



# Handbuch Friedenspsychologie

Christopher Cohrs, Nadine Knab & Gert Sommer (Hrsg.)

Philipp Naucke & Ernst Halbmayer: Friedliche Kulturen u. Friedenssysteme

Christopher Cohrs • Nadine Knab • Gert Sommer (Hrsg.)

Handbuch Friedenspsychologie

ISBN 978-3-8185-0565-3

DOI: <https://doi.org/10.17192/es2022.0045>

**Lektorat und Formatierung:** Michaela Bölinger und Marie Schumacher

**Titelbild und Kapitelgestaltung:** Nadine Knab

**Umschlagbild:** Hoffnung (Esperanza). Frieden, Dankbarkeit, Kreativität und Widerstandfähigkeit sind die Symbole und Elemente, die in diesem Kunstwerk in Einklang gebracht werden. Es ist als Großformat in der Gemeinde 13 in Medellín, Kolumbien, Teil der Graffiti-Tour. Das Kunstwerk vermittelt eine wichtige Botschaft der Hoffnung sowohl an die lokale Gemeinde als auch an ausländische Besucher/innen.

@medapolo.trece @fateone96 @radycalshoes @pemberproducciones

<https://handbuch-friedenspsychologie.de>

**Website-Gestaltung:** Tamino Konur, Iggy Pritzker, Nadine Knab

**Forum Friedenspsychologie**

<https://www.friedenspsychologie.de>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Für illegale, fehlerhafte oder unvollständige Inhalte und insbesondere für Schäden, die aus der Nutzung oder Nichtnutzung von weiterführenden Links entstehen, übernehmen die Herausgeber\*innen keine Haftung.

## Von friedlichen Gesellschaften zu Friedensgemeinden und lokalen friedensbildenden Prozessen: Beiträge der anthropologischen Friedensforschung

Philipp Naucke und Ernst Halbmayer

### Zusammenfassung

Die anthropologische Friedensforschung geht der Frage nach den soziokulturellen Bedingungen und Dimensionen für ein friedliches, (mehr-als-)menschliches Zusammenleben nach. Den Auftakt hierzu bildeten in den 1960er Jahren Forschungen zu *Peaceful Societies*, die später auf *Peace Systems* ausgeweitet wurden. Neuere Forschungen beschäftigen sich im Bereich der anthropologischen *Transitional-Justice-Forschung* oder des *Local Peacebuilding* seit den 2000er Jahren mit friedensbildenden Prozessen in multidisziplinären Forschungsfeldern. Damit änderte sich der Gegenstand der anthropologischen Friedensforschung und ihre interdisziplinäre Rezeption. Die *Peaceful-Society-Forschung* hatte eher kleine, häufig indigene und teils essentialisierte Gemeinschaften zum Gegenstand, arbeitete mit klassischen theoretischen Ansätzen, wie bspw. dem Evolutionismus, der symbolischen Anthropologie und Ethnopsychologie, wurde aber außerhalb der eigenen Disziplin, mit Ausnahme der Verhaltensforschung, kaum wahrgenommen. Die jüngere anthropologische Friedensforschung nimmt ein breites Spektrum gesellschaftlicher Akteure jenseits kleiner indigener Gesellschaften in den Blick, fokussiert auf friedensbildende Prozesse und bereichert den interdisziplinären Austausch mit Ansätzen, Konzepten und Methoden, wie bspw. Ethnographie, Friktion und einen Fokus auf lokale Perspektiven und Handlungsstrategien. Gemein ist diesen Forschungsfeldern, dass sie die sozio-kulturellen Bedingungen – wie bspw. symbolische Ordnungen und Werte, gewaltreduzierende Strategien und Verfahren, soziale und ökonomische Strukturen – in den Blick nehmen, die es Gesellschaften und sozialen Gruppen ermöglichen, ein friedliches Zusammenleben zu etablieren und zu erhalten, was für die Friedenspsychologie fruchtbare Anschlussmöglichkeiten bieten könnte. Diese Forschungsfelder enger zu verzahnen und neuere Theoriedebatten, wie bspw. den *Ontological Turn*, oder eine dekoloniale anthropologische Praxis stärker in den interdisziplinären Dialog zu tragen, erscheint notwendig, damit sich die anthropologische Friedensforschung im interdisziplinären Kontext weiter konsolidiert.

*Schlüsselwörter: anthropologische Friedensforschung, friedliche Gesellschaften, nicht-kriegsführende Gesellschaften, nicht-tötende Gesellschaften, Friedenssysteme, Übergangsjustiz, lokale Friedensbildung, Friedensgemeinden*

## Abstract

Anthropological peace research investigates the socio-cultural conditions and dimensions for peaceful, (more-than-)human coexistence. The starting point for this was research on Peaceful Societies in the 1960s, which was later extended to Peace Systems. Since the 2000s, anthropological research in the field of transitional justice and local peacebuilding has been concerned with peace-building processes in multidisciplinary research fields. This changed the object of anthropological peace research and its interdisciplinary reception. Research on Peaceful Societies tended to focus on small, often indigenous and partly essentialised communities, and worked with classical theoretical approaches such as evolutionism, symbolic anthropology and ethno-psychology, but was scantily noticed outside its own discipline, with the exception of behavioural research. The more recent anthropological peace research takes a broad spectrum of social actors beyond small indigenous societies into consideration, focuses on peace-building processes and enriches the interdisciplinary exchange with approaches, concepts and methods such as ethnography, frictions and a focus on local perspectives and strategies for action. These research fields jointly highlight socio-cultural conditions – such as symbolic orders and values, violence-reducing strategies and procedures, social and economic structures – that enable societies and social groups to establish and maintain peaceful coexistence. This may offer fruitful insights for peace psychology. Interlinking these fields of research more closely and bringing recent theoretical debates, such as the ontological turn or a decolonial anthropological practice, more strongly into interdisciplinary dialogue seems necessary for further consolidation of anthropological peace research in an interdisciplinary context.

*Keywords: Anthropological Peace Research, Peaceful Societies, Nonwarring Societies, Non-killing Societies, Peace Systems, Transitional Justice, Local Peacebuilding, Peace Communities*

Die Sozial- und Kulturanthropologie erforscht – an der Schnittstelle von Kultur-, Gesellschafts- und Geschichtswissenschaft – die Vielfalt menschlichen und mehr-als-menschlichen Zusammenlebens (multi-spezies anthropology), an unterschiedlichen Orten und zu verschiedenen Zeiten unter Anwendung ethnographischer und vergleichender Methoden. Konflikte sind diesem Zusammenleben immanent, weshalb Anthropolog\*innen die Vielfalt sozialer Konflikte und ihre soziokulturellen Dimensionen seit der Etablierung des Faches in der zweiten Hälfte des 19. Jh. untersuchen (Avruch, 2007). Allerdings haben, bis weit in das 20. Jh. hinein, die gewaltvollen Formen der Konfliktaustragung gegenüber den gewaltfreien Formen weit größere Aufmerksamkeit erhalten, wie klassische Veröffentlichungen zeigen (Hallpike, 1973; Malinowski, 1941). Dies sollte sich ab den späten 1960er Jahren ändern: Die Peaceful Society-Forschung stellte die Frage nach den soziokulturellen Bedingungen von friedlich zusammenlebenden und systematisch Gewaltkonflikte vermeidenden Gesellschaften ins Zentrum ihres Interesses (Fabbro, 1978). Diese fand in den Nonwarring bzw. Nonkilling Societies

(Fry, 2009; Sponsel, 2009) eine Weiterentwicklung und wurde zuletzt auf Cluster nicht-miteinander-kriegführenden Gesellschaften, sogenannte Peace Systems (Fry et al., 2021), ausgeweitet. Mit der Etablierung der neueren anthropologischen Konfliktforschung in den 1990er Jahren (Nordstrom & Robben, 1995; Scheper-Hughes, 1993) wurden nicht mehr nur relativ einfache oder traditionelle Gesellschaften, sondern die kulturell kodierten Ursachen, Formen und Folgen inner- und zwischengesellschaftlicher Konflikte mit Fokus auf ihre ‚soziale Einbettung‘ (Elwert, 2004) untersucht, wobei Elwert mit Meidung und Verfahren dezidiert zwei gewaltfreie Austragungsformen von Konflikten identifiziert. Die daraus entstehenden friedensanthropologischen Forschungsfelder akzentuieren und erweitern einerseits die Beschäftigung mit friedensbildenden Prozessen und sind andererseits viel stärker in interdisziplinären Debatten eingebunden: Hierzu zählen bspw. Ansätze, die sich kritisch mit Transitional Justice-Prozessen auseinandersetzen (Hinton, 2011; Shaw & Waldorf, 2010), die zivile gewaltfreie Handlungsmöglichkeiten in bewaffneten Konflikten thematisieren (Anderson & Wallace, 2013; Naucke, 2016) oder die für ethnographisch informierte Ansätze in der interdisziplinären Peacebuilding-Forschung plädieren (Bräuchler, 2018; Millar, 2018).

Im Folgenden werden wir zunächst einen Überblick über die ‚klassischen‘ Arbeiten zu den Peaceful Societies geben. Anschließend stellen wir Arbeiten der ‚neueren‘ friedensanthropologischen Forschung vor. Abschließend fassen wir die Erkenntnisse zusammen, diskutieren deren Implikationen für das Verständnis soziokultureller Bedingungen von Frieden und benennen zukünftige Forschungspotentiale. Das Kapitel zeigt, dass die soziokulturellen Faktoren und Bedingungen sowie Dynamiken und Prozesse zur Etablierung und Aufrechterhaltung friedlichen Zusammenlebens verschiedener Gesellschaften und sozialer Gruppen historisch unterschiedlich konstituiert und äußerst divers sind. Gewaltfreie Werte und Normen, damit korrespondierende symbolische Ordnungen und Kosmologien, relativ egalitäre soziale Strukturen und flache politische Hierarchien, geringe ökonomische Ungleichheit bei gegenseitiger ökonomischer Abhängigkeit, konfliktmeidende Strategien und friedensfördernde Verfahren lassen sich allerdings bei allen in diesem Kapitel betrachteten Fallbeispielen zu unterschiedlichem Grad beobachten.

### Von Peaceful Societies zu Peace Systems

In den 1960er Jahren entwickelte sich innerhalb der Anthropologie ein explizites Interesse für friedliche Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche zunächst in ausgewählten sozialen und indigenen Gemeinschaften untersucht wurden, die als besonders gewaltfrei galten. Den Auftakt zur Auseinandersetzung mit diesen Peaceful Societies machte die 1968 publizierte Monografie „The Semai. A Nonviolent People of Malaya“ von Dentan (1968), die im selben Jahr, im selben Verlag und derselben Reihe erschienen ist, wie Chagnon’s (1968) „Yanomamö: The Fierce People“. Beide Bücher wurden zu den wichtigsten, weil konträren, ethnographischen Referenzen in der interdisziplinären nature-nurture Debatte um menschliche Aggression, die die Frage zum Kern hatte, ob Aggression biologisch veranlagt oder soziokulturell produziert sei (Lorenz, 1966; Montagu, 1968). Seit Dentans Monografie sind in der

Anthropologie eine Vielzahl an Veröffentlichungen – von ethnographischen Beschreibungen bis interkulturellen Vergleichen – zu Peaceful, Nonviolent, Nonwarring oder Nonkilling Societies erschienen, von denen wir im Folgenden nur eine Auswahl vorstellen und zentrale theoretische Positionen benennen können.

### Zur Definition von Peaceful Societies

Die erste Konzeptualisierung von Peaceful Societies schlug Fabbro (1978) auf Grundlage eines Vergleiches von sieben als friedlich beschriebenen Gesellschaften aus unterschiedlichen Regionen vor, unter ihnen bspw. die Semai (Malaysia), Sirono (Bolivien), Mbuti (Kongo) und Copper Inuit (Kanada). Laut Fabbro sollte eine Peaceful Society 1) keine Kriege auf eigenem Territorium, 2) keine externen Kriege und 3) keine interne kollektive Gewalt erlebt bzw. geführt haben; sie sollte 4) über keine militärischen/polizeilichen Organisationen verfügen, 5) keine physische Gewalt sowie 6) keine strukturelle Gewalt praktizieren; und sie sollte 7) über die Fähigkeit zum friedlichen Wandel sowie 8) der ideosynkratischen Entwicklung verfügen (Fabbro, 1978, S. 67). Einen Fabbros Kriterien ähnlichen Vorschlag machte Bonta (1993) in seiner kommentierten Bibliografie *Peaceful Peoples*, in der er bereits 438 Veröffentlichungen zu 47 als friedlich beschriebenen Gesellschaften auflistet. Er definiert deren Friedlichkeit als:

[C]ondition whereby people live with a relatively high degree of interpersonal harmony; experience little physical violence among adults, between adults and children, and between the sexes; have developed workable strategies for resolving conflicts and averting violence; are committed to avoiding violence (such as warfare) with other peoples; raise their children to adopt their peaceful ways; and have a strong consciousness of themselves as peaceable. (Bonta, 1993, S. 4)

Beiden Definitionen ist gemein, dass sie auf Grund vergleichender Studien vermeintlich objektive Kriterien für die Identifizierung von Peaceful Societies generieren. Dabei zeichnen sie tendenziell ein monolithisches Bild weitgehend ahistorischer Gesellschaften, die scheinbar unbeeinflusst sind vom politischen Kontext, soziokulturellen Wandel und inneren Widerspruch. Diese Definitionen trugen dazu bei, dass die Friedfertigkeit dieser Gesellschaften insbesondere in vergleichenden Arbeiten von einigen Autor\*innen als Ausdruck ihres natürlichen Daseins essentialisiert und romantisiert wurde. Irritierend ist auch, dass Fabbro (1978) Gesellschaften in seinen Vergleich aufnimmt, bei denen Gewalt zwischen Eheleuten existiert, ohne dies weiter zu problematisieren – wohl ein Ausdruck des *male gaze* der von männlichen Autor\*innen dominierten Peaceful-Society-Forschung. Kritiker\*innen wendeten ein, dass diese Kriterien nicht zwingend friedliche Gesellschaften beschreiben würden, sondern lediglich kleine Gesellschaften (Kelly, 2000, S. 38). Fabbro selbst hatte Peaceful Societies als face-to-face Gemeinschaften charakterisiert, die sich durch egalitäre politische Strukturen, flache soziale Hierarchien und Ökonomien basierend auf generalisierter Reziprozität auszeichnen.

Da sie kaum Surplus erwirtschaften, existieren nur geringe Unterschiede im materiellen Besitz und keine soziale Ungleichheit (Fabbro, 1978, S. 80-81). Gregor (1996) ergänzte Fabbros soziokulturelle Charakterisierung mit der Beobachtung, dass Peaceful Societies häufig über eher simple Technologien verfügten und an geografisch isolierten Orten – Inseln, Berge, Wüsten – lebten. Aus der Tatsache, dass die meisten beschriebenen Peaceful Societies eine geringe innere Hierarchie und soziale Stratifizierung kennzeichneten, wurde geschlossen, dass die Wahrscheinlichkeit für kollektive Gewalt mit dem Grad der gesellschaftlichen Komplexität zunehme.

Jüngere Definitionen wenden sich von solch statischen Klassifikationen ab und betonen insbesondere friedliche Wertvorstellungen als entscheidende soziokulturelle Kriterien für die Gewaltlosigkeit einer Gesellschaft. Ein Beispiel hierfür ist die Definition von Kemp (2004), der eine Gesellschaft als friedlich versteht, wenn diese „a) desires to be peaceful and seeks to orientate its culture in that direction, b) has developed cultural means to achieve this aim, c) and has achieved success in this aim“ (S. 6). Laut Kemp haben Peaceful Societies mit friedlichen Werten korrespondierende soziokulturelle Techniken entwickelt, um Gewalt zu minimieren und friedliches Verhalten zu fördern.

### Die Semai

Das prominenteste Beispiel einer Peaceful Society sind die Semai in Malaysia. Die Anthropologen Dentan und Robarchek forschten in den 1960er und 1970er jeweils mehr als zwei Jahre bei unterschiedlichen Semai-Gruppen (Robarchek & Dentan, 1987, S. 356). Debatten über ihre Friedfertigkeit basieren auf den Beschreibungen aus dieser Zeit, was in späteren Diskussionen häufig nicht explizit gemacht wird. Dentan (2004), der nochmals in den 1990er Jahren bei den Semai forschte, gibt in jüngeren Publikationen an, dass sich diese Lebenswelt mit der zunehmenden Integration der Semai in die malaysische Gesellschaft stark verändert habe (S. 168). In den 1970er Jahren lebten ca. 15.000 Semai im zentralen Hochland der malaysischen Halbinsel und siedelten in politisch autonomen Dörfern von ca. 100 Einwohner\*innen. Jedes Dorf betrieb Landwirtschaft, die von Jagen, Fischen und Sammeln ergänzt wurde (Robarchek, 1979, S. 104). Die soziopolitische Organisation wurde als egalitär beschrieben. Jede Siedlung hatte zwar eine Führungsperson, die als Sprecher\*in der Gruppe eine gewisse moralische Autorität ausübte, aber keine institutionalisierte Macht. Robarchek (1997) gibt an, dass die Semai relativ geschlechtsegalitär organisiert waren und es keine ausgeprägten Geschlechterrollen gegeben habe (S. 52). Beide Autoren erachteten die Semai als Peaceful Society, nicht nur weil sie kaum aggressives Verhalten beobachteten, sondern weil die Semai sich selbst als friedlich verstehen (Robarchek & Dentan, 1987, S. 357). Gewaltlosigkeit, Selbstbeherrschung und Anerkennung gegenseitiger Abhängigkeit wurden als gesellschaftliche Ordnungsprinzipien beschrieben (Sponsel, 2017, S. 31). Gewalt werde nicht nur als sinn- und nutzlos erachtet (Dentan, 2004, S. 175), sondern verursache extreme Angst- und Hilflosigkeitsgefühle, weshalb die Semai auf Gewalt mit Rückzug oder Subordination reagierten (Robarchek, 1994, S. 183). Emotionen, Wut und Aggressionen werden zwar empfunden, aber unterdrückt. Das

heißt nicht, dass Semai nicht zu Gewalt in der Lage seien, sondern dass Gewalt keine sozial gewünschte Handlungsoption ist (Dentan, 2004, S. 168-171).

Interessanterweise geben Robarchek und Dentan (1987) als Ursache für die Friedfertigkeit der Semai deren historische Erfahrungen mit Zwangsversklavung und kolonialer Gewalt an, eine Erklärung, die in vergleichenden Arbeiten und den tendenziell ahistorischen Klassifikationen von Peaceful Societies wenig rezipiert wurde. In ihrer Geschichte wurden die Semai nicht nur Opfer von Sklavenjagden (Dentan, 2004, S. 171-173), in den 1950er Jahren wurden sie auch von der britischen Kolonialverwaltung zwangsrekrutiert und zum Kampf gegen kommunistische Malai\*innen gezwungen (Robarchek & Dentan, 1987, S. 359-360). Angesichts der erfahrenen Gewalt interpretierte Dentan (2004) die Friedfertigkeit der Semai als eine evolutionäre Adaptation an ihre ökologische bzw. politikökonomische Nische. Die – als permanent wahrgenommene – äußere Bedrohung fördere die Kooperationsbereitschaft und soziokulturelle Techniken, um interne Spannungen zu minimieren. Zu diesen Techniken zählte Dentan die Meidung von Nicht-Semai, die Respektbekundung in angespannten Beziehungen (bspw. gegenüber Affinalverwandten), aber auch Humor und Tabus sowie Ausgleichsgaben und Verhandlungen (Dentan, 2004, S. 174-181). Robarchek (1994) wiederum interpretierte die symbolische Ordnung (Kosmologie) der Semai, um deren friedliches Zusammenleben zu erklären. Er beschrieb, dass für die Semai die menschliche Welt ein Ort mit unzähligen Bedrohungen sei, wobei Semai Geborgenheit und Sicherheit, Nicht-Semai aber Gefahr und Tod bieten würden (Robarchek, 1994, S. 187). Diese Dichotomie spiegelt sich in der mehr-als-menschlichen Welt wider, in der es schützende Geister (gunik) und böartige Geister (mara') gibt. Die mara' werden mit bedrohlichen natürlichen Phänomenen assoziiert, wie bspw. Wind, Donner, Felsbrocken, vor denen sich die Semai mit Tabus und Ritualen schützen. Wirkliche Sicherheit böte aber nur die Gemeinschaft, ohne die das Überleben unmöglich sei. Laut Robarchek beurteilten die Semai Verhalten danach, inwieweit es harmonische Beziehungen, Geborgenheit und Zugehörigkeit stärke. Offen ausgetragene Konflikte, Wut und Aggression würden sowohl das individuelle Selbstbild als auch die Integrität der Gruppe bedrohen (Robarchek, 1997, S. 53-54).

Der Fall der Semai zeigt, dass die soziokulturellen Faktoren des friedlichen Zusammenlebens von Peaceful Societies – wie bspw. geringe soziale Hierarchien, egalitäre politische und ökonomische Strukturen sowie friedensfördernde Werte, Techniken und symbolische Ordnungen – in ihrer soziohistorischen Entwicklung durchaus ambivalent und widersprüchlich sein können. Eine als friedlich bezeichnete Gesellschaft muss nicht frei von Gewalterfahrungen sein oder frei von Zwängen leben. Die Persistenz dieser Peaceful Society scheint nur möglich, weil die Semai in permanenter Angst vor äußeren Bedrohungen lebten. Ob die Semai die beschriebene Friedfertigkeit aufrecht erhalten können ist indes fraglich. Dentan (2004) selbst sah in den 1990er Jahren, auf Grund intensiveren Kontakten mit Nicht-Semai, eine größere Gewaltbereitschaft bei jüngeren Generationen (S. 169-171).

### Konfliktmanagement bei Peaceful Societies

Ab den 1990er Jahren wurden zunehmend Arbeiten publiziert, die die Konfliktlösungsmechanismen von Peaceful Societies thematisierten (Bonta, 1996; Fry & Björkqvist, 1997; Kemp & Fry, 2004). Bonta (1996) verglich 24 Peaceful Societies bzgl. ihres Umgangs mit Konflikten und identifizierte sechs häufig praktizierte Strategien: 1) Selbstbeschränkung/Meidung offener Konfrontationen, 2) direkte Verhandlungen, 3) Separation/Trennung von Individuen/Gemeinden, 4) Interventionen Dritter, 5) Gemeindeversammlungen, und 6) Humor/Witz (S. 406-408). Fry (2004) benannte im Sammelband „Keeping the Peace“ folgende Muster für das gewaltfreie Konfliktmanagement von Peaceful Societies: 1) gewaltfreie Werte, 2) Meidung von Konflikt/Gewalt, 3) extreme Selbstbeschränkung/-kontrolle angesichts negativer Emotionen, 4) Interventionen Dritter, 5) konsensfördernde Entscheidungsprozesse, 6) Meidung/Verbot von Alkohol, 7) (in)formelle Formen sozialer Kontrolle, und 8) gewaltfreie Sozialisierung (S. 194-198). Ähnlich den obigen Definitionen resultieren diese Kriterien des gewaltfreien Konfliktmanagements aus Vergleichen mehrerer Peaceful Societies, die ohne konkrete Beschreibungen wenig über deren Lebenswelt und Konfliktmanagement verraten.

Auch die Semai verfügen über einen spezifischen Konfliktregelungsmechanismus, die sogenannte *becharaá*, die von Robarchek (1979, 1997) dokumentiert und ethnopsychologisch ausgedeutet wurde: Dabei handelt es sich um eine mehrtägige Versammlung, zu der die gesamte Gemeinschaft – also nicht nur die Beteiligten, sondern auch Verwandte und Unbeteiligte – geladen wird, was den Konflikt zu einer Angelegenheit aller werden lässt. Bilaterale Deszendenz und Endogamie hätten zur Konsequenz, dass sich die Verwandten der Beteiligten häufig überschneiden. Konflikte einer Person belasteten so nicht nur die Beziehung zu anderen, sondern auch zu deren eigenen Verwandtschaftsgruppe. Die *becharaá* folgt einem ritualisierten Plot, der gerahmt ist von Monologen älterer Verwandter, in denen die gegenseitige Abhängigkeit der Gemeinschaft und die Notwendigkeit für Einheit bekräftigt werde. Dazwischen stellten alle Anwesenden – angefangen bei den Beteiligten über deren Verwandte bis hin zu den Unbeteiligten – den Disput aus ihrer Perspektive dar, allerdings ohne miteinander zu diskutieren, sondern immer die gesamte Gemeinschaft adressierend. Ereignisse, die zu den Spannungen geführt haben, werden neu beleuchtet, diverse Erklärungen, Motive, Umstände angeboten, sogar die Vergangenheit unter den veränderten Bedingungen reinterpretiert. Auf diese Weise würden so lange Argumente ausgetauscht, bis niemand mehr das Gefühl habe, noch etwas sagen zu können. Erst an diesem Punkt werde von der Führungsperson ein Urteil erwartet, welches laut Robarchek lediglich den impliziten Konsens wiedergebe, der sich während der Diskussion herausgebildet hat. Robarchek interpretiert diese Form der ausgedehnten Diskussion als psychologische Katharsis, bei der der Disput so lange aus den unterschiedlichsten Perspektiven wiederholt werde, bis er bei niemandem mehr eine emotionale Reaktion hervorriefe. Die Auflösung der affektiven Komponente ebene den Weg dafür, die substanzielle Komponente offenzulegen und die sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft zu restaurieren (Robarchek, 1997, S. 54-56).

In diesem Punkt, der eventuell besonders für friedenspsychologische Forschungen An-schlüsse bietet, stehen die Semai gewissermaßen stellvertretend für viele soziokulturell spe-zifische Konfliktlösungsmechanismen von Peaceful Societies. Diese versuchen offen ausge-tragene Konflikte durch Strategien wie Selbstbeherrschung, Respektbekundungen und Hu-mor zu meiden. Sind sie aber nicht mehr vermeidbar, greifen Peaceful Societies auf Verfah-ren zurück, wie Separation, Vermittlung Dritter oder Gemeindeversammlungen. Meidung und Verfahren sind zwei Kategorien, die Elwert (2004) als gewaltreduzierende Austragungs-formen von Konflikten beschreibt, im Gegensatz zu Krieg und Zerstörung, die er diesen als gewaltvolle Formen gegenüberstellt. Laut Elwert dürften die beiden Austragungsformen nicht in derselben Gemeinschaft koexistieren, da Meidung als Konfliktstrategie gerade in Ge-sellschaften dominant sei, in denen es keine etablierten Institutionen gibt, die gewaltfreie Verfahren der Konfliktregelung ermöglichen (Elwert, 2004, S. 30-31). Dies ist hier offensicht-lich nicht der Fall. Die hier beschriebenen soziokulturellen Konfliktregelungsmechanismen gehen nicht nur über die Elwert'schen Annahmen von Meidung und Verfahren hinaus, sie verfolgen auch überwiegend restaurative und nicht retributive Zwecke, wie die meisten Wi-dergutmachungsmechanismen von Transitional-Justice Prozessen, auf die wir weiter unten zu sprechen kommen. Wichtiger als Wahrheit und Schuld festzustellen oder Strafen festzu-legen sei es in diesen Konfliktregelungsmechanismen, die sozialen Beziehungen der Beteilig-ten wieder zu harmonisieren und die Einheit der Gemeinschaft herzustellen, was in den Peaceful Societies ein permanenter sozialer Prozess ist (Fry & Björkqvist, 1997; Kemp & Fry, 2004).

### Nonwarring Societies, Nonkilling Societies und Peace Systems

Veröffentlichungen ab den 2000er Jahren verzichten zunehmend auf die Bezeichnung Peaceful Society, selbst wenn sie dieselben Gesellschaften (Semai etc.), Fragestellungen (friedliches Zusammenleben) und Debatten (menschliche Aggression) thematisieren. Einer-seits ist die Kategorie Friedfertigkeit offensichtlich zu abstrakt, um der Diversität und Kom-plexität der zwischenzeitlich auf 152 Gesellschaften angewachsenen Liste von Peaceful Societies gerecht zu werden (Sponsel, 2017, S. 34). Andererseits beinhaltet die Liste Gesell-schaften, bei denen es trotz friedlichem Selbst- und Weltbild zu Morden oder Kriegsbeteili-gungen gekommen ist, was zu teils spekulativen Debatten über die tatsächliche Mordrate bei Peaceful Societies geführt hat (Dentan, 1988; Knauff, 1987).

Fry (2005, 2009) verwendet in seinen Veröffentlichungen seit 2005 die Bezeichnung *Nonwarring Society*. Seine vergleichsweise kurze und offene Definition als „cultures with ext-remely low levels of physical aggression and corresponding beliefs that favour nonviolence“ (Fry, 2009, S. 5) schließt die Existenz von Gewalt nicht per se, die Möglichkeit von Krieg je-doch explizit aus, und betont die Zentralität friedlicher Glaubensvorstellungen. Sponsel (2009) verwendet mit *Nonkilling Society* eine Bezeichnung, die wiederum Gewalt und Krieg nicht per se ausschließt, sondern das Nicht-Töten zum zentralen Kriterium erklärt. Er defi-niert – in Anlehnung an Glenn Paige – eine Nonkilling Society als eine:

[H]uman community from the local to the global levels [sic] characterized by the absence of the killing of humans, threats to kill, weapons designed to kill, justifications for using them, and conditions of society dependent upon the threat or use of lethal force for maintenance or change. (Sponsel, 2017, S. 30)

Sponsel argumentiert, dass bspw. Archäologie, Geschichte und Ethnologie gezeigt haben, dass mehr als 99% der Menschen in ihrem Leben keinen anderen Menschen töten (Sponsel, 2017, S. 31) und dass während 99% der Menschheitsgeschichte keine Kriege geführt wurden, zumindest gäbe es für die Zeit vor dem Neolithikum dafür kaum Beweise (Sponsel, 2009, S. 39, 55). Es sei die große mediale und wissenschaftliche Aufmerksamkeit für Gewalt und Krieg, die das Bild verzerre. Nonkilling Societies seien nicht nur theoretisch denkbar, sondern sind Realität (Sponsel, 2009, S. 57).

Mehr als semantische Neuerungen bietet die Idee der *Peace Systems*, die insbesondere Fry in seinen jüngeren Publikationen thematisiert. Ursprünglich von Gregor (1994) als Bezeichnung für die friedlichen Beziehungen indigener Gruppen am oberen Xingu, Brasilien eingeführt (S. 243-244), nimmt Fry die Idee der in friedlicher Nachbarschaft lebenden Gesellschaften auf und entwickelt sie weiter (Fry, 2009; Fry et al., 2021). Ähnlich dem bekannten Vorgehen stellt er eine Definition von Peace Systems auf, identifiziert interkulturell vergleichend abstrakte Kriterien für deren Funktionieren und weist sie an diversen Beispielen nach. Laut Fry und Kolleg\*innen (2021) sind Peace Systems definiert als „cluster of neighbouring societies that do not make war with each other, and sometimes not at all“ (S. 2). Faktoren, die den Frieden innerhalb von Peace Systems fördern würden, beinhalteten 1) eine gemeinsame, überlokale Identität, 2) ein hohes Maß an Verflechtung und 3) Interdependenz der Einheiten in dem System, 4) friedliche Werte/Normen, 5) friedliche Narrative, Rituale und Symbole, 6) übergeordnete Institutionen, 7) Mechanismen gewaltfreien Konfliktmanagements und 8) visionäre Friedensführung (Fry et al., 2021, S. 3). Bemerkenswert ist die Diversität der Fälle, die Fry unter diese Bezeichnung zusammenfasst: Diese reichen von präkolonialen Beispielen der australischen Aborigines und nordamerikanischen Irokesen Konföderation, über – schon als Peaceful Societies bezeichnete – indigene Gruppen in Malaysia und Brasilien, bis hin zu internationalen politischen Bündnissen wie der Europäischen Union und den Vereinigten Staaten (Fry et al., 2021). Als Haupterkenntnisse des Vergleiches dieser diversen Fälle nennt Fry, dass 1) eine übergreifende Identität Peace Systems erhalte, dass 2) externe Bedrohungen sowie 3) visionäre, friedensorientierte Führer\*innen die Bildung von Peace Systems fördere, und dass 4) wirtschaftliche Interdependenzen für die Gründung und den Erhalt von Peace Systems zentral sein können (Fry et al., 2021, S. 7-8).

Festgehalten werden kann, dass ähnliche symbolische Ordnungen und kulturelle Werte, gemeinsame ökonomische Abhängigkeiten und politische Interessen sowie institutionalisierte Mechanismen der Konfliktregelung soziokulturelle Faktoren darstellen, die das friedliche Zusammenleben benachbarter Gesellschaften fördern. Doch politische Bündnisse,

wie die EU oder die Vereinigten Staaten, als Peace Systems zu bezeichnen, ohne zu problematisieren, dass ihre Existenz auf gewaltvoller Kolonialgeschichte basiert, dass diese sich mit Wirtschaftssystemen erhalten, die soziale Ungleichheit und strukturelle Gewalt produzieren und dass sie sich dabei vom Rest der Welt abschotten und grundlegende Rechte verletzen, ist nur schwer nachzuvollziehen. Diese Peace Systems uneingeschränkt als Vorbilder für ein friedliches Zusammenleben zu propagieren, erscheint aus einer historisch sensiblen, dekolonialen Perspektive offensichtlich problematisch.

### **Transitional Justice, zivile Handlungsmöglichkeiten, Local Peacebuilding**

Mit der sich in den 1990er Jahren etablierenden anthropologischen Konfliktforschung, die insbesondere die alltäglichen Erfahrungen, Lebenswelten und Perspektiven von Menschen in diversen Gewaltkontexten – von marginalisierten Suburbs bis zu bewaffneten Konflikten – untersucht (Nordstrom & Robben, 1995; Scheper-Hughes & Bourgois, 2004), wurden Themen und Fragen in den Blick genommen, die sich als jüngere anthropologische Friedensforschung zusammenfassen lassen. Im Unterschied zur klassischen Peaceful-Society-Forschung stehen in dieser jüngeren anthropologischen Friedensforschung sozio-kulturelle Dynamiken im Zentrum, die nicht mehr an spezifische Gruppen, wie bspw. indigene Gemeinschaften gebunden sind, sondern mit gesellschaftlichen Prozessen der Gewalttransformation verbunden sind, wie Transitional Justice oder Peacebuilding. Diese Transformationsprozesse werden weiterhin aus der lokalen, lebensweltlichen Perspektive der sozialen Gruppen untersucht. Damit geht einher, dass die Gegenstände dieser jüngeren anthropologischen Friedensforschung auch von Nachbardisziplinen, wie der Sozial- und Politikwissenschaft, bearbeitet werden. Diese Forschungsfelder, zu denen wir die kritische Transitional-Justice-Forschung, Forschungen zu zivilen Handlungsmöglichkeiten in Gewaltkonflikten sowie die Local-Peacebuilding-Forschung zählen, sind somit in einem interdisziplinären Dialog eingebettet, in dem Ideen, Konzepte und Methoden verhandelt, übernommen und adaptiert werden.

### **Transitional Justice**

Als Anthropolog\*innen Anfang der 2000er Jahre begannen sich mit Transitional Justice (TJ) zu beschäftigen war dies bereits eine global etablierte Form der Intervention nach Bürgerkriegen und politischer Gewalt (Shaw & Waldorf, 2010, S. 3). Mit TJ-Mechanismen werden legale Instrumente der Wahrheits- und Gerechtigkeitsfindung sowie der Erinnerung und Wiedergutmachung bezeichnet, die, häufig konzipiert als universeller Werkzeugkoffer, die Aufarbeitung massiver Formen von Gewalt und Menschenrechtsverletzungen sowie den Übergang von repressiven Regimen zu modernen Demokratien ermöglichen sollen (Halbmayer & Karl, 2012, S. 8). Die Hinwendung von Anthropolog\*innen zur kritischen Auseinandersetzung mit Transitional Justice sehen McEvoy und McGregor (2008) durch drei Umstände motiviert: Anthropolog\*innen beobachteten 1) die unmittelbaren und nicht-intendierten Folgen von TJ-Mechanismen auf lokaler Ebene. Daraus ergab sich 2) eine gewisse Skepsis darüber, ob TJ-

Mechanismen ihre versprochene Wirkung auf lokaler Ebene realisieren könnten. Und daraus resultierte auch 3) der Wunsch, die soziokulturellen Praktiken und Strategien marginalisierter Akteure im Umgang mit erfahrener Repression und Gewalt sichtbar zu machen (S. 2-5). Im Mittelpunkt anthropologischer Forschungen zu Transitional Justice stehen Phänomene und Momente, in denen das universalistische Instrumentarium extern konzipierter TJ-Mechanismen auf interne Logiken soziokulturell diverser Akteursgruppen trifft, und in denen die postulierten Ziele von Wahrheit, Gerechtigkeit und Wiedergutmachung ausgehandelt werden (Hinton, 2011, S. 1). Im Gegensatz zu den Konfliktregelungsmechanismen der Peaceful Societies, bei denen vor allen Dingen soziokulturelle Werte, Techniken und Verfahren inneren Frieden generieren, sollen hier durch externe Interventionen und Maßnahmen wie juristische Aufarbeitungsprozesse, Wahrheitskommissionen, institutionelle Reformen, Erinnerung und Entschädigung, etc. ein Zustand des gesellschaftlichen Friedens wiederhergestellt werden.

Die anthropologische Forschung versteht TJ-Mechanismen allerdings nicht als rein technische Instrumente zur neutralen Aufarbeitung der Vergangenheit und Versöhnung der Gesellschaft, sondern als machtpolitische Prozesse, bei denen Bedeutungen, Inhalte und Formen der Transitionen umkämpft sind (McEvoy & McGregor, 2008, S. 6), was in der Regel Konflikte auf unterschiedlichen Ebenen und unerwartete Ergebnisse produziert. Die Reibungen, die beim Aufeinandertreffen von globalen Mechanismen und lokalen Realitäten entstünden, fasst Alexander Hinton unter dem Begriff *transitional frictions* (Hinton, 2011, S. 9). Damit bezieht er sich auf Anna Tsing, die mit *frictions* die „awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnections across difference“ bezeichnete (Tsing, 2005, S. 4). Friktionen werden insbesondere in Momenten sichtbar, in denen die universalistischen Annahmen von TJ-Mechanismen mit den unterschiedlichen Lebenswelten soziokulturell diverser Kontexte kollidieren. Dementsprechend thematisieren anthropologische Arbeiten häufig die lokalen Konsequenzen von TJ-Mechanismen und widersprüchlichen Vorstellungen über a) die Rolle und Charakteristika, die Opfer und Täter\*innen voneinander unterscheiden, b) die Effekte und Wirkungen, die das Erzählen oder Verschweigen von Wahrheiten und Erinnerungen in einer Gesellschaft haben, oder c) die Bedeutung, die traditionellem Recht bzw. Gewohnheitsrecht in Postkonfliktgesellschaften zukommt (Burnet, 2011; Nee & Uvin, 2010; Theidon, 2010).

Das Potential anthropologischer Forschungen zu TJ-Prozessen besteht laut Shaw und Waldorf (2010) in deren „place-based approach“ (S. 20), bei dem Anthropolog\*innen "locally grounded research, alternative understandings of justice, local practices, and survivors' experiences at the center of their work" (S. 25) setzen. Ziel sei es, TJ-Mechanismen und soziokulturell diverse Realitäten nicht nur im Zustand der Kollision zu beobachten, sondern in einen produktiven Dialog zu bringen, der eine kollaborative Beziehung und so auch einen Weg zu Local Peacebuilding ermögliche (S. 5). Die Erkenntnisse einer solchen Annäherung tragen im besten Fall dazu bei, lokale Akteur\*innen nicht nur als Adressaten von TJ-Prozessen wahr-

zunehmen, die von TJ-Institutionen informiert und angehört werden. Anthropologische Forschungen zeigen, dass es für den Erfolg von TJ-Prozessen notwendig ist, nicht nur die soziokulturell diversen Kontexte genau zu kennen, sondern – im Sinne einer Dekolonialisierung von Peacebuilding (Cruz, 2021) – lokalen Akteur\*innen die Entscheidungen über Art und Inhalt von TJ-Mechanismen und deren Umsetzung zu überlassen (Bräuchler & Naucke, 2017, S. 428).

### Zivile Handlungsmöglichkeiten in Gewaltkonflikten

Alltagserfahrungen, Lebensbedingungen und Herausforderungen soziokulturell diverser Bevölkerungsgruppen vor, während und nach bewaffneten Konflikten ist ein zentrales Thema der anthropologischen Konfliktforschung. Trotzdem schreiben Arbeiten, die die Strategien und Praktiken des Über- und Zusammenlebens in diesen „warscapes“ (Nordstrom, 1997, S. 78) untersuchen, den zivilen Bewohner\*innen solcher Kontexte nur begrenzte Handlungsmöglichkeiten zu (Lubkemann, 2008; Vigh, 2007). Dass Formen aktiver Neutralität oder gewaltfreien Widerstandes von Zivilpersonen in bewaffneten Konflikten größere Aufmerksamkeit erfahren, ist eine jüngere Entwicklung, wobei an diesem Thema Anthropolog\*innen sowie sich anthropologischer Methoden bedienender Sozialwissenschaftler\*innen arbeiten (Kaplan, 2017; Krause, 2018). Ein Teil dieser Arbeiten thematisieren Gemeinschaften, die – angesichts der sie umgebenden Gewalt – zivilen und friedlichen Widerstand inmitten von bewaffneten Konflikten leisten. Anderson und Wallace (2013) führten weltweit 13 Beispiele für solche in ihren Worten *nonwar communities* auf, u.a. in Afghanistan, Bosnien, Mozambik und Ruanda. Insbesondere bei langanhaltenden Konflikten, wie bspw. in Kolumbien, sind eine überraschend große Anzahl unterschiedlicher und unterschiedlich stark organisierter gewaltfreier Widerstandsinitiativen zu beobachten, die sich nicht selten durch einen sehr spezifischen soziokulturellen Hintergrund charakterisieren, wenn es sich etwa um indigene, afrodeszendente oder kleinbäuerliche Gemeinden handelt (Hernández Delgado, 2004).

Konkrete Beispiele für solche Widerstands- bzw. Friedensgemeinden möchten wir aus einem Forschungsprojekt<sup>1</sup> geben, indem wir zwischen 2013 und 2017 mit zwei ländlichen Gemeinden in Guatemala und Kolumbien gearbeitet haben, die sich auf friedliche Weise den bewaffneten Konflikten in ihren Regionen widersetzen (Naucke, 2016). Dabei handelt es sich zum einen um die *Comunidad de Paz de San José de Apartadó* (CdP San José), die im Nordwesten Kolumbiens liegt, wo seit den 1960er Jahren verschiedene Guerillagruppen präsent sind, und wo die Gewalt (insbesondere gegen Zivilpersonen) Mitte der 1990er Jahre eskalierte, als paramilitärische Gruppen und öffentliche Streitkräfte die Kontrolle der Region eroberten. In diesem Kontext erklärte sich das Dorf San José de Apartadó 1997 zu einer Friedensgemeinde, was beinhaltet, dass sich die Bewohner\*innen dazu verpflichten, keine be-

<sup>1</sup> DFG-Projekt ‚Ziviler Widerstand zwischen kollektivem Selbstschutz und lokaler Befriedung. Friedensgemeinden in den Gewaltkonflikten Kolumbiens und Guatemalas‘ [HA 5957/7-1].

waffneten Akteure zu unterstützen, und gleichzeitig einfordern, dass alle bewaffneten Akteure ihre Rechte als Zivilbevölkerung respektieren (Uribe de H., 2004). Zum anderen handelt es sich um die *Comunidades de Población en Resistencia del Ixcán* (CPR Ixcán), die im Nordwesten Guatemalas liegen, der in den 1970er Jahren zu einem Rückzugsort der Guerilla wurde, und der Anfang der 1980er Jahre mehrere Massaker und die Vertreibung mehrerer 10.000 Menschen erlebte, als die öffentlichen Streitkräfte mehrere Offensiven gegen die Guerilla starteten. Mit diesen Offensiven entstanden im Jahr 1982 die CPR Ixcán, ein Netzwerk aus Kleingruppen, die mehr als 10 Jahre quasi-nomadisch lebten und ihr Überleben im Regenwald durch eine große Kooperationsbereitschaft und Anpassungsfähigkeit sicherten (Falla, 2013).

In diesem Projekt haben uns insbesondere die soziokulturellen Faktoren interessiert, die die Entstehung dieser Friedensgemeinden begünstigten, sowie die internen Strukturen, Strategien und Funktionen, die ihre Persistenz trotz teils massiver Repression ermöglichen. Tatsächlich sind diese so vielfältig und unterschiedlich (Naucke, 2020; Naucke & Halbmayer, 2016), dass es unmöglich ist, sie hier vollständig zu beschreiben, weshalb wir nur zentrale Gemeinsamkeiten beider Erfahrungen darstellen. Es handelt sich um verhältnismäßig kleine, ländliche Gemeinden mit ca. 1.000 (CdP San José) bzw. ca. 2.000 (CPR Ixcán) Einwohner\*innen, wobei – als ein soziokultureller Faktor – die Bevölkerungszahlen und -zusammensetzungen während der Konfliktverläufe fluktuierten. Hinsichtlich ihrer Entstehung fällt auf, dass die Bewohner\*innen sich erst in den 1960er Jahren in ihren jeweiligen Regionen ansiedelten, weil sie aus anderen Landesteilen als verarmte Landlose verdrängt oder von gewaltsamen Auseinandersetzungen vertrieben wurden. Neben der soziokulturellen Eigenheit, dass sie als Kleinbäuer\*innen (CdP San José) und Indigene (CPR Ixcán) eine unterschiedliche, aber doch besondere Beziehung zu Land verbindet, kannten die Bewohner\*innen beider Gemeinden also erstens die Konsequenzen physischer und struktureller Gewalt – Verlust von Land/Besitz, Vertreibung/Verdrängung, sozioökonomischer Neuanfang – aus eigener Erfahrung. Zweitens waren die Bewohner\*innen beider Gemeinden vor der Eskalation der Gewalt in ihren Regionen stark in Strukturen der politischen und ökonomischen Selbstverwaltung eingebunden, bspw. in Kooperativen, Gemeinderäten, aber auch politischen Parteien organisiert. Und drittens konnten die Bewohner\*innen, die im Moment der Gewalteskalation die Region nicht verlassen wollten – viele flohen auch –, auf die Solidarität Dritter zählen, wie bspw. kirchliche und (inter-)nationale NGOs, die die Gemeinden bei der Suche nach alternativen Formen des Zusammenlebens unterstützten. Neben vielen Unterschieden sind die besondere Beziehung zum Land, die Erfahrung von Vertreibung und Neuanfang, die Fähigkeit zur politischen Organisation sowie die solidarische Unterstützung Dritter soziokulturelle Faktoren, die die beiden Gemeinden teilen. Hinsichtlich der Persistenz dieser Gemeinden ist auffällig, dass ihre Bewohner\*innen erstens eine wieder unterschiedliche, aber ausgeprägte Vision vom Zusammenleben in ihrer Gemeinschaft haben, also geteilte Erfahrungen, Werte und Vorstellung davon, wie bspw. ein würdevolles kleinbäuerliches Dasein gestaltet sein sollte. Die politökonomische Organisation dieser Gemeinden weist zweitens nicht nur Konti-

nuitäten zu den vor der Gewalt existierenden Selbstverwaltungsstrukturen auf, sondern fördert und fördert die Partizipation aller Bewohner\*innen. In rotierenden Logiken werden Führungspositionen regelmäßig durch verschiedene Personen besetzt, um bspw. einzelne Führer\*innen nicht permanent der Gefahr von Verfolgung auszusetzen oder die Existenz der Gemeinschaft nicht von Einzelpersonen abhängig zu machen. Beide Gemeinden verbindet drittens, dass sie mit der Eskalation der Gewalt ihre Subsistenzweise änderten. War zuvor die kleinbäuerliche Familie sowohl Produktions- als auch Konsumtionseinheit ihrer Subsistenzwirtschaft, kollektivierten und diversifizierten beide Gemeinden nach ihrer Gründung die landwirtschaftliche Produktion, womit sie die Solidarität der Bewohner\*innen untereinander stärkten und sich vor den Folgen der Zerstörung landwirtschaftlicher Felder und Produkte durch bewaffnete Akteure schützten. Eine weitere Schutzstrategie beider Gemeinden, wenn auch unterschiedlich ausgeprägt, ist viertens ihre Mobilität. Die CPR Ixcán lebten quasi-nomadisch in temporären Camps, die sie bei Militäroffensiven innerhalb kurzer Zeit abbauen und umziehen konnten. Die Bewohner\*innen der CdP San José leben verstreut auf kleine Weiler, die sie temporär verlassen, wenn die Präsenz bewaffneter Akteure und Aktionen zunimmt, und zu denen sie zurückziehen, wenn es die Situation zulässt. Eine abschließende fünfte Gemeinsamkeit beider Gemeinden ist die Fähigkeit und Notwendigkeit, (inter-)nationale Solidarität zu generieren und zu erfahren, bspw. in Form von Menschenrechtsbeobachtung, Handelsbeziehungen, Eilaktionen etc.

Anthropologische Forschungen wie diese zeigen, dass Zivilpersonen in Gewaltkonflikten nicht passive Opfer sind und nur eingeschränkte Handlungsmöglichkeiten haben, sondern dass sie handelnde Subjekte sind, mit politischen Visionen und der Fähigkeit, unter schwierigsten Bedingungen gewaltfreie Praktiken und Strategien zu entwickeln (Naucke, 2016, 2017, 2020; Naucke & Halbmayr, 2016). Darüber hinaus gibt es bemerkenswerte Kontinuitäten zu den soziokulturellen Charakteristika der Peaceful Societies: Es handelt sich ebenfalls um relativ kleine, ländliche Gemeinden mit historischen Erfahrungen von politischer Gewalt; mit relativ egalitären politischen und solidarischen ökonomischen Strukturen, die soziale Ungleichheiten und Hierarchien vorbeugen; mit friedlichen Werten und Visionen, die die soziale Kohäsion steigern; und mit einem ganzen Spektrum von Strategien, die – ebenfalls über Meidung und Verfahren hinausgehend – friedlichere Formen des Zusammenlebens generieren. Im Unterschied zu den Peaceful Societies leben diese Friedensgemeinden nicht isoliert, verfügen nicht nur über simple Technologien und sind alles andere als statisch. Sie sind eingebunden in (inter-)nationale Solidaritätsnetzwerke und Handelsbeziehungen, kommunizieren über digitale Wege und zeigen eine bemerkenswerte Fähigkeit, ihre Strukturen und Praktiken permanent anzupassen.

### Local Peacebuilding and Ethnographic Peace Research

Seit Mac Ginty und Richmonds *Local Turn in Peace Building* (2013) reißen die Veröffentlichungen und Debatten darüber, was dieser *Local Turn* impliziert, nicht ab. Geführt wurden diese zunächst von kritischen Friedens- und Konfliktforscher\*innen, von denen nur wenige

anthropologische Feldforschungen betrieben, und kaum von Anthropolog\*innen. Dementsprechend schwierig erschien es auch, den Gegenstand der Debatte – das Lokale – überhaupt zu fassen. Wenn das ‚Lokale‘ nicht sofort aus der Perspektive der Internationalen Beziehungen mit dem Nationalen gleichgesetzt wurde, wurden nicht selten spezifische Elemente lokaler Kulturen dekontextualisiert, aber auch glorifiziert oder dämonisiert. Das ‚Lokale‘ wurde dabei als ein homogenisiertes Konstrukt idealisiert, und entweder als egalitär, inklusiv und harmonisch oder als problematisch, passiv und rückschrittlich dargestellt (Hirblinger & Simons, 2015). Der Bedarf nach anthropologischen Perspektiven war unübersehbar und mit der Zeit brachten sich Anthropolog\*innen und anthropologische Methoden anwendende Sozialwissenschaftler\*innen in die Debatte ein.

Zu diesen gehört der Soziologe Geroid Millar, der auf Grundlage seiner Untersuchungen von Peacebuilding-Interventionen die Idee einer *Ethnographic Peace Research* (EPR) in die Debatte einführt. Dieser Ansatz zielt darauf ab, internationale Interventionen mit anthropologischen Methoden zu evaluieren und dabei das ‚Lokale‘ einzubeziehen, damit diese Interventionen besser funktionierten und mehr lokale Legitimität erlangten. Auch wenn Millar (2018) die EPR nicht ausschließlich als eine methodische Herangehensweise verstanden wissen will (S. 256), beinhalten die von ihm benannten Schlüsselstärken, wie bspw. Dichte Beschreibung, Reflexivität, Kollaboration oder Methodentriangulation (S. 6-11), zentrale Charakteristika sozial- und kulturanthropologischer Methodologie. Problematisch an Millars selektiver Adaptation anthropologischer Methodik ist, wie Finley (2015) anmerkt, dass sie eine Arbeitsteilung vorsieht, bei der den Anthropolog\*innen die Rolle von Expert\*innen für das ‚Lokale‘ oder von Übersetzer\*innen von ‚Kultur‘ für die Friedensindustrie zukommt. Die "subordination of the anthropologist as helpmate to the political scientist" (S. 235) läuft Gefahr, die anthropologische Friedensforschung als ein Mittel von Good Governance zu instrumentalisieren. Als prominente anthropologische Stimme in diesen Debatten spricht sich Bräuchler (2018) für einen *Cultural Turn* in der Friedensforschung aus. Sie kritisiert, dass sowohl in den Beiträgen zum Local Turn als auch in dem EPR-Ansatz keine epistemologische Hinwendung zu Kultur als lebensweltliches und anthropologisches Konzept stattgefunden habe (Bräuchler, 2018). Die mehrheitlich quantitative und lösungsorientierte Friedens- und Konfliktforschung habe offensichtlich Probleme, Kultur zu konzeptualisieren und ihrer zunehmend sichtbarer werdenden Bedeutung für Peacebuilding-Prozesse gerecht zu werden. Bräuchler fordert deshalb eine stärkere konzeptionelle Auseinandersetzung mit Kultur in der interdisziplinären Debatte und eine Aufwertung anthropologischer Beiträge in der Friedensforschung über die vermeintliche ‚Kultur-Übersetzung‘ hinaus.

Worin anthropologische Beiträge für die Peacebuilding-Forschung bestehen könnten, ließe sich an den bereits thematisierten Friedensgemeinden zeigen. Die diversen Strategien der CdP San José haben bspw. zum Ziel, die Bedingungen und Dynamiken des bewaffneten Konfliktes, die in der Regel die bewaffneten Akteure definieren, zu verändern und so die Entwicklung des Konfliktes selbst zu beeinflussen. Dabei lassen sich die friedenspolitischen Wirkungen dieser soziokulturell spezifischen Strategien der CdP San José auf mindestens drei

Ebenen beobachten (Naucke, 2020, S. 248-259): 1) Auf einer symbolischen Ebene unterläuft die CdP San José die soziokulturelle Konstruktion des Konfliktes und die symbolische Ordnung der bewaffneten Akteure. Indem die Bewohner\*innen diese nicht unterstützen, verweigern sie deren Anliegen und die Legitimation ihrer Präsenz und beziehen eine unabhängige Position. Eine solche Position dürfe es aus der Perspektive bewaffneter Akteure aber nicht geben, da diese nicht nur die bestehende Freund-Feind-Dichotomie hinterfragt, sondern auch die Plausibilität der Dichotomie. Die Nicht-Kollaboration bricht die binäre Opposition der Konfliktkonstellation auf und unterläuft die sozialen Ordnungsprinzipien bewaffneter Gruppen. 2) Die Wirksamkeit wird auch auf einer konflikt dynamischen Ebene sichtbar, auf der die CdP San José das Agieren bewaffneter Akteure in der Zone direkt beeinflusst. Strategien wie das Zurücksiedeln auf verlassene Weiler machen diese Räume der Kontrolle durch bewaffnete Akteure streitig. Dabei geht es nicht nur um die physische Besetzung von Orten des Konflikts, sondern um eine symbolische Aneignung und Wiedereinschreibung einer kleinbäuerlichen Lebensweise in diese Räume. 3) Das Friedenspotenzial wird auch auf einer konfliktursächlichen Ebene deutlich, auf der die CdP San José durch ihre interne Organisation lokalen und regionalen Konfliktursachen entgegenwirkt. So erleben die Bewohner\*innen in der CdP San José eine politische Teilhabe, von der sie in anderen Kontexten ausgeschlossen sind. Der gemeinschaftliche Landbesitz macht die umkämpfte Ressource Land allen Bewohner\*innen zugänglich und solidarische Handelsbündnisse garantieren finanzielle Einnahmen für die Gemeinde.

Die CdP San José hat offensichtlich spezifische soziokulturelle Strategien und Praktiken entwickelt, um den Konfliktursachen und -dynamiken ihres konkreten Umfeldes zu begegnen, die die gewaltsamen Beziehungen zwischen bewaffneten Akteuren und zivilen Bewohner\*innen transformieren. Sie ist ein bemerkenswertes Beispiel für lokale Peacebuilding Prozesse, die unabhängig von (inter-)nationalen Friedensinterventionen existieren (Naucke, 2017, 2020).

### Implikationen und Forschungspotentiale

Die grundlegende Frage, die diesen Beitrag strukturiert und die zunächst die Peaceful Society-Forschung gestellt hat, hat auch in der neueren anthropologischen Friedensforschung nicht an Aktualität eingebüßt: Was sind soziokulturelle Faktoren und Bedingungen für ein friedliches, (mehr-als-)menschliches Zusammenleben in der gegenwärtigen Welt? Wie dieses Kapitel gezeigt hat, haben unterschiedliche friedliche Gesellschaften, gewaltmeidende Gruppen und konflikttransformierende Gemeinden auf diese Frage sehr diverse Antworten gefunden. Was sie gemeinhaben – wenn auch zu unterschiedlichen Ausprägungen und in unterschiedlichem Ausmaß – sind gewaltfreie Werte und Normen, damit korrespondierende symbolische Ordnungen und Kosmologien, relativ egalitäre soziale Strukturen und flache politische Hierarchien, geringe ökonomische Ungleichheit bei gegenseitiger ökonomischer Abhängigkeit sowie konfliktmeidende Strategien und friedensfördernde Verfahren.

Hinsichtlich praktischer Implikationen solcher Erkenntnisse plädieren Autor\*innen wie Fry (2004), die Mechanismen von bspw. Peaceful Societies auch in komplexere Gesellschaften zu übernehmen. Unseres Erachtens bietet die Peaceful-Society-Forschung keine generalisierbaren, universellen Lösungen, sondern Anlass und Hintergrund, die Organisation verschiedener Gesellschaften zu reflektieren: Wenn bspw. relativ egalitäre ökonomische, soziale und politische Strukturen und gewaltfreie Werte einen großen Einfluss auf das friedliche Zusammenleben haben, was für ein Zusammenleben ist in einer Gesellschaft möglich, deren ökonomische Strukturen auf Konkurrenz basieren, soziale Ungleichheit produzieren, Menschen exkludieren, und somit Ungleichheit und Diskriminierung eher in Kauf nehmen als diesen systematisch entgegenzuwirken? Auf diese Weise ließen sich eine Reihe von Fragen an das gesellschaftliche Zusammenleben formulieren.

Die Arbeiten der jüngeren anthropologischen Friedensforschung nehmen trotz existierender inhaltlicher Kontinuitäten keinen Bezug auf die ältere Peaceful-Society-Forschung, genauso wenig wie die Peaceful-Society-Forschung in ihren neueren Veröffentlichungen auf Arbeiten der jüngeren anthropologischen Friedensforschung verweist. Beide Forschungsfelder stehen weitgehend unverbunden nebeneinander. Interessanterweise gibt es – neben wichtigen Differenzen – auch zentrale Gemeinsamkeiten bspw. zwischen Peaceful Societies und Friedensgemeinden. Auffällig ist, dass es sich bei beiden um eher kleine, ländliche Gemeinden handelt, die über soziokulturelle Weltbilder sowie über Formen der soziopolitischen Organisationen verfügen, die ein hohes Maß an sozialer Kohäsion ermöglichen. Beide haben sozio-kulturelle Prozesse hervorgebracht und entwickelt, die über Mechanismen von Meidung und Verfahren im Sinne Elwerts (2004) hinaus gehen und ein gewaltfreies und friedliches Zusammenleben generieren. Die Arbeiten dieser beiden Forschungsfelder konsequenter in Beziehung zu setzen, deren Konzepte und Ideen zusammenzudenken, könnte der anthropologischen Friedensforschung ein fachgeschichtliches Fundament bieten, um sich weiter zu konsolidieren.

Jüngere Beiträge zur Peacebuilding-Forschung, wie bspw. die EPR, betonen vor allen Dingen die Stärken anthropologischer Methodik und die dadurch gewonnenen lokalen Perspektiven, die die Peacebuilding-Praxis informieren und verbessern sollen (Millar, 2018). Sie nehmen allerdings keinerlei Anleihen an aktuellen anthropologischen Theoriedebatten, wie bspw. den Ontological Conflicts (Blaser, 2013) oder dem Ontological Turn (Holbraad & Pedersen, 2017), und deren Konsequenzen für die Peacebuilding-Praxis (Rigual, 2018). In solchen theoretischen Entwicklungen, in denen grundlegende Annahmen über die Wirklichkeit und damit auch Annahmen über Frieden, Versöhnung, Entschädigung etc. zur Disposition stehen, liegt u.E. ein vielversprechendes Potential für das Verständnis von Friedensdynamiken und -prozessen insbesondere bei Konflikten, an denen Protagonist\*innen mit soziokulturell diversen Hintergründen beteiligt sind. Während die anthropologische Friedensforschung ihren thematischen Fokus von kleinen, indigenen, teils essentialisierten Gruppen auf multidisziplinär bearbeitete, diversere Phänomene ausgeweitet hat und nun in interdisziplinär

nären Debatten verankert ist, könnte sie u.E. zukünftig noch stärker an aktuelle anthropologische Theorieentwicklungen anschließen und daraus resultierende Impulse und Implikationen in den interdisziplinären Diskurs tragen. Für das Verständnis der bereits deutlich sichtbar werdenden kulturellen und identitätspolitischen aber auch dekolonialen Herausforderungen aktueller Friedensforschung und -praxis bietet die Sozial- und Kulturanthropologie das geeignete methodische und ein vielversprechendes konzeptionelles Rüstzeug.

## Literatur

- Anderson, M. B. & Wallace, M. (2013). *Opting out of war: Strategies to prevent violent conflict*. Boulder, CO: Lynne Rienner. Verfügbar unter: <http://hdl.handle.net/1920/12809>
- Avruch, K. (2007). A historical overview of anthropology and conflict resolution. *Anthropology News*, 48(6), 13-14. <https://doi.org/10.1525/an.2007.48.6.13>
- Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Bonta, B. (1993). *Peaceful peoples: An annotated bibliography*. Metuchen, NJ: Scarecrow Press.
- Bonta, B. (1996). Conflict resolution among peaceful societies: The culture of peacefulness. *Journal of Peace Research*, 33(4), 403-420. <https://doi.org/10.1177/0022343396033004003>
- Bräuchler, B. (2018). The cultural turn in peace research: Prospects and challenges. *Peacebuilding*, 6(1), 17-33. <https://doi.org/10.1080/21647259.2017.1368158>
- Bräuchler, B. & Naucke, P. (2017). Peacebuilding and conceptualisations of the local. *Social Anthropology*, 25(4), 422-438.
- Burnet, J. E. (2011). (In)Justice: Truth, reconciliation, and revenge in Rwanda's Gacaca. In A. L. Hinton (Hrsg.), *Transitional justice: Global mechanisms and local realities after genocide and mass violence* (S. 95-118). New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Chagnon, N. (1968). *Yanomamö: The Fierce People*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.
- Cruz, J. D. (2021). Colonial power and decolonial peace. *Peacebuilding*, 9(3), 274-288. <https://doi.org/10.1080/21647259.2021.1906516>
- Dentan, R. K. (1968). *The Semai: A nonviolent people of Malaya*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston.
- Dentan, R. K. (1988). On reconsidering violence in simple human societies. *Current Anthropology*, 29(4), 624-636.
- Dentan, R. K. (2004). Cautious, alert, polite, and elusive: The Semai of central peninsular Malaysia. In G. Kemp & D. P. Fry (Hrsg.), *Keeping the peace: Conflict resolution and peaceful societies around the world* (S. 167-184). New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203021033>

- Elwert, G. (2004). Anthropologische Perspektiven auf Konflikt. In J. M. Eckert (Hrsg.), *Anthropologie der Konflikte: Georg Elwerts konflikttheoretische Thesen in der Diskussion* (S. 26-36). Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.14361/9783839402719>
- Fabbro, D. (1978). Peaceful societies: An introduction. *Journal of Peace Research*, 15(1), 67-83. <https://doi.org/10.1177/002234337801500106>
- Falla, R. (2013). Historia esquemática de las Comunidades de Población en Resistencia [Schematic history of the Communities of Population in Resistance]. In R. Falla (Hrsg.), *Del proceso de paz a la masacre de Alaska. Guatemala 1994-2012* (S. 167-174). Guatemala: AVANCSO.
- Finlay, A. (2015). Liberal intervention, anthropology and the ethnicity machine. *Peacebuilding*, 3(3), 224-237. <https://doi.org/10.1080/21647259.2015.1081123>
- Fry, D. P. (2004). Conclusion: Learning from peaceful societies. In G. Kemp & D. P. Fry (Hrsg.), *Keeping the peace: Conflict resolution and peaceful societies around the world* (S. 185-204). New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203021033>
- Fry, D. (2009). Anthropological insights for creating non-warring social systems. *Journal of Aggression, Conflict and Peace Research*, 1(2), 4-15. <https://doi.org/10.1108/17596599200900008>
- Fry, D. P., Souillac, G., Liebovitch, L., Coleman, P. T., Agan, K., Nicholson-Cox, E. ... Strauss, S. (2021). Societies within peace systems avoid war and build positive intergroup relationships. *Humanities and Social Sciences Communications*, 8(1), 1-9. <https://doi.org/10.1057/s41599-020-00692-8>
- Fry, D. P. & Björkqvist, K. (1997). *Cultural variation in conflict resolution: Alternatives to violence*. New York, NY: Psychology Press. <https://doi.org/10.4324/9780203726488>
- Gregor, T. (1994). Symbols and rituals of peace in Brazil's Upper Xingu. In L. E. Sponsel & T. Gregor (Hrsg.), *The anthropology of peace and nonviolence* (S. 241-257). Boulder, CO: Rienner. <https://lib.ugent.be/catalog/rug01:000348298>
- Gregor, T. (1996). *A natural history of peace*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press.
- Halbmayer, E. & Karl, S. (Hrsg.) (2012). *Die erinnerte Gewalt: Postkonfliktdynamiken in Lateinamerika*. Bielefeld: Transcript.
- Hallpike, C. R. (1973). Functionalist interpretations of primitive warfare. *Man*, 8(3), 451-470.
- Hernández Delgado, E. (2004). *Resistencia civil artesana de paz. Experiencias indígenas, afrodescendientes y campesinas [Civil artisan peace resistance. Indigenous, Afro-descendant and peasant experiences]*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Hinton, A. L (Hrsg.) (2011). *Transitional justice: Global mechanisms and local realities after genocide and mass violence*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hirblinger, A. T. & Simons, C. (2015). The good, the bad, and the powerful: Representations of the 'local' in peacebuilding. *Security Dialogue*, 46(5), 422-439. <https://doi.org/10.1177/0967010615580055>

- Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge, England: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316218907>
- Kaplan, O. (2017). *Resisting war: How communities protect themselves*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Kelly, R. C. (2000). *Warless societies and the origin of war*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Kemp, G. (2004). The concept of peaceful societies. In G. Kemp & D. P. Fry (Hrsg.), *Keeping the peace: Conflict resolution and peaceful societies around the world* (S. 1-10). New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203021033>
- Kemp, G. & Fry, D. P. (2004). *Keeping the peace: Conflict resolution and peaceful societies around the world*. New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203021033>
- Knauft, B. M. (1987). Reconsidering violence in simple human societies: Homicide among the Gebusi of New Guinea. *Current Anthropology*, 28(4), 457-500. Verfügbar unter: <http://www.jstor.org/stable/2743485>
- Krause, J. (2018). *Resilient communities: Non-violence and civilian agency in communal war*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Lorenz, K. (1966). *On aggression* (Wilson, M. K., Übers.). New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Lubkemann, S. (2008). *Culture in chaos: An anthropology of the social condition in war*. Chicago, IL: University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226496436.001.0001>
- Mac Ginty, R. & Richmond, O. (2013). The local turn in peace building: A critical agenda for peace. *Third World Quarterly*, 34(5), 763-783. <https://doi.org/10.1080/01436597.2013.800750>
- Malinowski, B. (1941). An anthropological analysis of war. *The American Journal of Sociology*, 46(4), 521-550. <https://doi.org/10.1086/218697>
- McEvoy, K. & McGregor, L. (Hrsg.) (2008). *Transitional justice from below: Grassroots activism and the struggle for change*. Portland, OR: Hart Publishing.
- Millar, G. (Hrsg.) (2018). *Ethnographic peace research – Approaches and tensions*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-5\\_131-1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-5_131-1)
- Montagu, A. (1968). *Man and aggression*. New York, NY: Oxford University Press.
- Naucke, P. (2016). Die Macht der Schwachen – Über Handlungsmöglichkeiten von Zivilpersonen in den Gewaltkonflikten Kolumbiens und Guatemalas. *Zeitschrift für Ethnologie*, 141(2), 101-122.
- Naucke, P. (2017). Peacebuilding upside down? How a peace community in Colombia builds peace despite the state. *Social Anthropology*, 25(4), 454-469. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12447>

- Naucke, P. (2020). *Klientelisierte Staatlichkeit in Konfliktregionen. Eine Ethnographie der Begegnungen einer kolumbianischen Friedensgemeinde mit staatlichen Institutionen*. Bielefeld: Transcript. <https://doi.org/10.1515/9783839452745>
- Naucke, P. & Halbmayr, E. (2016). Resistencia Legítima frente al conflicto colombiano. Una reflexión teórica a partir de una Comunidad de Paz [Legitimate Resistance facing the Colombian conflict. A theoretical reflection from a Peace Community]. *Revista de Antropología Social*, 25(1), 9-33. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RASO.2016.v25.n1.52623](https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2016.v25.n1.52623)
- Nee, A. & Uvin, P. (2010). Silence and dialogue: Burundians' alternatives to transitional justice. In R. Shaw & L. Waldorf (Hrsg.), *Localizing transitional justice: Interventions and priorities after mass violence* (S. 157-182). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Nordstrom, C. (1997). *A different kind of war story*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.2307/2661011>
- Nordstrom, C. & Robben, A. (1995). *Fieldwork under fire: Contemporary studies of violence and survival*. Berkeley, CA: University of California Press. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1998.25.1.13>
- Rigual, C. (2018). Rethinking the ontology of peacebuilding. Gender, spaces and the limits of the local turn. *Peacebuilding*, 6(2), 144-169. <https://doi.org/10.1080/21647259.2018.1453640>
- Robarchek, C. A. (1979). Conflict, emotion, and abreaction: Resolution of conflict among the Semai Senoi. *Ethos*, 7(2), 104-123. <https://doi.org/10.1525/ETH.1979.7.2.02A00020>
- Robarchek, C. A. (1994). Ghosts and witches: The psychocultural dynamics of Semai peacefulness. In L. E. Sponsel & T. Gregor (Hrsg.), *The anthropology of peace and nonviolence* (S. 183-195). Boulder, CO: Rienner.
- Robarchek, C. A. (1997). A community of interests: Semai conflict resolution. In D. P. Fry & K. Björkqvist (Hrsg.), *Cultural variation in conflict resolution: Alternatives to violence* (S. 51-58). New York, NY: Psychology Press. <https://doi.org/10.4324/9780203726488>
- Robarchek, C. A. & Dentan, R. K. (1987). Blood drunkenness and the bloodthirsty Semai: Unmaking another anthropological myth. *American Anthropologist*, 89(2), 356-365. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1525/aa.1987.89.2.02a00050>
- Scheper-Hughes, N. (1993). *Death without weeping: The violence of everyday life in Brazil*. Berkeley CA: University of California Press. Verfügbar unter: <https://www.jstor.org/stable/41799903>
- Scheper-Hughes, N. & Bourgois, P. (Hrsg.) (2004). *Violence in war and peace*. Malden: Blackwell.
- Shaw, R. & Waldorf, L. (Hrsg.) (2010). *Localizing transitional justice: Interventions and priorities after mass violence*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sponsel, L. E. (2009). Nonkilling anthropology. Reflections on the possibilities of a nonkilling society. In J. E. Pim (Hrsg.), *Toward a nonkilling paradigm* (S. 35-70). Honolulu, HI: Center for Global Nonkilling.
- Sponsel, L. E. (2017). The anthropology of peace and nonviolence. *Diogenes*, 61(3-4), 30-45. <https://doi.org/10.1177/0392192116648597>

- Theidon, K. (2010). Histories of innocence: Postwar stories in Peru. In R. Shaw & L. Waldorf (Hrsg.), *Localizing transitional justice: Interventions and priorities after mass violence* (S. 92-110). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Tsing, A. L. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Uribe de H., M. T. (2004). Emancipación social en un contexto de guerra prolongada: El caso de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó [Social emancipation in a context of prolonged war: The case of the Peace Community of San José de Apartadó]. In B. de Sousa Santos & M. García Villegas (Hrsg.), *Emancipación social y violencia en Colombia* (S. 75-118). Bogotá: Norma.
- Vigh, H. (2007). *Navigating terrains of war: Youth and soldiering in Guinea-Bissau*. New York, NY: Berghahn Books. <http://dx.doi.org/10.3366/E0001972008280186>



**Philipp Naucke**, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Sozial- und Kulturanthropologie der Philipps-Universität Marburg. Promotion (2020) an der Philipps-Universität Marburg. Arbeitsschwerpunkte: Politische Anthropologie, Anthropologie des Staates, Konfliktanthropologie. Aktuelle Forschungsinteressen: Staat-Bevölkerungsbeziehungen, zivile Handlungsmacht, Friedensprozesse und (Un)Sicherheit in Konfliktregionen Kolumbiens und Guatemalas.



**Ernst Halbmayer**, Professor für Sozial- und Kulturanthropologie an der Philipps-Universität Marburg. Promotion (1997) und Habilitation (2008) an der Universität Wien. Arbeitsschwerpunkte: Konfliktanthropologie, Umweltanthropologie, Anthropologie des Südamerikanischen Tieflandes. Aktuelle Forschungsinteressen: Anthropologie der Isthmo-kolumbianischen Region, Soziale Klimawandelfolgen, Folgen des kolumbianischen Friedensprozesses, Graphische Kommunikationssysteme.