kontrafaktisches Gedankenexperiment, um darin umgekehrt die Bedingungen eines funktionierenden Staatswesens durchzuspielen. Staatsferne rückt somit in die Nähe von Chaos, Anarchie, zumindest Anomie. Besonders deutlich zeigt sich dies im Konzept des Staatskollapses, das ursprünglich für Afrika entworfen wurde, inzwischen aber in der Literatur auch auf Lateinamerika übertragen wird. Demnach stünden Teile Lateinamerikas am Rand des Staatszerfalls, dies ist sozusagen die höchste Ausdrucksstufe der Staatsferne. Aber eine solche Betrachtungsweise hilft uns nicht recht weiter. Denn die Staatsferne, in der der Staat in Lateinamerika existierte, wie die Gewaltbeziehungen, die in dieser Staatsferne zur Ausbildung kamen so wie sie diese zugleich repräsentierten, stellten eine Form der Ordnung dar, nicht der Unordnung, und sind als solche zu begreifen. Und überdies leiten Staatszerfallskonzepte, werden sie auf Lateinamerika angewendet, den Betrachter in die Irre. Denn Lateinamerika besitzt eine kräftige Geschichte der Staatlichkeit, die bis in die vorkolumbische Zeit zurückreicht, ebenso wie eine starke Tradition der Urbanität, die ebenfalls die Existenz von Staatlichkeit gewährte, weil sie ihr eine im engen Begriffssinn kulturelle Grundlage gab. Dies unterscheidet Lateinamerika von Regionen wie Afrika bzw. den Teilen davon, wo es keinen Staat gab, als die europäischen Eroberer kamen. Staatlichkeit in Lateinamerika ist ein vergleichsweise kontinuierliches, historisch lang zurückreichendes Phänomen, dessen Bestand bislang nicht auf dem Spiel stand, nicht einmal im Bruch der kolonialstaatlichen Ordnung im frühen 19. Jahrhundert oder in der kolumbianischen Epoche der *violencia* (dt.: Gewalt) nach 1948, in der die Zerreißprobe des Staates in Lateinamerika bislang am heftigsten war.

Diese Zentrierung der Perspektive, in der die Wissenschaft über das, was hier als Staatsferne bezeichnet wird, schrieb, wurde begleitet von einer Verallgemeinerung ihrer Begriffe, welche nicht nur verbindliche Geltung für die europäische Geschichte, sondern für alle Erdteile beanspruchten. Insbesondere Max Weber leistete dem Vorschub, indem er das Modell des reinen Begriffs schuf, an dem die Wirklichkeit gemessen werden soll. Nun ist diese Methode nicht allein in epistemologischer Hinsicht fragwürdig: Wolfgang

Mommsen (1974: 26) sprach in seinem Buch über Max Weber wohlwollend von »gewissen erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, die bei Weber selbst nicht restlos geklärt sind«. Denn wie wollen wir eine Welt an einem Begriff messen, wenn dieser Begriff diese Welt erst erzeugt, weil wir dann doch nur Selbstgespräche führen können? Wichtiger noch an dieser Stelle ist freilich ein anderer Einwand sprachphilosophischer Natur, wozu ein Blick auf das Werk von Ludwig Wittgenstein lohnt. Nach Wittgenstein existiert die Bedeutung von Begriffen nämlich überhaupt erst in ihrem Gebrauch, Wittgenstein nannte das Sprachspiele, die er wiederum nach Formen des Wissens und der Gewissheit (ich nutze diese Trennung für den Aufbau dieses Buches) unterschied. Der Unterschied liegt im Zweifel: Wissen existiert nur dort, wo es Zweifel gibt, und wo es keinen Zweifel gibt, kann es kein Wissen geben. Die Gewissheit dagegen ist von einer begrifflichen Begründung ausgenommen, sie existiert unbefragt, Wittgenstein bezeichnete sie deshalb auch als eine Art Mythologie (vgl. Grayling 1999).

Nach Wittgenstein sind Sprachspiele nicht rein linguistische Phänomene, vielmehr sind sie Teil von Lebenswelten, so wie sie diese zugleich erst im Begriff erzeugen und für den Menschen gestalten. Beide, Sprachspiel wie Lebenswelt, sind ineinander verwoben, weshalb wir nicht isoliert über Begriffe sprechen können. Wenn beispielsweise heutzutage im Norden Mexikos Jugendliche, die in den mit dem Drogenhandel befassten Personenverbänden Gewalt ausüben, ihre automatische Schusswaffe »Ziegenhorn« nennen (*Süddeutsche Zeitung* v. 03.02.2011), ist dies Teil eines lokalen Sprachspiels wie einer konkreten Lebenswelt. Wir können nun lange in Idealtypen wie Tier oder Schusswaffe über dieses Sprachspiel reden, ohne je zu verstehen, was dort vor sich geht und welche Bedeutung diese Sprache für ihre Teilnehmer besitzt.

Dieses Begriffsdilemma hat die Wissenschaften wiederholt beschäftigt, am stärksten vielleicht die Anthropologie (Ethnologie), weil diese es ja in der Regel mit kulturellen wie sprachlichen Übersetzungsvorgängen zu tun hat, wenn sie Fremde behandelt. Wittgenstein schlug als Ausweg vor, den Begriff nicht in reiner Form definieren zu wollen, sondern nur in Gestalt seiner »Familienähnlichkeiten« (vgl. Grayling 1999: 94), die es zu umschreiben gelte. Mit Blick auf die Geschichte Lateinamerikas ist dies ein hilfreicher Gedanke. Er führt uns in methodischer Hinsicht auf einen anderen Weg als den der Idealtypenbildung, in gewisser Hinsicht handelt es sich um eine ethnographische Perspektive, die aus Wittgensteins Ansatz folgt. Der Kulturanthropologe Anton Blok (1985a: 85), der sich ebenfalls auf Ludwig

Wittgenstein bezieht, hat dies in die Worte gefasst, es sei wünschenswert, Kulturen, und wir können hier ergänzen: politische Ordnungen wie den Staat oder lokale Bedeutungen der Gewalt, »in der Sprache der erforschten Region« zu deuten.

Nun neigen wir in der Geschichtswissenschaft freilich dazu, den anderen Weg zu gehen. Nicht immer sind die Gründe dafür nur wissenschaftlicher Natur, auch spielen Mentalitäten und unterschwellige Einstellungen eine Rolle. Der kolumbianische Historiker Germán Colmenares (1987: 92) hat beschrieben, wie die frühen Historiker Lateinamerikas, als sie im 19. Jahrhundert begannen, die Geschichte ihrer Nationen zu schreiben, einen »Monolog über das europäische Denken« führten, von dem sie befangen waren. Deshalb vermochten sie in der Geschichte Lateinamerikas nichts Anderes zu sehen als eine mehr oder weniger unzulängliche Verlängerung der Geschichte Europas. Verantwortlich dafür waren die Sprachspiele der Zeit: Die zentralen Begriffe, die der Interpretation der Geschichte Lateinamerikas unterlegt wurden und aus denen die Nationalgeschichten erwachsen, entstammten »europäischen Konventionen«, aus denen sie bloß »entliehen« (Colmenares 1987: 94) waren. Damals wurden tiefgreifende Muster zur Interpretation der Geschichte Lateinamerikas gelegt, die lange Zeit nachwirkten und mitunter bis in die Gegenwart reichen.

Mit Blick auf die Staatsferne droht Ähnliches. Vielleicht, dies ist ein Nachteil des Begriffs, fördert er dies sogar selbst, weil er ja eine räumliche Betrachtungsweise nahelegt. Jedenfalls neigen wir dazu, auch die Staatsferne wie in einem Reflex, dem Pawlowschen Hund gleich, vom Staat aus zu beschreiben, um vom Staat aus in die Ferne zu schauen, zu der Desillusion, dem Ausnahmezustand, dem Scheitern, der Anomie. So schlugen Verena Das und Deborah Poole (2004: 4) in ihrer Anthropologie des Staates vor, den Staat von seinen Rändern (*margins*) her zu betrachten, um, so verstehe ich zumindest ihren Vorschlag, das zu erfassen, was wir hier Staatsferne nennen. Es ist ein wenig so, als würde in der Staatsferne ein Raum in dem Maße, wie das Auge des Betrachters sich vom Zentrum weg, hin zum Rand bewegt, leerer und leerer an Repräsentanten, Institutionen und Prinzipien des Staates.

Aber Staatsferne ist kein Raum, an dessen Ende Institutionen, Zeichen oder Agenten des Staates »aufhören« oder verschwinden würden. Staatsferne ist eine Bedeutung, in der Menschen in ihren lokalen Lebenswelten Herrschaft, Institution und Gewalt für sich verstanden und in diesem Wissen davon handelten. Dabei setzen wir mit Blick auf die Geschichte Latein-

amerikas voraus, dass dieses Wissen wie die Bedeutungen, die es barg, und die allgemeine Idee des Staates nicht identisch waren, sondern beide sich in Synkretismen immer neu verbanden. Staatsferne ist ein Synkretismus. Wäre es anders und würden die lokale Bedeutung und die allgemeine Idee des Staates ineinander fallen, so benötigten wir keinen Begriff der Staatsferne, weil er keinen Sinn ergeben würde. So umrissen heißt Staatsferne aber, den Staat in seiner ethnographischen Wirklichkeit zu sehen und sie uns auf diese Weise nach Möglichkeit präsent zu machen. Wir benötigen also für eine Geschichte Lateinamerikas, die mehr sein will als eine Verlängerung europäischer Sprachspiele und Begriffe, eine Vorstellung von Differenz, die wir in unsere Betrachtungen einbringen und die sich nach Möglichkeit in den Begriffen, die wir gebrauchen, abbildet. Freilich müssen wir uns keinen Illusionen hingeben. Wir werden deswegen nicht aufhören, in unserer Sprache über lokale Lebenswelten zu reden. Denn eine andere Sprache besitzen wir nicht. Also können wir auch nicht einfach damit aufhören, uns in das vergangene Andere hineinzuschreiben. Das wird uns nicht gelingen, es gelingt auch Ethnologen nicht, wenn sie fremde Kulturen beschreiben (vgl. Berg/Fuchs 1999).

Aber wir können, wenn wir über Staatsferne reden, fragen, was denn den Menschen nah war, wenn ihnen der Staat, weil sie von ihm keinen Schutz erwarteten, fern war. Und wir können versuchen in Erfahrung zu bringen, wie sie Herrschaft, Gewalt und Ordnung unter diesen Voraussetzungen für sich begriffen und welche Erwartungen sie daran richteten, um Staat für sich zu begreifen. Aus dieser Perspektive der Staatsferne erscheint uns der Staat weniger als ein Regelwerk oder Institutionengefüge, sondern, wovon in neueren Anthropologien des Staates die Rede ist (vgl. Das/Poole 2004; Riekenberg 2000), als ein kultureller Tatbestand, das heißt als ein Bedeutungsgewebe im Sinn der Kulturanthropologie. Selbsttäuschungen der Menschen wie auch ihre Missverständnisse darüber, was der Staat »ist« und »tut«, die in mancher Literatur bis heute als Defizite der Staatswerdung in Lateinamerika gewertet werden, entpuppen sich so betrachtet als konstitutive Bestandteile des Staates selbst. Somit aber gerät der Staat zu nur einer Bezugskategorie neben anderen, oftmals ist er nicht einmal die wichtigste, wenn wir über die Staatsferne und über die Gewaltbeziehungen, in denen sie sowohl existierte wie sie diese zugleich erzeugen half, sprechen. Ebenso bedeutsam werden Verhältnisse wie die Reziprozität, Wertegefüge wie die moralischen Ökonomien und Institutionen wie das Ritual. Darüber müssen wir sprechen, wenn

wir über Gewalt in der Staatsferne reden wollen, ansonsten können wir sie nicht verstehen. Dies ist die These, die diesem Buch zugrunde liegt.

2 Methode

Gewalt geht nicht im Wissen davon auf, weil Menschen in der Gewalt ihren Verstand verlieren können. Aber Gewalt ist *auch* im Wissen von Menschen aufgehoben, aus diesem heraus geschieht sie. Ohne ein Wissen der Gewalt können Menschen keine Gewalt begehen, weil es sonst nicht mehr ist als ein körperlicher Akt, vielleicht nur eine Bewegung. Sprechen wir über Gewalt, um sie zu verstehen, so können wir dies deshalb nur auf der Grundlage des Wissens versuchen, das Menschen sich von ihr erzeugen und in Begriffe fassen, um darin sinnhaft zu handeln. Welche Begriffe waren das?

Für den Amazonasraum zeigt uns die Ethnographie Kulturen, in denen die Menschen jeden Tod, der innerhalb ihrer Verwandtschaftsgruppe unerwartet eintritt, als einen Homizid betrachten, der durch den gewaltsamen Angriff auf eine Nachbargruppe kompensiert werden muss, um auf diese Weise, im Mittel der Gewalt, das Gleichgewicht des Daseins zu erhalten (vgl. Descola 2011: 491). Oder sie hält uns Vorstellungswelten vor Augen, in denen die Unterschiede zwischen Mensch, Tier und Pflanze in einer Kosmologie der Kontinuität aufgehoben sind, weshalb die Verletzungsanfälligkeit des Körpers, die wir mit dem Gewaltbegriff verbinden, andere, divergierende Zuordnungen besitzt (vgl. Descola 2011), die wir nicht kennen. In diesen Erkundungsräumen der Ethnographie existieren also Sprachspiele, in denen der Gewaltbegriff oder, falls es diesen in der lokalen Sprache gar nicht gibt, die auf die Gewalthandlung bezogenen Wörter und Vorstellungen andere als die uns geläufigen Bedeutungen besitzen. Auch sind diese Begriffe, wie Christian Häusler (1999: 417) am Beispiel des Wortes *waiteri*, das in der Sprache der Yanomami auf Gewalt, aber auch auf Mut und Tapferkeit verweist, zeigt, »kulturelle Gedanken«, die wir isoliert ohnehin nicht verstehen können, sondern die Teil ganzer Bedeutungsgefüge, der Lebenswelten Wittgensteins eben, sind.

Verlassen wir die klassischen Gegenstände der Ethnographie und fragen, wie es sich mit dem Gewaltbegriff in den staatlich organisierten Regionen Lateinamerikas verhält. Nehmen wir als Quelle die offiziellen Wörterbücher, in denen sich die in der Obhut der Gelehrten befindliche Sprache, die sich

auch der Staat in seiner Verwaltungssprache zu eigen macht, spiegelt, so fällt auf, dass das in Lateinamerika gebräuchliche spanische Wort *violencia* (port.: *violència*) einseitig auf die zersetzenden Züge der Gewalt gerichtet ist (vgl. z.B. Diccionario 1734). Dies unterscheidet seine Bedeutung vom Deutschen, in dem das Wort Gewalt sowohl ordnende als auch zerstörerische Kräfte umschreiben kann (vgl. Hofman 1985). Anders als die *gewalth* erzeugt die *violencia* nichts, auch behütet sie nichts, sie vernichtet nur.

Diese Semantik teilen auch die Begriffe der Gewalt, die nicht aus dem Spanischen oder Portugiesischen nach Lateinamerika übertragen wurden, sondern die vor Ort in sprachlichen wie kulturellen Vermengungen, als Synkretismen also, erzeugt wurden. Die Gewaltbegrifflichkeit im Quechua, das in Peru gesprochen wird und in dem sich im Verlauf der Zeit Einflüsse des Spanischen niedergeschlagen haben, betont im Bild der Gewalt die Aktion des Menschen, wobei die besondere Aufmerksamkeit des Begriffs auf der »Art der Bewegung«, in der Gewalt ausgeführt wird, sowie der Geschwindigkeit, in der dies geschieht, liegt (vgl. Schneider 2007: 104). Gewalt ist eine Handlung, die Einer gegen den Anderen richtet. Das im Mexikanischen gebräuchliche Wort *chingar* (Subst.: *chingada*) ist voller Zerstörungswut. Es bedeutet »Gewalt anwenden, außer sich geraten, gewaltsam in den Anderen eindringen, also auch verwunden, zerfetzen, schänden, Gegenstände, Körper, Seelen einfach zunichte machen« (Paz 1990: 80). In Lateinamerika definiert die Sprache Gewalt als die Praxis von Menschen. Auf den Gedanken, Gewalt könne eine Struktur sein, keine Handlung, konnte nur die Wissenschaft kommen.

Ist Gewalt in den klassischen Erkundungsräumen der Ethnographie Bestandteil einer kosmologischen Ordnung, so hat sie diese Eigenschaft in den staatlich organisierten Gemeinwesen Lateinamerikas verloren. Dort ist sie keine Ordnung, sie zersetzt und vernichtet und ist eine tödliche Gefahr. Warum dies so ist, können wir nur mutmaßen. Der mexikanische Essayist und Schriftsteller Octavio Paz (1990), der bedeutende Versuche zum (literarischen) Verständnis der Gewalt in Lateinamerika unternommen hat, führt den Begriff der *chingada* auf den Akt der Vergewaltigung der indigenen Frau durch den spanischen Eroberer zurück, der die neuere Geschichte Lateinamerikas begründet habe (vgl. Fowler 2006: 9). Demnach würde sich in der Sprache eine tiefe Erinnerung an Krieg, Überwältigung und Schändung, die am Anfang der neueren Geschichte Lateinamerikas standen, verbergen. Aber ob solche Traditionen tatsächlich bestehen oder aber der literarische Erzähler sie erst im Nachhinein erzeugt, ist unklar.