

Musik als Agens von Geschlechterwandel

Anthropologische Perspektiven

Geschlechterforschung entwirft eigene Doktrinen. Einflussreich wurde in jüngster Zeit der Gedanke, dass das Bewusstsein von biologischer Geschlechtlichkeit eine Erscheinung erst westlicher Moderne sei. Antike, Mittelalter und frühe Neuzeit hätten Weibliches als defizitäre Version des Männlichen begriffen¹, ihr Augenmerk lediglich auf soziale Gender Roles² gelenkt, nicht auf sexuelle Unterschiede. Auch setzt sich die Überzeugung durch, dass von einer physisch-bipolaren Sexualität keine Rede sein könne³, eher von einem Kontinuum, einer Mannigfaltigkeit der Abstufungen, auf denen – gesellschaftlich motiviert – die jeweilige Definition einer Verfassung als „weiblich“ oder „männlich“ stattfände. Im Folgenden soll, vermutlich überraschend, ein abweichender Ansatz umrissen werden. Ich will an der Unterscheidung von Sex und Gender, biologischem und sozialem Geschlecht festhalten⁴. Das Modell mutet überholt an. Indes hat es Vorzüge. Zum einen, und entgegen der eingangs zitierten These, ist es weithin kompatibel mit dem, was auch vormoderne Kulturen und Kulturen jenseits europäischer Überlieferung als „natürliche“ und „soziale“ Ausprägung des Geschlechts auffassen: explizit in der Reflexion, implizit in Verhaltensnormierungen. Ferner löst das Modell, zur zweidimensionalen Matrix aufgefaltet, die simple Gegenüberstellung von „weiblich“ und „männlich“ sehr wohl ab, nämlich durch vier idealtypische Geschlechterdispositionen:

¹ Vgl. THOMAS LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*. München 1996, 145ff., 183ff.

² Zum Begriff „Gender“ vgl. JUDITH BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt/M. 1991.

³ REGINE GILDEMEISTER / ANGELIKA WETTERER, *Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung*, in: GUDRIN-AXELI KNAPP / ANGELIKA WETTERER (Hg.), *Traditionen-Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie*. Freiburg/Br. 1992, 209.

⁴ Vgl. CHRISTINA LUTTER / MARKUS REISENHEIMER, *Cultural Studies. Eine Einführung*. Wien 1998; REBECCA GROTHJAHN / FREIA HOFFMANN (Hg.), *Geschlechterpolaritäten in der Musikgeschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Herbolzheim 2002; Sabine Vogt, *The Making of ABBA. Bilder zwischen Fiktion und Wirklichkeit*. Mag.-arb. Berlin (Humboldt-Univ.) 1998; dies., „The Girl with the Golden Hair“ *ABBACadabra: Gedanken über ein „Mini-Musical“ der schwedischen Pop-Gruppe ABBA*, in: CHRISTIAN KADEN / VOLKER KALISCH (Hg.), *Musik und Urbanität*. Essen 2002, 207–221.

		Gender	
		♀	♂
Sex	♀	♀♀	♀♂
	♂	♂♀	♂♂

Abb. 1

Es handelt sich um die Typen der weiblichen Frau (♀♀), der männlichen Frau (♂♀), des weiblichen Manns (♂♀) und des männlichen Manns (♂♂)⁵. Schließlich können dergestalt, wie zu zeigen bleibt, Übergänge und Transformationen im Geschlechterverständnis sinnfällig abgebildet werden – und Musik spielt dabei eine markante Rolle. Geschichtliche und kulturelle Eigendynamiken werden mithin plastischer greifbar nach ihrer „emischen“ Struktur, ihrer Selbstbeschreibung⁶, als kraft einer theoretischen Vorab-Nivellierung von Sex und Gender – selbst wenn diese „objektiv“, nach naturwissenschaftlichem Befund stimmen sollte. Allerdings wird es im Weiteren auch gar nicht primär um die Divergenz von Natur und Kultur, vielmehr um die doppelte Dimensionierung des Geschlechtlichen als solche gehen⁷. Drei Beispiele sollen den Sachverhalt erläutern helfen.

I.

An und für sich ist das skizzierte Schema bloß „abgeschrieben“. Der Substanz nach könnte es einem spätantiken Traktat entstammen, aus der Feder des neuplatonischen Philosophen *Aristides Quintilianus*, mit der pauschalen Titulatur *De musica*⁸. Über den Autor ist wenig bekannt, selbst seine Lebensdaten sind nur vage lokalisierbar: zwischen dem 1. und 4. nachchristlichen Jahrhundert. Der Text seinesteils darf als erstes „Handbuch der Musikwissenschaft“ überhaupt gelten; präziser: er liefert eine voluminöse Zusammenfassung antiker Kenntnisse über musiké (μουσική). Was wir als Zweidimensionalität von biologischem und sozialem Geschlecht fest-

⁵ Skaliert man die Dimensionen nicht nominal (wie in Abb. 1), sondern metrisch, lassen sich natürlich auch kontinuierliche Merkmalsausprägungen berücksichtigen. Idealtypisch nach Max Weber bedeutet ohnehin, dass kategoriale Setzungen nur selten in reiner Form auftreten.

⁶ Zum Begriffspaar „emisch – etisch“ vgl. das Heft *Emics and Etics in Ethnomusicology*, in: *The World of Music* 35 (1) (1993) 1–95.

⁷ Ich setze also voraus, dass Biologisches im Sozialen aufgehoben sei, aber minder „konstruktivistisch“ überformbar als das Gesellschaftliche sensu stricto; die terminologische Differenzierung bleibt, zumindest arbeitsbegrifflich, von Nutzen.

⁸ Aristides Quintilianus, *De musica*, engl. in: ANDREW BARKER (Hg.), *Greek Musical Writings* 2. Cambridge 1989, 399ff.

gemacht haben, ist bei Aristides die Dualität aus Genos (γένος) und Ethos (ἦθος), aus Naturgeschlechtlichem und Geschlechtlich-Sittlichem⁹. Durchdekliniert wird das Paradigma an Zentralfiguren griechischer Mythologie, speziell der Musikmythen. Athene, welche der Legende nach den Aulos, ein phallisches Doppelrohrblatt-Instrument, erfunden haben soll¹⁰, erscheint als „weiblichen Geschlechts“, „jedoch diszipliniert und kriegerisch nach ihrem Charakter“¹¹. Sie vertritt männliche Tugenden, bei unbeschädigt weiblicher Genitalausstattung. Ihr reziprokes Gegenüber ist der Silen Marsyas, der als ritueller Penisträger sein biologisches Geschlecht buchstäblich aller Welt vor Augen zwingt, jedoch dem hermaphroditischen Dionysos dient – sowie der Urmutter Kybele¹². Seine Gender Role definiert sich als weibliche. Marsyas repräsentiert mithin den nach femininen Maßstäben handelnden Mann, nicht etwa den Androgynen oder Homoöroten. Dennoch verfällt er auf ethischer Dimension der Abwertung, während Athene wegen eben ihrer „zweiten“, geschlechtlich-sittlichen Zuordnung normativ erhöht und bekanntlich zur Schutzpatronin Athens auserkoren wurde. Das biologische Geschlecht ist in der Tat also manifest: bei Athene wie bei Marsyas. Aber es gibt einen geringeren Wert-Ausschlag als das Ethisch-Geschlechtliche. Die Kombinationen männlich-männlich und weiblich-weiblich, auf dass die Matrix lückenlos „erfüllt“ werde, verbleiben dann, Aristides zufolge, für ungemischte Gottheiten: die Muse Euterpe, die ebenfalls den Aulos zu protegieren wusste, sowie für Hermes, der, gemeinsam mit Apoll oder auch neben ihm, Lyra und Kithara in die Welt setzte¹³.

		Ethos (Gender)	
		♀	♂
Genos (Sex)	♀	Euterpe	Athene
	♂	Marsyas	Hermes Apoll

Abb. 2

⁹ Quintilianus (wie Anm. 8), 2, 19.

¹⁰ Ibid.; vgl. FRIEDER ZAMINER, *Musik im archaischen und klassischen Griechenland*, in: ALBRECHT RIETHMÜLLER / FRIEDER ZAMINER (Hg.), *Die Musik des Altertums*. Laaber 1989, 169.

¹¹ Vgl. CHRISTIAN KADEN, *Musik (musiké, musica)*, in: KARLHEINZ BARCK et al. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe 4*. Stuttgart–Weimar 2002, 267, dort auch der Nachweis im griechischen Original.

¹² Quintilianus (wie Anm. 8), 2, 19; vgl. ALBRECHT RIETHMÜLLER, *Musik zwischen Hellenismus und Spätantike*, in: DERS. / FRIEDER ZAMINER (wie Anm. 10), 230.

¹³ Quintilianus (wie Anm. 8), 2, 19.

Bemerkenswert ist nun dies: Die mythischen Akteure verkörpern, in voller Bandbreite, die denkbaren Sex-Gender-Kombinationen. Sie formieren ein gleichsam fixes Personal, eine perfekte Rollenbesetzung. Zugleich aber erzählt Aristides eine – seit altersher diskutierte – Transformations-Geschichte: sie betrifft nicht die Götter und Helden, sondern die Musikinstrumente. Diese (wenn wir uns auf die genannten konzentrieren: Aulos und Lyra/Kithara) sind keineswegs geschlechtslos. Sie werden jedoch *ausschließlich ethisch* qualifiziert, nach der Gender-Zuweisung. Männliches gilt in diesem Zusammenhang als das schlackenlos Positive, Weibliches, unter Berufung auf eine vorgebliche Devise des Pythagoras¹⁴, als die schlechtere Seite menschlicher Existenz an und für sich (Abb. 3). Lyra und Kithara: Saiteninstrumente, zu denen man singen, denen man den Logos hinzufügen konnte, ordnen sich dem Guten zu; das Blasinstrument, wortlos tönend, mit orgiastischem Schall, dem Minderwertigen. Freilich stand der Aulos nicht von Anbeginn, er *kam* auf die „falsche“ Seite. Der Wertwandel korrelierte mit einem athenischen Staatsmythos, den der Bildhauer Myron bereits um 450 v. Chr. in einer auf der Akropolis postierten Figurengruppe zur Darstellung brachte (Tafel 1)¹⁵. Athene galt – wie gesagt – als Inventorin der Doppeloboe. Das war eine aus dem ländlichen Böotien stammende Sage, mit der Pindar um 500 die Stadtbürger von Athen vertraut machte¹⁶. Man empfand das als



Tafel 1

¹⁴ Ibid., auch 2, 10ff.

¹⁵ Vgl. CHRISTIAN KADEN, *Das Unerhörte und das Unhörbare. Was Musik ist, was Musik sein kann*. Kassel 2004, 77ff.

¹⁶ Vgl. ZAMINER (wie Anm. 10), 170.

shockierend – und reagierte mit einer Umdichtung. Da zum Spielen des Blasinstrumentes eine die Wangen stärkende Mundbinde, die Phorbeia, benötigt wurde, habe Athene sehr bald ihr Gesicht aufgeblasen, ganz und gar entstellt gefunden – und das selbst erzeugte Gerät verworfen, weggeworfen. Aufgehoben habe den Aulos dann aber Marsyas, der Dionysos- und Kybele-Jünger. In seiner Sphäre der Doppelwertigkeit, Zweideutigkeit sei das Instrument schlussendlich auch verblieben¹⁷. Am Aulos vollzieht sich ein Geschlechter-, ein Gender-Wechsel. Dieser ist sogar irreversibel, kann nicht mehr abgeändert werden. Und er trägt sich zu allein auf der (dem engeren Sinn nach) sozialen, der Ethos-Ebene. Das bedeutet beträchtliche Einschränkungen.

Aristides tut indes einen weiteren Schritt, mit brisanten Auswirkungen. Als Neuplatoniker (möglicherweise unter Plotins Einfluss stehend) setzt er all sein argumentatives Bemühen für das Absterben des Leiblichen ein, d. h. für die Überwindung des Körperlichen zugunsten der Ideen, des ätherisch Geistigen, Unsterblichen¹⁸. Bezüglich der Matrix aus Ethos und Genos heißt dies, dass Genos nicht nur unwichtig, subdominant werde, sondern gegenstandslos, existentiell hinfällig. Man könnte sagen, Ethisches *und* Biotisches seien ins Feld geführt, damit just das Letztere zur Liquidation freigegeben werde. Denn was realiter mit sexuellen Momenten modelliert ist, etwa Athenes Doppelcharakter, erfährt idealiter eine De-Sexualisierung. Auch musiké wird, dem Ideal nach, aus dem Körperlichen herausgenommen. Aristides sieht sie sogar als Helferin der Philosophie, die von der Leiblichkeit ablenke. Freilich ist dazu nur die ethisch gute musiké fähig; als Sublimationsinstrumente werden Lyra und Kithara, und allein sie, in Betracht gezogen. Am Ende, wenn man das weibliche Ethos sowie die körperlich-generative Dimension ganz allgemein ausschidet (Abb. 3), bleiben füglich die apollinischen Saiteninstrumente – so Aristides wörtlich – ganz auf sich gestellt, bleiben sie per se übrig¹⁹. Die Erlösung der Welt und des Menschen, durch die aus der Geschlechtermatrix herausgelösten Lyra/Kithara, ist nichts als der Sieg des absoluten, ebenfalls aller Sexualität enthobenen Männlichen. Unsterblichkeit wird gewonnen in radikal geistiger Konstruktion, in freiem, willkürlichem Willen. Sie wird aber auch gewonnen durch Missachtung des Weiblichen, nach Genos *und* Ethos.

¹⁷ Vgl. KADEN, *Das Unerhörte* (wie Anm. 15), 93ff., dort die weitergehende Deutung der Marsyas-Figur als eines Musik-Virtuosen und fremdstämmigen Metoikos, dem in Athen die Bürgerrechte verweigert wurden.

¹⁸ QUINTILIANUS (wie Anm. 8), 2, 19 und 2, 92; vgl. die Wurzeln zu diesem Denktopos bei PLATON, *Phaidros* 61a–68b, dt. in: WALTER F. OTTO (Hg.), *Platon, Sämtliche Werke*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1957ff.

¹⁹ QUINTILIANUS (wie Anm. 8), bes. 2, 92.

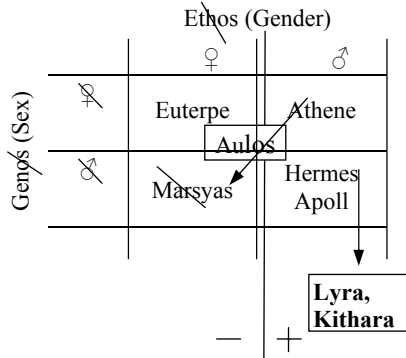


Abb. 3

Was Aristides Quintilianus kartographiert, ist mithin ein antikes Weltbild *samt seiner Steigerung zu letzten Konsequenzen*. Unzweifelhaft enthält es die – offenbar auch in der griechischen Ritualgeschichte ausgelebten – Dimensionen von Genos und Ethos, und zwar beidseitig, zusammen mit der Vielheit einschlägiger Geschlechteroptionen. Diese Vielheit jedoch, und ausdrücklich sie, wird selektiv beschnitten: zulasten des Genos, des Körperlich-Lebendigen, aber auch der weiblichen Geschlechterrolle. Abwertung des Körpers und die Abwertung der Frau – für die Philosophie der Alten Welt ein konstitutives, wenn auch nicht unumstrittenes Webmuster – verdichten sich zum System: zum System des Antik-Endzeitlichen. Bekanntlich sollte es zum Ausgangspunkt für das christliche Abendland und seine Visionen werden. Indes ist das zur Vereinzigung emporgetriebene Männliche nicht das Apriori einer Kulturerfahrung, sondern deren Folgeglied: Die Ausgrenzung muss das Erlebnis von Fülle zur Vorbedingung gehabt haben. Und obwohl Musik das Paradigma der Restriktion abgibt, erscheint sie gleichzeitig als Vehikel von Geschlechtertransformation: dem ethisch Guten zu durch Negation des Leiblichen. Noch im Verlust von Geschlechterdynamik bleibt sie Plattform des Geschlechterwandels. Auf ihr wird das Problem, wenn auch für die Antike ex negativo, ausgetragen. Man kann daher mit des Aristides Modell in zweierlei Hinsicht Maß nehmen. Verstehen lässt sich, was „nach ihm“, in abendländischer Kultur zu herrschender Norm werden sollte. Erahnen lässt sich aber auch, was jenseits solcher Kulturierung, prall lebenswirklich, zu existieren weiß und wusste. Aristides Quintilianus bezeichnet insoweit eine Wasserscheide.

II.

Überschreitet man diese Wasserscheide in Richtung von Gesellschaften, die sich außerhalb europäischer Zivilisationsgeschichte oder zumindest relativ unabhängig von ihr entwickelten, ändern sich denn auch die Verhältnisse schlagartig. Einen ers-

ten Einstieg in die Materie mögen uns religiös fundierte „Kommunen“ im sog. *Recôncavo* von Bahia (Nordostbrasilien) bieten. Sie stellen Siedlungszusammenschlüsse ehemaliger Sklaven dar, deren Vorfahren aus Westafrika verschleppt worden waren. Und obwohl sie keine „authentischen“ Tribalstrukturen ausbilden, lehnen sie sich in ihren Zeremonien, ihren Glaubensvorstellungen so intensiv an Bantu- und Yoruba-Traditionen an, dass man sie ohne Zwang mit naturnahen Sozialisierungsformen vergleichen darf, ja zu ihnen in Analogie setzen. Ganz besonders gilt dies für den Kult des *Candomblé*²⁰, der gerade nicht eine Einschnürung von Geschlechterrollen erstrebt, sondern deren Ausweitung. In der Literatur findet man ihn, zuweilen abschätzig²¹, als Possessions-, als Besessenheits-Ritual beschrieben, bei dem in der Regel weibliche „Medien“ von einschlägigen Yoruba-Göttern spirituell heimgesucht und überwältigt werden. Weder der Begriff „Possession“ jedoch noch die Vorstellung einer Unterwerfung von „Medien“ durch überirdische Geismächte sind zutreffend. Denn obgleich entsprechende Frauen für je spezielle Gottheiten, für „*orixás*“, initiiert werden, erlangen sie in Tranceritualen alterierte Bewusstseinszustände²² – und verändern darin *ihre eigenen* personalen Identitäten. Nur während einer ersten, transitorischen Phase des Zeremoniells werden die „Medien“ von den Gottheiten, wie man formuliert, „*geritten*“, in unverstellter Anspielung auf biotische Sexualkontakte²³. Sehr bald jedoch können sie die Rolle des „*cavalo*“ abstreifen. Und die entscheidende Transformation besteht darin, dass die possedierten Frauen vollgültig zu *orixás werden*. In Trance gehen sie umher, frei nach den Bewegungsräumen, suchen Teilnehmer des Rituals auf, namentlich minder aktive „Zuschauer“, um sie in die Arme zu schließen und ihnen, gottgleich, Kraft zu spenden. Die zeremonielle Verwandlung, auf die es ankommt und ohne die keine Zelebration des *Candomblé* gelingen würde, besteht also darin, dass weibliche Akteure sich zu (auch) männlichen Göttern umwandeln, mythische Kraft, „*axé*“ in sich aufnehmen – *und weiter-*

²⁰ Vgl. TIAGO DE OLIVEIRA PINTO, *Capoeira, Samba, Candomblé*. Berlin 1991 (dieser Studie verdanken die nachfolgenden Ausführungen alle wesentlichen Sachinformationen); zur Vertiefung ELISABETH A. KASPER, *Afrobrasilianische Religion*. Frankfurt/M. 1988; RALPH M. BECKER, *Trance und Geistbesessenheit im Candomblé in Bahia (Brasilien)*. Münster 1995; ROBERT A. VOEKS, *Sacred Leaves of Candomblé: African Magic, Medicine and Religion in Brazil*. Austin 1997.

²¹ Vgl. die besonders drastische Fehlinterpretation bei UMBERTO ECO, *Das Foucaultsche Pendel*. München 1989, 252f. (die sich allerdings auf den dem *Candomblé* verwandten Kult der Umbanda bezieht).

²² Im angloamerikanischen Sprachgebrauch als „Altered States of Consciousness“ (ASC) bezeichnet; vgl. ERIKA BOURGUIGNON, *Altered states of consciousness, myths and rituals*, in: BRIAN M. DU TOIT (Hg.), *Drugs, rituals and altered states of consciousness*. Rotterdam 1977, 7–23; auch RUDOLF M. BRANDL, *Musik und veränderte Bewusstseinszustände*, in: HERBERT BRUHN et al. (Hg.), *Musikpsychologie. Ein Handbuch*. Reinbek 1993, 599–610.

²³ PINTO, *Capoeira* (wie Anm. 20), 163.

geben; kosmische Energie nicht nur empfangen, sondern „zeugungsmächtig“ kommunizieren, verteilen, austeilen. Die „Medien“ entschlagen sich demnach ihrer Vermittlerrolle, erhöhen sich zu „eigentlich“ Handelnden. „Gerittene“ mutieren zu „Reitenden“, Input-Elemente (um es kybernetisch auszudrücken) zu Output-Elementen. Und aus Trägern weiblicher Gender Roles wachsen Persönlichkeiten, die eine Art mythischer Sexualität ausüben, bifunktional, in femininen und maskulinen „Stellungen“. Zu kurz nämlich griffe, wer die Rituale als lediglich performative, symbolische Aktionen deutete. Die Wandlungen werden von den Partizipanten des Candomblé als physisch-wirklich gefasst; anders wären sie nicht wirkmächtig. *Axé* ist keine „spirituelle“ Kraft nach europäischem Maß, in körperlicher Sublimation und Ausdünnung. Sie macht sich energetisch, als „power“ geltend, um nicht zu sagen: sie sei auch stofflich greifbar und anwesend. Der Beweis: *Axé* wird der Regel nach einer legendären Seinsschicht, einer eigenen Atmosphäre zugewiesen. Aber sie kann auch in den Göttern und den Menschen wohnen. Und allem voran steckt sie in den großen Candomblé-Trommeln, in deren Klängen, deren Schlagrhythmen. Diese übrigens sind so laut und aktivieren durchaus niedrigere Frequenzbereiche, dass sie den Tänzern und Zuhörern buchstäblich in den Leib fahren. Mehr noch: Die Trommeln konstituieren, neben „Medien“ und Gottheiten, eine dritte rituelle Personal-Ebene. Keine Gegenstände sind sie, sondern Lebe-Wesen: mit eigenem Namen, der durch eine Taufe erworben wurde. Und immer wieder muss man sie, z. B. mit dem Blut von ihnen geschätzter Opfertiere, tränken, nähren, wie ein Baby füttern²⁴.

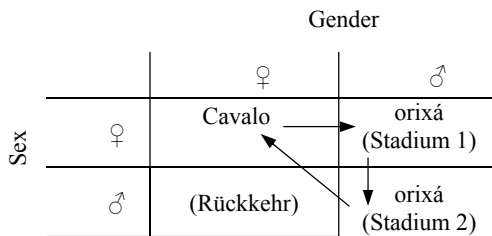


Abb. 4

Was wir „Musik“ zu nennen pflegen, ist im Candomblé weitgehend also mit *axé* identisch bzw. mit deren Erzeugung und Kommunikation, Kommunion. Darüber hinaus ist es das Lebens-Element, in dem massive existentielle Verzauberungen sich ereignen, auch und zuvörderst des Geschlechtlichen. Dabei darf man das Überwechseln vom „cavalo“ zum „orixá“ (Abb. 4) als eine „horizontale“, eine Gender-Transformation auffassen, den anschließenden Übergang in die Funktion des Kraftspenders hingegen als einen Quasi-Sexual-Wandel. Vielleicht wäre es sogar nützlich, der biotischen Vertikale eine dritte, eine Tiefendimension hinzuzufügen: die der mythischen Sexualität – was hier aber ausgespart bleiben möge.

²⁴ PINTO, *Capoeira* (wie Anm. 20), 179.

Jedenfalls, und nur darum geht es hier prioritär, erfolgen die Transformationen gleichzeitig auf mehreren Daseins-Achsen. Sie sind „doppelt genäht“, vielfach abgesichert. Und wer einmal *orixá* war (siehe den Pfeil der Rück-Verwandlung), wird auch wieder zum realen Menschen. Er *muss* sogar, zur rechten Zeit, den Rückweg einschlagen²⁵. Frauen, die männliche Gottheiten inkorporierten, können sehr wohl dann, und trotz allem, Kinder gebären, säugen, aufziehen. Aber sie können auch, neuerlich dem zum Trotz, im rituellen Kontext sich als *orixá* wiederfinden. Kreislauf der Verwechslungen – und ein Stoffwechsel. Pointiert: Was für abendländische Kultur, und expressis verbis bei Aristides Quintilianus, mehrdimensional ausgegrenzt wird und abgegrenzt, durch Musik, mit Hilfe von Musik, gelangt in Systemen wie dem Candomblé zu multipler *Entgrenzung*. Geschlechterrollen, Geschlechterpositionen werden nicht klassifikatorisch behandelt, tendenziell eindeutig, vielmehr „unordentlich“ und übergänglich – auf dass sie sich, auch und gerade für das individuelle Erleben, zu ergänzen vermöchten, in korrigierendem Miteinander, kompensatorischer Wechselwirkung²⁶.

III.

Ein soziales Gefüge mit wohl größtmöglicher Entropie in den Geschlechterrelationen – zum System „Aristides“ liefert es die exakte Kontrastfolie – hat Gregory Bateson untersucht: bei dem auf Neuguinea lebenden Stamm der Iatumul. Sein Buch, mit dem lapidaren Titel *Naven* (und einem an Charles Darwin erinnernden pedantischen Untertitel)²⁷, zählt zu den ethnologischen Klassikern. Und obwohl es 1958 in einer berühmten Zweitaufgabe ediert wurde, garniert mit umfangreichen Kommentaren, Berichtigungen und Selbstzweifeln des Verfassers, fußt es faktisch auf Feldforschungen der 1930er Jahre, darf mithin nicht als Analyse eines etwa heute noch vorfindlichen Status quo missverstanden werden. Allerdings ist mir auch nicht an einer streng historischen Einordnung des Falls als vielmehr an seiner Beschreibung eo ipso gelegen; wir erzählen also von den Iatumul gleichsam im Präsentischen.

²⁵ Zu den einzelnen Stadien des alterierten Zustandes *ibid.* 196; zur Rückkehr des Schamanen aus der Ober- oder Unterwelt, die eine ähnliche Wiederherstellung psychischer Ausgangslagen leistet, ROGER N. WALSH, *Der Geist des Schamanismus*. Olten 1992; auch MIRCEA ELIADE, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (1951), Frankfurt/M. 1991.

²⁶ Zu den Begriffen „kompensatorische“ und „kumulative Rückkoppelung“ und den daraus resultierenden Denk- und Verhaltensmustern s. KADEN, *Das Unerhörte* (wie Anm. 15), 25ff.; vertiefend CLAUDE LÉVI-STRAUB, *Das wilde Denken*. Frankfurt/M. 1967.

²⁷ GREGORY BATESON, *Naven. A Survey of the Problems suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe drawn from Three Points of View* (1936). Stanford 1958.

Auffällig wurde der Tribe durch – wie Bateson schreibt – ausladend transvestitische Zeremonien²⁸, summarisch als „Naven“ gekennzeichnet. Gemeinsam ist ihnen, dass Frauen sich als Männer, Männer sich als Frauen kleiden und entsprechend inversen Handlungsweisen frönen. Ihren Platz haben die Rituale stets in kritischen Lebenssituationen aufwachsender Jugendlicher, für Knaben beispielsweise, die infolge einer strikt patrilinearen Organisation besondere Beachtung finden²⁹, sobald sie zum ersten Mal bestimmte Werkzeuge herstellen, eine Palme fällen, Vögel erlegen, mit dem Speer Fische fangen – oder (die Iatumul sind ehrgeizige Kopffäger) ihren ersten Kriegsgefangenen töten³⁰. In all diesen Lebenslagen tritt der junge Mann in Rivalität zu seinem Vater, zu dem er ohnedies ein emotional distanziertes Verhältnis unterhält³¹. Durchaus im Gegenzug wird folglich die subdominante mütterliche Abstammungslinie ins Spiel geworfen – und fühlen sich die mütterlichen Verwandten zu rituellen Responses, in Gestalt des Naven, aufgefordert. Eine zentrale Bedeutung wächst namentlich dem ältesten Bruder der Mutter zu, der in matrilinearen Gesellschaften oft wichtiger für den jungen Mann ist als der leibliche Vater selber³², bei den Iatumul indes, zeremoniös, als Mutter des Knaben in Erscheinung treten kann. Auf die Beziehung des „Onkels“ zu seinem „Neffen“, des „wau“ zum „laua“, wie die Iatumul-Terminologie lautet³³, soll hier folglich der Fokus gelegt werden; der Leser mag zusätzlich imaginieren, dass auch alle möglichen Tanten, Cousins, Cousinen etc. verwandtschaftliche Transvestiten-Rollen im Naven einnehmen³⁴. Skandalträchtig rezipiert wird freilich in der Tat der „wau“, der wiederum auf mehreren Ebenen seine Geschlechtsidentität umgestaltet. Als altes Weib kostümiert, beginnt er, sein Baby, eben den „laua“, in Busch und Feld zu suchen und, wenn er fündig geworden, ihm regelrecht nachzustellen: meist zu des lauas nachhaltigem Missver-

²⁸ Ibid., Inhaltsverzeichnis, XI; Nachwort von 1936, 257ff.

²⁹ Ibid., 4, 10.

³⁰ Ibid., 6ff.

³¹ Ibid., 38ff.

³² In der Ethnologie hat sich dafür der Begriff „Avunkulat“ eingebürgert; vgl. ALFRED R. RADCLIFFE-BROWN / DARYLL FORDE (Hg.), *African systems of kinship and marriage* (1950). London 1962.

³³ BATESON (wie Anm. 27), 35–53, 74–85.

³⁴ Zu deren Terminierung s. Batesons Glossar, 307ff. Für den westlichen Leser erschwerend tritt hinzu, dass Abstammungsverhältnisse in naturnahen Kulturen vielfach nicht nach konkreten Personen, sondern nach den Angehörigen von Verwandtschafts-Klassen, „klassifikatorisch“ definiert werden; wer „Onkel“ ist, muss also nicht buchstäblich Onkel sein, sondern einer Altersklasse und lineage angehören, für die diese Rolle typisch und wahrscheinlich ist (vgl. die mustergültige Darstellung entsprechend hochkomplexer Systeme bei FREDERICK ROSE, *Classification of kin, age structure and marriage amongst the Groote Eylandt aborigines*. Berlin 1960); diese Feinheiten sollen im Weiteren nicht berücksichtigt werden.

gnügen³⁵. Hat sich der wau an das „Kind“ herangemacht, offeriert er sich diesem sogar als Frau und Sexualpartner (sic), indem er das Gesäß an den Beinen des Knaben scheuert³⁶. Eine Horde johlender Jugendlicher kommentiert das Treiben³⁷. Auf dem Gipfel des Anzüglichen dann, um zu beweisen, dass er ernstlich weibliche Geschlechtsteile am Leibe trage, kann der wau die eigene Frau (zeremoniell: die „mbo-ra“) ³⁸ zum Sexualakt anstiften, wobei sie die männlichen, er die weiblichen Handlungsimpulse gibt: neuerlich coram publico³⁹. Gewiss hat solches Überkreuz nützliche Effekte. Der Mann in der Sexualrolle der Frau wechselt körperlich, wenn auch nur zeitweilig, in deren Clan über; für sie trifft das gleiche zu in der Umkehrung. Zudem dürfte es kein Schaden sein, sich in praxi die Grenzen der eigenen Sexualausrüstung zu vergegenwärtigen – und mithin in die physische Lage des Partners einzufühlen. Da all das aber vor den Augen des laua geschieht – und vor den Augen amüsiertes Stammesbrüder –, hat es, nach Bateson, höchst prekäre Folgen. Der Knabe, dem Onkel und Tante so verdreht aufwarten, versinkt in Scham; seine Schwester beginnt zu weinen⁴⁰. Das „Unrichtige“ der biologischen Inversion wird für beide offenbar thematisch. Und nur Geschenke an den wau, die ihrerseits das soziale Gleichgewicht zwischen väterlichem und mütterlichem Clan restaurieren helfen, erlösen den laua aus den Peinlichkeiten⁴¹. Vielleicht ja auch sollen der betroffene Knabe und seine Schwester durch den verkehrten Sex auf das normativ Akzeptable erst recht hingeleitet werden; sollten die eigenen Eltern ihnen einen invertierten Koitus darbieten, wäre es für das soziale Empfinden unerträglich⁴². Die Geschlechtswandlung des wau und der Seinen hat daher, gerade im Verstehenshorizont der Iatumul, etwas Abenteuerliches. Und nicht völlig verfehlt scheint es, ihr eine buffoneske Attitüde zuzuschreiben⁴³.

Dennoch ist das nur die halbe Wahrheit. In anderem Kontext erfährt man die Transformation des wau als todernste, oder sagen wir: als lebensernste Aufgabe. Vor allem hier auch ist das Modell einer Doppeldimensionierung von Geschlechterrollen sinnträchtig. Es handelt sich schlicht um eine andere, neue Konstellation, in der wau und laua einander nun begegnen. Die Rede ist von Initiationsriten, bei denen den Knaben schwere Wunden zugefügt werden⁴⁴. Selbstverständlich sind sie, unter patrilinearem Dach, pure Männersache. Auch der wau darf daran teilnehmen, denn,

³⁵ BATESON (wie Anm. 27), 12ff.

³⁶ BATESON (wie Anm. 27), 12ff.

³⁷ Ibid., 12.

³⁸ Ibid., 309.

³⁹ Ibid., 20.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., 19.

⁴² Ibid., 36.

⁴³ Ibid., 259.

⁴⁴ Ibid., 129ff.

der Natur nach, ist er Mann. Zugleich gestattet ihm die Gender Role, in Bezug auf seinen Iaua als Mutter zu agieren. *Und er verkörpert diese Mutter*, indem er den Initianden tröstet (Tafel 2): Ihn auf seinem Schoß haltend, begleitet er die operativen Eingriffe⁴⁵. Mitleid zu haben, tiefes Mitgefühl zu zeigen, bliebe dem jeweiligen Vater unerlaubt, wäre ihm strukturell unmöglich. Also steht eine männliche Mutter dem Initianden bei: in der großen, angesichts von Infektionsrisiken bedrohlichen Passage. Das erhöht des jungen Mannes Überlebenschancen. Der wau ist für ihn existentiell unverzichtbar, daseinswichtig.



Tafel 2

IV.

Was beim Candomblé bereits diagnostiziert wurde: eine horizontale *und* eine vertikale Verschiebung des Geschlechtlichen, reproduziert sich also in der Kultur der Iatumul: sofern nicht alles täuscht, sogar mit divergierenden Wertbezügen. Auf der einen Seite, in der sexualbetonten Vertikale, das Buffoneske, zu Heiterkeit und Scham Anreizende. Auf der anderen Dimension, horizontal, der Geschlechterwandel als Moment von Trost, Lebens-Begleitung, Lebens-Erhaltung. Was Musik für diesen Prozess leiste, en détail und im Einzelnen, bleibt in Batesons Bericht unscharf. Fest steht, dass sie immer dabei ist, durch Gesang, Tanz und Trommelschlagen. Vermutlich sollte man die Aufmerksamkeit auch gar nicht auf klangliche Aktionen als solche richten. Es ist die Aura des Rituals an sich, des welterschließenden Verhaltens, der Umwertung alles Wertigen, die dem Alltagsleben gegenübertritt. Und die dem

⁴⁵ Ibid., 77, auch Plate XI.

EINEN das ANDERE hinzugibt, dem Rohen das Gekochte⁴⁶, dem Profanen das Heilige⁴⁷. Musik und Ritual, Musik als Ritual, das Ritual als Musik⁴⁸. Sie sorgen dafür, dass auch Welt sich verdoppele – zu einer Struktur der Selbstregulation, der Selbstberichtigung, des Gegen-Halts im Seienden.

Warum aber jener gewaltige, fast schon gewaltsame Unterschied zwischen dem Modell „Aristides“ und den naturnahen Kulturkonzepten? Warum Transformationsverzicht hier, Vervielfältigung des Seins dort, mehrdimensionale Vervielfältigung?

Mit wenigen Strichen möchte ich einen Erklärungsansatz von Bateson selbst aufnehmen. Für ihn stellt der Geschlechtertausch der Iatmul eine Methode dar, um der „Schismogenese“ des Stammes vorzubeugen⁴⁹. Gemeint ist damit zunächst ganz unvermittelt das Auseinanderdriften von Clans. Rigoros patrilineare Orientierungen, auch in der Vererbung von Gütern und Fähigkeiten, schließen die Gefahr ein, dass väterliche Familienzweige überbewertet würden, sich verselbständigen, mütterliche Verwandtschaften dagegen in den Hintergrund gerieten und sozusagen dem Vergessen anheim fielen. Sofern jedoch eine Kooperation mit diesen lineages nötig ist, um bestimmte Aufgaben in Jagd und Feldbau, bei der Errichtung von Häusern, aber natürlich auch bei der Bewahrung des sozialen Friedens und der kriegerischen Abgrenzung des Eigenterritoriums überhaupt zu bewältigen, etabliert der Geschlechtertausch eine soziale Gegen-Strebung. Er wirkt einer Sozialversicherung ähnlich – und überkreuzt alle Tendenzen zu Vereinseitigung, Aufsplitterung und Entsolidarisierung im Stammesleben⁵⁰. Schismogenese dagegen steht, vom Prinzip her und in umfassenderer Sinnggebung, für ein kumulatives Auseinanderwachsen. Sie bedeutet Ausdifferenzierung verschiedener Linien, Entfremdung, zunehmendes Fremd-Werden. Und so, wie Bateson sie darstellt, geht sie einher auch mit Spezialisierungen. In gewissem Maße charakterisiert sie durchaus den Trend moderner Leistungsgesellschaften, einschließlich ihrer Rollen- und Arbeitsteilung, einschließlich daraus resultierender Diskursbehinderungen⁵¹.

⁴⁶ Vgl. CLAUDE LÉVI-STRAUB, *Das Rohe und das Gekochte* (Mythologica 1). Frankfurt/M. 1983.

⁴⁷ MIRCEA ELIADE, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt/M. 1998.

⁴⁸ Vgl. TIAGO DES OLIVEIRA PINTO, *Musik als Text und Kontext im candomblé (Brasilien)*, in: HERMANN DANUSER / TOBIAS PLEBUCH (Hg.), *Musik als Text*. Kassel 1998, 233.

⁴⁹ Bateson (wie Anm. 27), 171–197; vgl. dazu den Kommentar des Wissenschaftshistorikers MORRIS BERMAN, *Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*. Reinbek 1985, 219ff.

⁵⁰ BATESON (wie Anm. 27), 107, wörtlich: “These links form a network which runs *across* the patrilineal systems of clans, moieties, and initiatory groups and thereby ties the conflicting groups together.”

⁵¹ Zur funktionalen Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften vgl. NIKLAS LUHMANN, *Soziale Systeme*. Frankfurt/M. 1984, passim.

Geschlechtertausch, Rollentausch in non-schismatischen Gesellschaften, wäre mithin als Korrelat einer Systembildung zu verstehen, welche sich um die Bewahrung von Ganzheitlichkeit und Zusammenhalt müht, ohne Rückgriff auf bürokratische oder juristische Regularien; nicht zufällig hält Bateson fest, dass die Iatumul weder einen Staat noch law and order hätten⁵². Was Zusammenhang stiftet, ist vielmehr Interaktionserfahrung – und die je individuelle Erfahrung des So-Seins und auch Anders-Sein-Könnens. Differenzierung fände wesentlich statt auf der Ebene des Individuellen, *innerhalb* des je Persönlichen. Tatsächlich sind Angehörige von Naturvölkern – das lehrt eine naiv-unvoreingenommene Beobachtung, entgegen kolonialistischer Klischeesetzung⁵³ – eminent vielseitige Charaktere und erlangen eben in der Verwandlungsfähigkeit ihre Konturenschärfe.

Schismogenetische Gesellschaften demgegenüber vollzögen die soziale Differenzierung vornehmlich *zwischen* den Individuen, die in persona keine großen Spielräume auszuloten hätten und deren Charakterprägung sich assoziierte mit Spezialisentum, fokussierter Erfahrung, zielstrebigem Vereinseitigungen. Wichtig für sie wäre, dass jeder an seinem gesellschaftlichen Ort sich aufhielte, klassifikatorisch zuverlässig. Und sollte die Ausdifferenzierung zu groß werden, den sozialen Diskurs zum Kollabieren bringen, hätten eigene Ordnungsmechanismen, Gesetz, Recht, Verwaltung, Platz zu greifen. Oder – das ist die Pointe des Modells „Aristides“ – die Eindämmung schismogenetischer Entropie: durch Denunziation sozialer Optionen, etwa der des Weiblichen. Ich rege also an, den Umgang mit Geschlecht und Geschlechterrollen nach seiner Abhängigkeit vom Komplexitätstypus einer Gesellschaft⁵⁴ sowie dem (Ideal-)Typ sozialer Ausdifferenzierung in den Blick zu nehmen. Dass auch Musik innerhalb der jeweiligen Prozesse unterschiedlichen Zielen zuarbeite: hie klassifikatorischer Ein-Ordnung, der Bekräftigung sozialer Distinktionen, da einem „Drunter und Drüber“ im Rollentausch – für das Ekstasen oder Trancen gar nicht intensiv genug sich ausleben lassen –, liegt als Hypothese auf der Hand, bedarf allemal indes empirischer Ausforschung. Vermutlich wird sich dabei einmal mehr zeigen, dass vom Singular *der* Musik keine Rede sein könne und wir mit diametral entgegengesetzten Musiken rechnen müssen. In einer Zeit globaler Vernetzungen verdienen diese erst recht, erkannt und anerkannt zu werden.

⁵² BATESON (wie Anm. 27), 98.

⁵³ Vgl. die sprechenden Charakterporträts brasilianischer Indios bei dem sonst eher belletristisch orientierten Reiseschriftsteller ERICH WUSTMANN (*Abschied von den Indianern*. Leipzig 1981; *Hrenki: geboren im indianischen Dschungel*. Halle 1986; *Arapú: ein Indianer vom Xingú*. Halle 1988), auch die berühmte Schilderung des Tupi-Häuptlings Taperahi durch CLAUDE LÉVI-STRAUB, *Traurige Tropen*, Leipzig 1988, 403ff. (dazu das Foto in der Bildeinlage).

⁵⁴ Zum Problem großer (sozialer) Systeme sowie zur Unterscheidung einer auf Elemente und einer auf Relationen bezogenen Komplexität (n-, m-Komplexität) s. KADEN, *Das Un-erhörte* (wie Anm. 15), 35ff.