



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„O quê o homem pode fazer, ela pode fazer também!”

Identitätskonstruktionen und Handlungsmöglichkeiten junger
Frauen im Kontext von urbaner Gewalt und Funk Carioca in Rio
de Janeiro

Verfasserin

Clara Eisler-de Souza Oliveira

angestrebter akademischer Grad
Magistra der Philosophie (Mag. phil)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 307

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Kultur- und Sozialanthropologie

Betreuerin / Betreuer:

Dr. Patricia Zuckerhut

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	7
2	Kontext	12
2.1	Die dominierende Genderideologie	12
2.1.1	Das Erbe der patriarchalen Tradition	12
2.1.2	The Language of the Body	14
2.1.3	Männliche und weibliche Kategorien	16
2.1.4	Sexuelle Sozialisation und soziale Kontrolle	20
2.1.5	Gender Hierarchie	21
2.2	Gender und Ethnizität	22
2.3	Lebensraum Favela	24
2.3.1	Diskriminierung	25
2.4	Drogenhandel – O Poder Paralelo	26
2.4.1	Entstehung der heutigen Organisationsform	27
2.4.2	Interne Struktur des Drogenhandels	28
2.4.3	Politische Macht in den Favelas	29
2.4.4	Trabalhador versus bandido	30
2.4.5	Trafico, Männlichkeit und Konsum	33
2.4.6	Krieg und Dominanz des Männlichkeitsdiskurses der traficantes	35
2.5	Funk Carioca	37
2.5.1	2.5.1 Historische Entwicklung	37
2.5.2	2.5.2 Baile de Corredor	38
2.5.3	2.5.3 Pornofunk	39
3	Theorie	41

3.1	Identitätskonstruktion und Handlungsmacht	41
3.1.1	Diskurs und Subjektposition	41
3.1.2	Diskurs und Herrschaft.....	41
3.1.3	In Identitäten investieren	43
3.1.4	Soziale Praxis	46
3.1.5	Soziale Identitäten und ihre Reproduktion.....	48
3.2	Sozialwissenschaftliche Gewaltforschung	51
3.3	Funktionale Erotik	52
3.4	Adoleszenz.....	52
4	Empirie.....	55
4.1	Methode	55
4.2	Der dominante Genderdiskurs im Feldforschungskontext	57
4.2.1	Differenz zwischen Mann und Frau – garanhão vs. piranha.....	57
4.2.2	Kategorisierung von Frauen	58
4.2.3	Soziale Kontrolle.....	61
4.2.4	Zusammenfassung.....	61
4.3	Tráfico und Machtverhältnisse in Vidigal.....	62
4.4	Baile Funk.....	68
4.4.1	Frauen im Funk	70
4.5	Mögliche Weiblichkeiten	72
4.5.1	Amante vs. Fiél	72
4.5.2	Mulher de bandido	76
4.5.3	Novinha	78
4.5.4	Tati Quebra Barraco	82
4.5.5	A Bandida.....	82

4.6	Handlungsmöglichkeiten.....	83
4.6.1	Der Körper als Kapital	83
4.6.2	Duelo	85
4.6.3	Was Männer können, können wir auch.....	88
4.7	Reproduktion sozialer Identitäten.....	88
4.8	Antonia – personalidade revolucionária	92
4.8.1	Differenz.....	92
4.8.2	Jugend/Widerstand	93
4.8.3	Selbstermächtigung	95
4.8.4	Verweigerung weiblicher Subjektpositionen	96
4.8.5	Abgrenzung	99
4.8.6	Putaria.....	102
4.8.7	Favela	103
4.8.8	Identifikation	103
4.8.9	Coming Out.....	103
4.8.10	Machismo, tráfico herausfordern	104
5	Conclusio.....	108
6	Anhang	112
6.1	Literaturverzeichnis	112
6.2	Zusammenfassung	114
6.3	Abstract.....	115
6.4	Lebenslauf	116

1 Einleitung

Meinen persönlichen Zugang zu meiner Forschungsfrage fand ich einerseits über jahrelange Studienreisen nach Brasilien, mein Interesse am Lebensraum Favela und meinen Studien zu urbaner Gewalt und Männlichkeiten in diesem Kontext. Welche Handlungs- und Selbstbestimmungsmöglichkeiten stehen hier Frauen offen?

Andererseits brachte mich meine Neugier für musikalische Soundsystemkulturen - in Brasilien Funk Carioca – auf die hier verbreiteten weiblichen Diskurse, woraufhin ich mir einzelne Lebensgeschichten junger Frauen dieses Umfeldes näher anschauen wollte.

Problemdarstellung

Im Kontext der ökonomisch und sozial marginalisierten Armenviertel Rio de Janeiros gestalten sich Geschlechterverhältnisse zwischen Männern und Frauen unterschiedlich als in anderen sozio-ökonomischen Kontexten Rio de Janeiros, da die in Brasilien dominierende Genderideologie im jeweiligen Kontext mit verschiedenen weiteren Diskursen zusammenwirkt, die nur dort in jeweils spezifischen Ausmaßen relevant sind und somit die Geschlechterverhältnisse mitgestalten. Außerdem haben Individuen unterschiedliche Zugänge zu unterschiedlichen Ressourcen, um sie ebenfalls mitgestalten zu können. Frauen sind potentiell leichter Gewalt, ökonomischer Abhängigkeit und sozialer Kontrolle ausgesetzt. Abweichendes Benehmen von sozialen Verhaltensregeln wird gesellschaftlich stärker sanktioniert bzw. hat aufgrund größerer gegenseitiger Abhängigkeit weitreichendere Konsequenzen für die Einzelne.

In den letzten Jahrzehnten hat sich das soziale Zusammenleben in den so genannten Favelas vor allem dahingehend verändert, dass die lokale Macht der international organisierten Drogenkommandos und ihr Einfluss auf das tägliche Miteinander zugenommen haben. Rivalitäten zwischen den Kommandos bestimmen den Handlungs- und Bewegungsspielraum der BewohneInnen, den Friedens- oder Kriegszustand des Territoriums und den Anstieg des Waffenhandels. Streitigkeiten, familiärer oder jeglicher anderer Natur, laufen, aufgrund des Fehlens von staatlich institutionalisiertem Gewaltmonopol und rechtsstaatlichen Institutionen in diesen Gebieten, ständig Gefahr vor dem willkürlichen Schiedsgericht des lokalen Kommandos zu landen. Männlichkeiten, die sich über Demonstration und Gebrauch von Waffengewalt definieren, haben an Bedeutung gewonnen.

Unter der theoretischen Annahme, dass kulturelle Bedeutungen – wie zum Beispiel, was macht Weiblichkeit aus, was macht Männlichkeit aus – historisch und kontextspezifisch konstruiert werden, und sich somit über die Zeit verändern, möchte ich herausfinden, wie sich diese veränderten Bedingungen der sozialen Organisation und des Zusammenlebens auf die Geschlechterverhältnisse und Definitionen von Weiblichkeit auswirken. Denn dies bedingt die Chancen und Möglichkeiten von Frauen auf ein selbst bestimmtes Leben, Unabhängigkeit und soziale Mobilität. Gibt es junge Frauen, die sich gegen soziale Kontrolle zur Wehr setzen? Welche Schwierigkeiten stellen sich ihnen entgegen? Inwieweit bedingen sich Identität und Kontext gegenseitig?

Funk Carioca ist ein populäres kulturelles Ausdrucksmittel unter den Jugendlichen der Unterschichten Rio de Janeiro, über welches sie Bedeutungen für sich produzieren und reproduzieren. Auf diesem Weg definieren sie unter anderem Beziehungen zwischen den Geschlechtern, Frauenrollen und Männerrollen. In Form von verbalen Duellen zwischen Frauen und Männern, aber auch zwischen Frauen, verhandeln sie unterschiedliche Positionen. Aufgrund des großen Einflusses des organisierten Drogenhandels im Entstehungskontext von Funk, reproduzieren die davon betroffenen Jugendlichen auch die von ihm propagierten Bedeutungen. Deshalb möchte ich mögliche Veränderungen von Weiblichkeiten, hervorgerufen durch diese neue Form der sozialen Organisation, über das Medium Funk untersuchen. Die im Funk bedeutungsvollen weiblichen Identitäten stellen nur einige von vielen weiblichen Identifikationsmöglichkeiten für Jugendliche dieses Kontextes dar, aber aufgrund ihrer großen Popularität und gleichzeitigen Polemik, die sie in anderen sozio-ökonomischen Kontexten hervorrufen, halte ich es für wichtig die spezifischen Bedingungen für die Wahl dieses Lebensstils und seiner Frauenideale zu analysieren.

Forschungsfragen

Wie funktioniert der Prozess der Konstitution weiblicher Identität von Mädchen und jungen Frauen in den beschriebenen Kontexten, im Besonderen jener, die der Kultur des Funk Carioca angehören?

Welche Frauenrollen nehmen sie in ihrem Umfeld wahr? Unter welchen Bedingungen identifizieren sie sich mit ihnen? Welche Handlungsspielräume haben bzw. welche Strategien entwickeln sie, um nach ihren Vorstellungen zu leben? Wie haben sich Weiblichkeiten dieses Kontexts in den letzten Jahrzehnten aufgrund von Veränderungen der sozialen Organisation des Drogenhandels, zeitgenössischer Männlichkeiten, oder anderen gesellschaftlichen

Einflüssen wie Globalisierung von Lebensstilen gewandelt? Wie grenzen sie sich gegenseitig voneinander ab?

Forschungsinteresse und –relevanz

Mit dieser Analyse der Bedingungen für weibliche Identitätskonstruktionen möchte ich zu einem besseren Verständnis von kontextspezifischen, vielschichtigen Machtverhältnissen zwischen den Geschlechtern und in Beziehungen von Frauen untereinander beitragen. Ich möchte herausfinden welche Möglichkeiten und Handlungsspielräume zur Selbstbestimmung und Konstruktion abweichender Weiblichkeitskonzepte von dominanten Genderideologien für junge Frauen in diesem Kontext bestehen. Und welche sozialen Mechanismen und gesellschaftlichen Einflüsse dies positiv oder negativ beeinträchtigen können. Angesichts des globalen Trends weiterer Marginalisierung großer Bevölkerungsteile und der Expansion international organisierter Kriminalität, halte ich eine Analyse möglicher Konsequenzen für sehr wichtig.

Außerdem möchte ich einen differenzierten Blick auf Frauen in der Welt des Funks erarbeiten. Was ziehen sie Positives für sich und ihren Alltag aus dieser Populärkultur heraus, welche emanzipatorischen Potentiale sind hier vorhanden? Welche Mechanismen stellen sich dem auf der anderen Seite entgegen und reproduzieren ungleiche Verhältnisse? Angesichts ähnlicher Tendenzen in globalisierten Populärkulturen und einer strukturellen Neigung von westlich-feministischer Seite marginalisierte Frauen in einem kolonialistischen Diskurs zu homogenisieren und sie als machtlos und unterentwickelt darzustellen, halte ich es für unerlässlich eine kontextspezifische, differenzierte Analyse von Frauen und Populärkultur jenseits sexistischer und rassistischer Stereotypisierungen zu betreiben und damit wichtige Erkenntnisse für die internationale anti-rassistische Genderforschung zu liefern.

Populärkultur als wichtiges kulturelles Ausdrucksmittel kann viel über die Wertschätzung einer Gesellschaft von Frauen und deren sozialer Positionierung aussagen, welche schließlich Möglichkeiten von Emanzipation und *Empowerment* bestimmen. Eine Analyse dessen sehe ich als wichtige Grundlage für entwicklungspolitische Maßnahmen und gezielte *Empowerment*-Strategien.

Um diesen Fragen nachgehen zu können, habe ich zur Analyse meines Datenmaterials die anthropologische Differenztheorie nach Henrietta Moore (1994) verwendet. Sie geht davon aus, dass in einem bestimmten Kontext durch das Zusammenwirken verschiedener Diskurse mehrere mögliche Weiblichkeits- und Männlichkeitsvorstellungen nebeneinander und in

einem hierarchischen Verhältnis zueinander existieren. Sie stellt außerdem ein theoretisches Werkzeug zur Verfügung, um den individuellen Prozess der oft nur teilweisen und widersprüchlichen Identifikation mit mehreren dieser Möglichkeiten, sowie daraus resultierende Handlungsmöglichkeiten für die Einzelne analysieren zu können. Die strukturellen Einschränkungen individueller Handlungsspielräume können schließlich mit dem Konzept der sozialen Reproduktion kategorialer Identitäten und deren von außen definierten Verhandlungsmächten – die dennoch herausgefordert werden können – verdeutlicht werden.

Da sich diese Arbeit außerdem mit Macht- und Gewaltverhältnissen besonders im Hinblick auf den Einfluss des Drogenhandels in diesem Kontext beschäftigt, habe ich auch Theorien der sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung von Michael Meuser (2002, 2003) über den Zusammenhang von Gewalt und Geschlecht in die Analyse miteinbezogen. Zur theoretischen Einbettung meiner Ergebnisse wird danach noch kurz auf die Theorie der funktionalen Erotik und dem Körper als sozialem Kapital von Jean Baudrillard (1998), sowie auf besondere Aspekte der adoleszenten Lebensphase aus einer interkulturellen Perspektive von Jeffrey Arnett (2004) eingegangen.

Des Weiteren gliedert sich diese Arbeit in drei Hauptteile: Kontext, Theorie und Empirie. Im ersten Teil gehe ich auf kontextspezifische Bedingungen und dominante Einflüsse im von mir erforschten Lebensraum der Favelas von Rio de Janeiro ein. Die in Brasilien historisch gewachsene dominierende Genderideologie strukturiert bis heute Geschlechterverhältnisse in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten. Allerdings variiert ihr Einfluss in unterschiedlichen Lebensräumen und wirkt in der spezifischen Gestaltung der lokalen Geschlechterverhältnisse mit anderen jeweils relevanten Diskursen zusammen. Im Kapitel „Gender und Ethnizität“ wird kurz auf die nationale historische Konstruktion von Machtverhältnissen zwischen Ethnizitäten und ihre jeweilige Verstrickung mit Gender eingegangen.

Danach soll der Blick auf den hier behandelten prekären Lebensraum Favela gelenkt werden, der von sozial schwachen, strukturell unterdrückten und diskriminierten Bevölkerungsteilen bewohnt wird. Durch die Abwesenheit des Staates haben sich dort seit ihrer Entstehung kriminelle Organisationen in diesem Lebensraum eingerichtet und seit dem ökonomischen Aufschwung des Kokainhandels an lokaler Macht gewonnen. Wie der eigene Männlichkeitsdiskurs des Drogenhandels die Männlichkeitsdiskurse der dominanten

Genderideologie beeinflusst, wird im nächsten Kapitel erörtert. Auch die historische Entwicklung der in der Favela identitätsstiftenden Jugendkultur Funk Carioca zeigt weitere Veränderungen von Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen unter Jugendlichen aus diesem Kontext.

Auf die Inhalte des theoretischen Teils bin ich weiter oben schon eingegangen. Im empirischen Teil möchte ich nach einem kurzen Überblick über meine methodische Herangehensweise und Feldforschung, den konkreten Feldforschungskontext und meine Interviewpartnerinnen, meine Ergebnisse präsentieren. Hier werden kontextspezifisches Zusammenwirken von prekären Lebensverhältnissen, lokalem dominantem Genderdiskurs, dem Männlichkeitsdiskurs des Drogenhandels und der Jugendkultur Funk Carioca, daraus resultierende mögliche Weiblichkeiten und deren Handlungsfähigkeiten, sowie die soziale Reproduktion von kategorialen Identitäten behandelt. Vor diesem Hintergrund zeige ich abschließend noch individuelle Identitätskonstruktionen und Handlungsspielräume junger Frauen in diesem Lebensraum auf. In der Conclusio werden anschließend nochmals Zusammenhänge verknüpft und offen gebliebene Fragen diskutiert.

2 Kontext

2.1 Die dominierende Genderideologie

Um ein Verständnis für Männlichkeiten und Weiblichkeiten entwickeln zu können, welche Menschen in Brasilien zur Verfügung stehen, möchte ich nun auf den dominanten Genderdiskurs in diesem Umfeld eingehen. Zuerst möchte ich einen Überblick über den spezifischen historischen Kontext Brasiliens und die soziale Organisation in der ehemaligen SklavenhalterInnengesellschaft geben, um ihre strukturelle Bedeutung für gegenwärtige Gendervorstellungen nachvollziehbar zu machen. In umgangssprachlichen Ausdrücken werden ebenfalls kulturelle Wertvorstellungen und Klassifikationssysteme für die Kategorien Mann und Frau transportiert und reproduziert. Danach skizziere ich einige männliche und weibliche Variationen innerhalb dieser beiden Kategorien, um das mögliche Spektrum an Subjektpositionen in diesem dominanten Genderdiskurs aufzuzeigen. Über bestimmte Annahmen weiblicher und männlicher Sexualität und deren Auswirkungen auf die Sozialisation von Buben und Mädchen werden soziale Identitäten schließlich unter bestimmten Umständen reproduziert. Dabei ist immer im Auge zu behalten, dass dieser dominante Genderdiskurs zwar bis heute großen Einfluss auf Männlichkeits- und Weiblichkeitskonstruktionen in Brasilien hat, neben ihm aber auch alternative Diskurse existieren, die ihrerseits seine Bedeutungen beeinflussen und relativieren können.

2.1.1 Das Erbe der patriarchalen Tradition

Im kolonialen Brasilien mit seinen geographischen Weiten und seiner geringen Dichte an Bevölkerung war es weder möglich eine zentralisierte soziale Ordnung zu schaffen, noch ein effektives Gewaltmonopol zu etablieren. Gleichzeitig war die brasilianische Wirtschaft aber von der Arbeitskraft einer Masse von SklavInnen abhängig. Im Kontext der Sklavenhaltergesellschaft war die patriarchal-agrarische Familie somit die dominante soziale Organisation. Sie bestand aus dem Kern der Familie, also dem Patriarchen, seiner Ehefrau und deren legitimen Kindern, welche zusammen in der *Casa-grande*, dem Gutshaus wohnten. Weiters gehörten auch noch Konkubinen des Patriarchen aus der afrikanischen SklavInnenmasse, seine illegitimen Kinder, seine SklavInnen, seine Lehensbauern und -bäuerinnen, seine FreundInnen und seine GeschäftspartnerInnen dazu, welche alle unter seiner Autorität standen und somit gemeinsam mit dem Familienkern eine große funktionale Einheit bildeten. Dies konnte nur dadurch funktionieren, dass die Distanzen zwischen den

einzelnen Mitgliedern streng bewahrt und hierarchisiert wurden. Die Basis für das Funktionieren der so gebildeten Hierarchie bildete die absolute Gewalthoheit des Patriarchen, welche bis zum legitimen Recht zu Töten reichte. Diese potentielle Gefahr, die von ihm ausging distanzierte ihn automatisch sozial von seinen SklavInnen, aber auch von seinen eigenen Kindern und Frau(en) (vgl. Parker 1991: 31f.).

Die Distanz zwischen Frau und Mann wurde durch Konstruktionen von Weiblichkeit und Männlichkeit als extrem gegensätzlich untermauert und legitimiert.

“With power invested entirely in his hands, the homem [man] was characterized in terms of his superiority, his strength, his virility, his activity, his potential for violence, and his legitimate use of force. The mulher [woman], in contrast, was defined in terms of her obvious inferiority, as in all ways the weaker of the two sexes – beautiful and desirable, but nonetheless subject to the absolute domination of the patriarch.” (Parker 1991: 32)

Der Mann galt als physisch und moralisch überlegen, stark, potent, aktiv und potentiell gefährlich, während die Frau zwar als schön und begehrenswert wahrgenommen wurde, aber in allen Belangen dem Patriarchen unterlegen war. Seine unhinterfragte Herrschaft erlaubte ihm beinahe absolute sexuelle Freiheit – einerseits mit seiner Ehefrau, die ihm Nachkommen zu zeugen und zu erziehen hatte, und andererseits mit seinen Sklavinnen, die ihm sexuell zur Verfügung zu stehen hatten. Im Gegensatz dazu hatten seine Frauen keinerlei sexuelle Freiheiten und standen unter seiner Kontrolle. Diese Doppelmoral naturalisierte und legitimierte die hierarchischen Genderverhältnisse auch in allen anderen Bereichen des täglichen Lebens (vgl. Parker 1991: 32ff.).

Zum einen trennte sie männliche von weiblichen sozialen Räumen und männliche von weiblichen Aktivitäten. Der Patriarch und seine männlichen Nachkommen hatten alle ökonomischen, politischen und sozialen Tätigkeiten in der Zuckerfabrik, in der Stadt und auf der Straße inne, während seine Frau und seine Töchter auf den sozialen Raum des Gutshauses beschränkt waren (vgl. Parker 1991: 32ff.).

Zum anderen wurde so die politische und ökonomische Kontinuität der patriarchalen Struktur bewahrt, da die Erbfolge vom Patriarchen zu seinen legitimen Söhnen gesichert blieb. Die politische und ökonomische Macht blieb somit in den Händen der patriarchalen Familien mit europäischen Wurzeln, welche die Ehen ihrer Töchter und Söhne untereinander arrangierten.

Durch die Sozialisation ihrer Töchter und Söhne wurden genau diese Muster reproduziert. Die legitimen Töchter des Patriarchen wurden ständig im Auge behalten und in ihrem Handlungsspielraum eingeschränkt, um ihre Jungfräulichkeit und damit eng verbunden die

Ehre ihres Vaters und seine Geschäftstauglichkeit mit anderen patriarchalen Familien zu bewachen. Seine Söhne hingegen wurden in ihrer frühen sexuellen Initiation mit ihnen untergebenen Sklavinnen bestärkt, dadurch bewiesen sie ihre Männlichkeit und trugen zur Vergrößerung der Arbeitskräfte auf der Plantage bei (vgl. Parker 1991: 32ff.).

Während Konzepte von Männlichkeit eng mit dem Ideal des Patriarchen verknüpft wurden – diese Darstellung bezieht sich allerdings primär auf die dominante Schicht und wurde teilweise von den untergeordneten Gruppen übernommen, jedoch aufgrund mangelnder Möglichkeiten und anderer Lebensumstände nicht gelebt –, beinhalteten Konzepte von Weiblichkeit wegen der vorherrschenden Doppelmoral größere Ambivalenzen. So wurden unterschiedliche Bilder von Ehefrau und Mutter einerseits, und Konkubine andererseits in einem Konstrukt von Weiblichkeit vereint. Laut Parker hat dieses ideologische Modell bis heute großen Einfluss darauf wie Frauen in Brasilien konzeptualisiert und kategorisiert werden (vgl. Parker 1991: 35).

Ungeachtet dessen, dass diese historischen Rekonstruktionen der patriarchalen Familie von Antonio Candido und Gilberto Freyre, auf die sich Parker in seinen Ausführungen bezieht, umstritten, weil eben rekonstruiert sind, haben sie nach Parker bis heute großen Einfluss auf Genderkonstruktionen. Sie bilden als sozial konstituierte Referenzen eine der wichtigsten Grundlagen für gegenwärtiges brasilianisches Denken (vgl. Parker 1991:35).

2.1.2 The Language of the Body

Diese Annahme sieht Richard Parker in seiner Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs in Brasilien bestätigt. In spezifischen Ausdrücken, Metaphern und Redewendungen mit welchen der menschliche Körper und seine Praktiken umschrieben werden, werden Bedeutungen und Verständnisse von Weiblichkeit und Männlichkeit konstruiert und reproduziert (vgl. Parker 1991:35f.).

Alltägliche Bezeichnungen für Geschlechtsorgane repräsentieren demnach generelle kulturelle Wertvorstellungen. Die von Parker beispielhaft angeführten brasilianischen Termini für „Penis“ – wie *pau* (Stock), *cacete* (Prügel), *pica* (Stachel), *arma* (Waffe), *bicho* (Viech) oder *cobra* (Schlange) können alle als Metaphern für eine Art Waffe gelesen werden (vgl. Parker 1991:36). Termini für „Vagina“ wie zum Beispiel *boca de baixo* (unterer Mund), *perereca* (kleiner Baumfrosch), *aranha* (Spinne) oder *baratinha* (kleine Kakerlake) hingegen beschwören eher Bilder von Unterlegenheit, gleichzeitig aber auch Bilder von Gefahr herauf. In Zusammenhang mit der oftmaligen assoziativen Verbindung von Menstruation und

Geschlechtskrankheiten verstärkt sich dieses Bild von Gefahr nochmals (vgl. Parker 1991: 38ff.).

Durch diese alltäglichen Bezeichnungen werden also Gegensätze und Hierarchien zwischen männlichen und weiblichen Geschlechtsorganen als kulturelle Kategorien hergestellt. Gleichzeitig wird aber auch eine Verbindung zwischen ihnen hergestellt, indem sie gegenseitig eine Bedrohung für den anderen darstellen, sei es durch Gewalt oder durch Ansteckung (vgl. Parker 1991: 38ff.).

Diese Unterscheidung in männliche und weibliche Kategorien bekommt noch eine zusätzliche Qualität, wenn man/frau zu alltagsgebräuchlichen Bezeichnungen für Geschlechtsverkehr übergeht. Wie auch in anderen Teilen Lateinamerikas wird dabei in kulturell definierte aktive und passive Rollen unterschieden und Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit dadurch strukturiert. „It is this distinction between activity and passivity that most clearly structures Brazilian notions of masculinity and femininity” (Parker 1991:41) In den umgangssprachlichen Ausdrücken selbst kommt diese Dichotomie klar heraus und kann auch in andere gesellschaftliche Bereiche übertragen werden in denen hierarchische Beziehungen umschrieben werden (vgl. Parker 1991: 41f.).

Comer, oder jemanden essen, ist eine Metapher für den Akt der Penetration während des Geschlechtsverkehrs. Sie drückt Dominanz und Kontrolle aus, und wird zum Beispiel auch verwendet wenn ein Fußballteam das andere besiegt. *Foder*, oder jemanden „ficken“, drückt ebenfalls Überlegenheit aus, während *estar fodido*, „gefickt“ werden, Unterlegenheit oder Aussichtslosigkeit ausdrückt, zum Beispiel wenn man oder frau von jemandem über das Ohr gehauen wurde. *Dar*, oder geben, meint hingegen die passive Rolle beim Geschlechtsverkehr und wird genauso wie *se entregar* (sich ergeben), *abrir as pernas* (die Beine öffnen) auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen als Ausdruck für Unterlegenheit, Unterwerfung und persönliche Rückschläge verwendet (vgl. Parker 1991: 41f.).

Hinter diesen Termini steht also ein ganzes System von Wertvorstellungen und sozialen Beziehungssystemen. Sie entwerfen Machtfelder um die Pole von Aktivität und Passivität herum, welche in die kulturellen Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit übersetzt werden. Geschlecht wird somit sozial konstruiert und die Möglichkeiten, die den Menschen zur Verfügung stehen, auf welche Art und Weise sie sich selbst als gegenderte Person denken und wahrnehmen können, werden kulturell vorgegeben (vgl. Parker 1991: 41f.).

2.1.3 Männliche und weibliche Kategorien

Die konstruierten Gegensätze zwischen der Kategorie Mann und der Kategorie Frau sind aber nicht die einzigen Anhaltspunkte um kulturelle Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit herauszuarbeiten. Im brasilianischen Kontext gibt es eine Reihe von weiteren positiv und negativ konnotierten männlichen und weiblichen Möglichkeiten, die sich gegenseitig konstituieren. Der *homem*, oder Mann, wird also nicht nur in Opposition zur *mulher*, oder Frau, konstruiert, sondern auch in Beziehung zu anderen männlichen Möglichkeiten wie dem *machão* oder Macho, dem *cornio* oder betrogenen Ehemann und dem *viado* oder homosexuellen Mann. Auch die Frau wird in Beziehung zu weiblichen Möglichkeiten wie der *virgem* oder Jungfrau, der *piranha* oder *puta*, beides Äquivalente zur Hure, und des *sapatão* oder Lesbe definiert (vgl. Parker 1991: 44).

O Machão

Der *machão* verkörpert die Werte der traditionellen männlichen Rolle schlechthin: Dominanz, sexuelle Potenz und allseits bereit im Kampf seine Ehre zu verteidigen. Diese tief verwurzelten Wertvorstellungen, welche Sexualität, Gewalt und Macht mit der kulturellen Konfiguration von Männlichkeit verknüpfen, strukturieren bis heute brasilianische Gendervorstellungen. Dieses positiv konnotierte Männlichkeitsbild konstituiert sich aber auch in Abgrenzung zu seinen negativen Alternativen dem *viado* und dem *cornio*, Männlichkeiten welche in der kulturellen Vorstellung vom Weg abgekommen sind, welche all das sind, was ein „wahrer Mann“ nie sein darf (vgl. Parker 1991: 44f.).

O Viado

Mit *viado* – abgeleitet vom brasilianischen Wort *veado* oder Reh, mit welchem seine graziösen, unmännlichen Bewegungen verglichen werden – oder *bicha* (übersetzt weiblicher Wurm oder Ungeziefer) werden homosexuelle Männer, welche die passive Rolle des Penetriert-werdens während des Geschlechtsverkehrs einnehmen, bezeichnet. Dadurch dass der Unterschied zwischen aktiv und passiv eine so große kulturelle Bedeutung hat, und dass er die Basis für den kulturell definierten kategorialen Gegensatz zwischen Mann und Frau bildet, macht er diese männliche Rolle so problematisch. Der *viado* verhält sich beim Geschlechtsverkehr entgegengesetzt den Regeln, er *da* (gibt). Er symbolisiert das Gegenteil des Aktiven, des Mannes und kann deshalb nie als Mann akzeptiert werden. Gleichzeitig kann er natürlich aufgrund seiner Physiognomie auch nie als Frau akzeptiert werden, sondern bestenfalls als schlechte Imitation. Der Akt des Gebens entmännlicht ihn und er wird

symbolisch durch seine soziale Rolle zur Frau. Sein aktiver Partner kann durch diese kulturelle Konzeption seine männliche Essenz und Identität beibehalten. Das heißt, dass innerhalb dieses kulturellen Rahmens Beziehungen zwischen Männern genauso durch Geschlecht und Macht strukturiert werden wie zwischen Männern und Frauen. Die Struktur, welche Beziehungen zwischen Männern zugrunde liegt, wird durch eine ständige Bedrohung analer Penetration, sei sie nun real oder symbolisch, bestimmt. Aus diesem Grund müssen sich Männer alltäglich gegenüber phallischen Angriffen anderer Männer verteidigen, um ihre Männlichkeit bewahren zu können (vgl. Parker 1991:45ff.).

Der *viado* oder die *bicha* verbleiben aber als gefährliche und verstörende Anormalität zwischen den akzeptierten Genderkategorien (vgl. Parker 1991:45ff.).

O Corno

Der *corno* oder *chifrudo*, der gehörnte Mann ist wie gesagt ein Mann, dem von seiner Frau Hörner aufgesetzt wurden, ein Mann der von seiner Frau betrogen wurde. Damit wird seine Unfähigkeit seine Frau zu beschützen und zu kontrollieren assoziiert, was ihn gleichzeitig impotent und passiv macht, ihn schlussendlich entmännlicht und ihn dem *viado* annähert. Allein, der *viado* wird durch einen anderen Mann entmännlicht, während der *corno* durch das Verhalten seiner Frau entmännlicht wird. Auch diese Bedrohung, von seiner Frau jeden Augenblick betrogen werden zu können, verfolgt den brasilianischen Mann ständig (vgl. Parker 1991: 47ff.).

Die dominante Variante von Männlichkeit wird also dadurch definiert, wer sie sein soll, und wer sie nicht sein darf. Der „wahrhaftige Mann“ dominiert nicht immer und unhinterfragt, sondern ist gleichzeitig verwundbar gegenüber symbolischen Attacken von Seiten anderer Männer wie auch Frauen, gegen die er sich und seine Männlichkeit verteidigen muss (vgl. Parker 1991: 49).

A Mulher

Die brasilianische Konzeption von der Frau ist voll von Ambivalenzen. Frauen können zugleich als unterlegen, als begehrenswert, aber auch als bedrohlich und gefährlich wahrgenommen werden (vgl. Parker 1991: 39).

Genauso wie der Mann, wird auch die Frau über verschiedene kulturell zur Verfügung stehende Variationen von Weiblichkeit definiert. Diese Variationen verkörpern positive und

negative Aspekte von sozial konstruierten weiblichen Rollen und dienen zur Abgrenzung bzw. Verbündung (vgl. Parker 1991: 39).

A Virgem

Die positiv konstruierte weibliche Kategorie der *virgem*, oder Jungfrau, zeichnet sich durch fehlende sexuelle Erfahrung, Keuschheit, Unschuld und Reinheit aus. Ihre Jungfräulichkeit wird nicht nur zur Repräsentation weiblicher Sexualität schlechthin, sondern repräsentiert auch männliche Kontrolle darüber. Über diese Kontrolle der Sexualität der *virgem* beschützen ihr Vater und ihre Brüder auch die Familienehre bis zum Zeitpunkt ihrer Heirat, wo diese Aufgabe der Kontrolle über ihren Körper ihrem Ehemann übertragen wird. Geht ihre Jungfräulichkeit außerhalb einer solchen zukunftsorientierten Beziehung verloren, beschmutzt dies auch die Ehre ihrer Familie. Sie verliert sich sprichwörtlich, bringt Schande und Schmach über sich und wird in den Augen ihrer Umgebung zu einer anderen weiblichen Kategorie, nämlich zur Hure (vgl. Parker 1991: 39ff.).

Durch männliche Intervention, also ihrem ersten Geschlechtsverkehr, wird die *virgem* entweder in eine *esposa* (Ehefrau) und *mãe* (Mutter) transformiert, das heißt in eine *mulher respeitável*, eine Frau, der man Respekt zu zollen hat und welche die kulturell akzeptierte komplementäre Rolle zum *homem* übernimmt. Oder aber sie wird in eine *piranha* oder *puta*, eine Hure, verwandelt, die männliche Kontrolle und Identität bedroht (vgl. Parker 1991: 39ff.).

A Piranha e a Puta

Als *piranhas* – abgeleitet von den ebenso genannten Raubfischen des Amazonas – werden Frauen kategorisiert, welche unbedacht und gerne mit einer Vielzahl von Männern schlafen. *Putas* sind Prostituierte, welche Geld dafür verlangen. Beide bestätigen einerseits die Männlichkeit ihrer Sexualpartner, aber entziehen sich männlicher Kontrolle über ihr Sexualverhalten und entmännlichen so ihre Angehörigen und Ehemänner (vgl. Parker 1991:51f.).

Genauso wie der aktive Partner beim Geschlechtsverkehr mit dem *viado*, verliert auch der Sexualpartner der *piranha* oder *puta* nicht an sozialem und moralischem Ansehen. Er kann seine Rolle als *machão* über sie in dem Moment bestätigen, sie wird zum Objekt seiner Begierde (vgl. Parker 1991:51f.).

Für ihre Angehörigen bekommt die *piranha* oder die *puta* allerdings einen zutiefst destruktiven Charakter, gleich den *piranhas* im Amazonas entmännlicht sie Ehemann, Vater, Brüder, Söhne etc. In der Gegenüberstellung mit der positiven Produktivität der *mãe*, der Mutter, bekommt die *puta* eine enorme negative kulturelle Bedeutung auch in allen anderen Bereichen des täglichen Lebens. „*Putá*“ oder „*filho da puta*“ (Hurensohn) sind verbale Angriffe und soziale Verurteilungen für Menschen, die sich sozial unakzeptabel verhalten, außerhalb der Norm treten oder jemanden über den Tisch ziehen. Wie schon weiter oben angeführt ist der brasilianische Ausdruck dafür „*foder alguem*“, jemanden ficken (vgl. Parker 1991:51f.).

Indem sie also Männlichkeit bestätigen können, gleichzeitig aber auch deren Fundament, nämlich die soziale Kontrolle über die weibliche Sexualität in Frage stellen, repräsentieren die *piranha* und die *puta* vor allem bedrohliche Aspekte von Weiblichkeit (vgl. Parker 1991:51f.).

O Sapatão

Sapatão bedeutet übersetzt „großer Schuh oder Stiefel“. Diese Bezeichnung wird für lesbische Frauen verwendet, welchen männliche Gangarten und als unweiblich wahrgenommene Bewegungsweisen zugeschrieben werden. Im Gegensatz zum *viado*, der über seine passive Rolle beim Geschlechtsverkehr definiert wird, wird der *sapatão* ausschließlich über sein männliches Gehabe charakterisiert, nicht aber über seine sexuelle Rolle. Dies führt Richard Parker (1991: 54) darauf zurück, dass im traditionellen brasilianischen Denken weibliches Sexualverhalten außerhalb eines Kontextes, wo es mit Männlichkeit in Beziehung gesetzt werden kann, geradezu undenkbar ist.

Schaut man/frau sich allerdings gleichgeschlechtliche Beziehungen zwischen *sapatão* und *sapatilha* (Ballarina-Schuhe) an, stößt man/frau auf ähnliche Strukturen entlang von Aktivität und Passivität wie in der Beziehung zwischen *homem* und *viado*. Genauso wie der *homem*, welcher die aktive Rolle beim Geschlechtsverkehr ausübt seine männliche Identität behalten kann, so kann die *sapatilha*, welche den passiven Part beim Geschlechtsverkehr übernimmt, ihre Weiblichkeit behalten. Der *viado* aber wird entmännlicht und der *sapatão* entweiblicht. Während der *homem* seinen sozialen Status als Mann nicht einbüßt, verliert der *sapatão* allerdings sehr wohl an sozialer Anerkennung. Als eine Frau, die am meisten von kulturell möglichen Weiblichkeitskonzepten abweicht, scheint sie auch alle anderen Genderkategorien in Frage zu stellen (vgl. Parker 1991: 54).

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass die Gegensätze von Aktivität und Passivität nicht nur die Beziehung zwischen Männern und Frauen strukturieren, sondern auch die Beziehung verschiedener Männlichkeiten wie auch die Beziehung verschiedener Weiblichkeiten untereinander. Während die unterschiedlichen positiven und negativen Vorstellungen von Geschlechterrollen insgesamt kulturell akzeptable Identitäten und Verhaltensweisen vorgeben, so eröffnen sie auch die Möglichkeit von ihnen abzuweichen. Diese potentielle Möglichkeit der Abweichung und die Gefahren, die sie für Männer und Frauen in diesem Kontext birgt, erhält dieses kulturelle System gleichzeitig aufrecht, da die Individuen, die sich in ihm bewegen, sich und ihre Angehörigen ständig vor ihr schützen müssen (vgl. Parker 1991: 54).

2.1.4 Sexuelle Sozialisation und soziale Kontrolle

Auch in der Sozialisation der Kinder ist es in diesem System kultureller Werte wichtig, von klein auf einen Unterschied zwischen Mädchen und Buben zu machen. Während Erziehungspersonen bei Mädchen sehr darauf achten jegliches als unweiblich wahrgenommenes Verhalten zu korrigieren, wird ihre sexuelle Aufklärung tendenziell eher vermieden. Parker führt dies darauf zurück, dass in diesem Kontext die weibliche Sexualität als naturgegeben wahrgenommen wird, die kontrolliert werden muss. Ab dem Zeitpunkt ihrer ersten Menstruation laufen Mädchen Gefahr schwanger zu werden. Eine populäre, wenn auch unwirksame Methode sie davon abzuhalten ist, sie im Unwissen zu lassen. So müssen ältere Generationen von Frauen auch nicht dieses für sie unangenehme Thema ansprechen. Weiters wird versucht den Bewegungsspielraum der Mädchen zumindest was den Kontakt mit gleichaltrigen Burschen betrifft so gut wie möglich einzuschränken. Die Gefahr als *piranha* kategorisiert zu werden, wird in diesem kulturellen Kontext als reale Bedrohung wahrgenommen und ist mit der Angst verknüpft für keinen Mann mehr als attraktive Ehefrau in Frage zu kommen (vgl. Parker 1991: 55ff.).

Da die männliche Sexualität in diesem symbolischen Gefüge im Gegensatz zur weiblichen Sexualität nicht als naturgegebene eigenständige Kraft, sondern als unsicher und ständig bedroht wahrgenommen wird, wird in der Sozialisation von Buben besonders viel Wert auf deren Herausbildung geachtet. So verbringen sie auch schon in ihrer Kindheit viel Zeit in ausschließlich männlicher Gesellschaft, meist des Vaters und seiner Freunde, oder älterer Brüder und Freunde. Diese hat die Aufgabe die Buben in kulturell definierte Männerwelten einzuführen, ihnen männliche Verhaltensweisen anzutrainieren und, als ein sehr zentraler Bestandteil dieses Unterfangens, sie sexuell aufzuklären. Da eine adäquate sexuelle

Performance essentiell für dieses Verständnis von Männlichkeit ist, werden in diesen Männergruppen sexuelle Techniken anschaulich besprochen, das Lesen von sexuell expliziten Magazinen gefördert und oft auch die sexuelle Initiation des Buben in frühem Alter – zum Beispiel in Form eines Bordellbesuchs – arrangiert. Jegliches als weiblich wahrgenommene Verhalten von kleinen Buben wird sanktioniert, denn die Möglichkeit, ein *viado* zu werden, ist in der elterlichen Vorstellung eine große Bedrohung und hoch emotional geladen. Derartige Männergruppen funktionieren aber nicht nur als Informationsquelle für den Nachwuchs, sondern sie bestätigen sich auch über diesem Weg ihre gegenseitige männliche Solidarität, ihre männliche Kultur mit ihrem eigenen erotischen Wissen. Demnach definieren sich Männer nicht nur individuell in Opposition zu Frauen, sondern auch als Gruppe. Für kleine Buben gilt es in diese Männerwelt mit ihren eigenen Logiken aufgenommen zu werden. In ihr distanzieren sich Männer von Frauen, indem sie sie objektifizieren. Sie teilen sie in unterschiedliche Frauentypen ein, als *mulher comível* oder Sexobjekte einerseits, und als *mulher respeitável* oder respektable Frauen, wie zum Beispiel die eigene Mutter etc., andererseits (vgl. Parker 1991: 59ff.).

In den diskursiven und sozialen Praktiken dieser Sozialisationsmuster werden also auch die Strukturen der patriarchalen Doppelmoral sichtbar. Einerseits wird zwischen einer von Natur aus gegebenen weiblichen Sexualität ausgegangen, die im Zaum gehalten werden muss, und andererseits einer nicht selbstverständlichen männlichen Sexualität, die erst kultiviert werden muss um darauf später ein Selbstbewusstsein als Mann aufbauen zu können, unterschieden. Die Einschränkung weiblicher Sexualität auf den Bereich einer zukunftsorientierten Beziehung, und die dem entgegen gesetzte Freiheit männlicher Sexualität werden durch die Kategorisierung von Frauen in zwei unterschiedliche Typen, welche auch mit unterschiedlichen männlichen Interaktionen einhergehen, ermöglicht (vgl. Parker 1991: 63f.).

2.1.5 Gender Hierarchie

Der dominante Genderdiskurs mit seinen grundlegenden Strukturen, seinen Subjektpositionen und Reproduktionsmechanismen hat bis heute großen Einfluss auf Vorstellungen von Männlichkeit und Weiblichkeit in ganz Brasilien. Nichtsdestotrotz existiert in spezifischen Kontexten immer eine Vielzahl an alternativen Diskursen nebeneinander. Richard Parker (1991) hat in seiner Analyse sexueller Bedeutungssysteme in Brasilien noch einige weitere dieser anderen Diskurse ausgemacht, welche je nach historischer Konstellation, je nach geographischer Region, je nach sozialer Schicht, je nach Zugang zum Bildungssystem usw. unterschiedlich mit diesem dominanten Genderdiskurs in Verbindung treten und seine

Bedeutungen beeinflussen, relativieren und alternative Sichtweisen ermöglichen. Ich möchte sie hier nur kurz anführen, um die absoluten Bedeutungen des dominierenden Diskurses zu relativieren. Für meine Arbeit sind sie nur von sehr eingeschränkter Bedeutung.

Institutionelle Diskurse wie die der Kirche, der Medizin und der Soziologie, welche Fortpflanzung, Monogamie und Heterosexualität als gesellschaftliche Norm propagieren und jegliche Abweichungen als deviant definieren, haben verhältnismäßig mehr Einfluss auf Bevölkerungssegmente, die stärker in diesen Institutionen eingebunden sind (vgl. Parker 1991: 96). Diskurse welche aus populärkulturellen Bereichen heraus entstanden sind, wie der des *carnaval* und der der Erotik eröffnen unteren sozialen Schichten mehr alternative Interpretationsmuster als dem traditionellen Bürgertum (vgl. Parker 1991: 171). Während der Diskurs des *carnaval* hierarchische Genderstrukturen reproduziert, jedoch soziale und ethnische Hierarchien immer wieder neu rekonstruiert und auf den Kopf stellt (vgl. Parker 1991: 162f.), eröffnet der erotische Diskurs die Möglichkeit Hierarchisierungen und Differenzierungen anderer Diskurse zu verletzen. In der Erotisierung des Verbotenen ermöglicht er deren Transgression und Relativierung im privaten sexuellen Bereich (vgl. Parker 1991: 134).

2.2 Gender und Ethnizität

Auch die spezifische Verstrickung von Gender und Ethnizität in Brasilien muss aus ihren historischen Wurzeln erklärt werden. Wie schon im vorangegangenen Kapitel über das Erbe des Patriarchats ersichtlich, herrschte während der Kolonialzeit Brasiliens keine strenge Segregation zwischen den drei ethnischen Gruppen, die in diesem Kontext zusammenlebten: Indigene, europäische Kolonialherren und afrikanische SklavInnen. Während über das Rechts- und Wirtschaftssystem ökonomische und politische Macht in den Händen der portugiesischen Kolonisatoren gebunden blieb, gab es kein kulturelles Wertesystem, welches sexuellen Kontakt zwischen Kolonialherren und indigenen Frauen und afrikanischen Sklavinnen verbot. Das Erbe dieser *miscigenação* oder ethnischen Vermischung bereitete der brasilianischen Elite spätestens zur Zeit der Unabhängigkeit Brasiliens und zur Blütezeit des wissenschaftlichen Rassismus in Europa, welcher großen Einfluss auf das brasilianische Denken hatte, Sorgen in Hinblick auf die produktive Zukunft der neuen Nation. Laut der rassistischen Ideologie, welche der indigenen und afrikanischen „Rasse“, sprich der Mehrheit der brasilianischen Bevölkerung, Minderwertigkeit und mangelnde Intelligenz zuschrieb, wurde Brasilien der weltpolitische Untergang prophezeit.

In diesem historischen Kontext begann sich eine modernistische Bewegung davon abzuwenden, europäische Denkmodelle für den brasilianischen Kontext zu übernehmen, und stellte es sich zur Aufgabe die brasilianische Kolonialgeschichte neu zu interpretieren, um eine optimistischere Vision für Brasiliens Zukunft entwickeln zu können. Dabei bezog sie sich ebenso auf die ersten Reiseberichte der Konquistatoren über diese neue Welt und deren BewohnerInnen, welche bis dato den Diskurs über Brasilien bestimmten. Ursprünglich aus der Außensicht der Europäer konstruiert, die sich von den unbekanntem faszinierenden und zugleich Furcht einflößenden Anderen abzugrenzen versuchten, hatten diese ambivalenten Beschreibungen der neuen Welt durchgehend großen Einfluss auf das spätere Selbstbild der brasilianischen Elite ausgeübt. Richard Parker (1991: 14) analysiert wie Paulo Prado in „*Retrato do Brasil*“ und Gilberto Freyre in „*Casa-Grande e Senzala*“ die brasilianische Geschichte anhand dieser ersten Beschreibungen rekonstruierten: Die jungen portugiesischen Entdeckungsreisenden – in Portugal durch die damalige christliche Moral in ihrer sexuellen Freiheit beschränkt – konnten gar nicht anders, als bei ihrer Ankunft im irdischen Paradies der neuen Welt mit ihren nackten BewohnerInnen und sinnlichen Frauen, ihrer Lust freien Lauf zu lassen. Das Bild der einerseits unschuldigen, andererseits Furcht erregenden, weil besonders unchristliche sexuelle und kriegerische Riten praktizierenden Indigenen bleibt erhalten. Auf dieselbe Weise schafften es die Modernisten auch die sexuellen Kontakte zwischen Kolonialherren und afrikanischen Sklavinnen zu legitimieren: über deren verführerische *sensualidade*, oder Sinnlichkeit, und über die Erfordernisse der damaligen sozialen Ordnung. Die Unsicherheiten, welche die brasilianische Elite ob ihrer sexuellen Praktiken quälten, wurden ins Positive gewandelt, indem die Herausbildung einer Nation konstruiert wurde, die auf der Vereinigung der jeweils positivsten Eigenschaften der drei ethnischen Bevölkerungsgruppen gründete. *Sensualidade* wurde auf einer kollektiven Ebene in einen nationalen Charakter, der sogenannten *brasilidade*, integriert¹ (vgl. Parker 1991: 14ff.).

Verkörpert wird diese einzigartige *sensualidade* bis heute von der Figur der *mulata*, oder Mulattin, als erotisches Ideal in der brasilianischen Kultur. „The living expression of racial mixture, she possesses a charm and attractiveness unimaginable in any other woman anywhere else in the world.“ (Parker 1991: 153) Dieses Ideal an weiblicher Attraktivität

¹ Gleichzeitig wurde die rassistisch motivierte Politik des *branquiamento* begründet, wonach die politische Elite versuchte die ethnische Vermischung und zusätzliche europäische Einwanderung in eine Richtung voranzutreiben, deren Ziel es war eine immer hellhäutigere Bevölkerung zu kreieren. Dies führte unter anderem zu einer Dekonstruktion ethnischer Identität der Minderheiten zugunsten einer gemeinsamen nationalen Identität (vgl. Munanga 2004: 121ff.).

existiert jedoch innerhalb der Doppelmoral, die der dominanten Genderideologie innewohnt und sich in der patriarchalen Tradition der Sklavenhaltergesellschaft herausgebildet hat. So wird die *mulata* mehr als ein sexuelles denn ein soziales Ideal konstruiert. Gilberto Freyre (Freyre 1983: 10 nach Parker 1991: 154) bringt diese Doppelmoral mit dem Zitat folgender Redewendung auf den Punkt: „Branca para casar, mulata para foder, negra para trabalhar“, was soviel bedeutet wie weiße Frauen sind gut zu heiraten, Mulattinnen gut im Bett und schwarze Frauen gut in der Arbeit. In diesen kulturellen Bildern werden auf eine für diesen Kontext spezifische Art und Weise globale Strukturen von weißen Vorstellungen schwarzer Sexualität reproduziert (vgl. Parker 1991: 153f.).

2.3 Lebensraum Favela

Als Favelas sind jene irregulär und informell konstruierten Siedlungen bekannt, welche ohne strategische Stadtplanung und folglich auch ohne Infrastruktur von armen Teilen der Bevölkerung aus dem Boden gestampft wurden. In Rio de Janeiro geht ihre Geschichte einhundert Jahre zurück (vgl. Zaluar/Alvito 2004: 7). Zwischen elitären Wohnsiedlungen im Süden der Stadt genauso wie in Industrievierteln im Norden, auf Steilhängen und in Sumpfgebieten wurde privates Land, staatliches Land, Land der Kirche und des Militärs entweder besetzt oder aber in kleinen Parzellen selbst erworben. Die Landbesitzverhältnisse der *favelados* (BewohnerInnen) unterscheiden sich somit zwischen verschiedenen, manchmal auch innerhalb derselben Favela (vgl. Leeds 2004: 240). Da der Staat sich nicht für sie verantwortlich fühlte wurden Favelas zunächst einmal ohne Straßennetz, ohne Abwasserkanäle, ohne Wasser- oder Stromleitungen erbaut und erst in den darauffolgenden Jahrzehnten aus eigener Kraft der Bevölkerung stetig verbessert (vgl. Zaluar/Alvito 2004: 7). So sind ältere Teile der Favelas besser ausgestattet als die, die neu dazukommen. Generell herrscht jedoch in diesen Siedlungen ein eklatanter Mangel an öffentlichen Angeboten in den Bereichen Schul-, Ausbildungswesen und Gesundheitsversorgung. Die Mehrheit der dort ansässigen Personen sind in Industrie oder Tertiärem Sektor angestellt, arbeiten unterbezahlt oder selbstständig unter prekären Verhältnissen im informellen Sektor, oder gehen illegalen Beschäftigungen nach. Das lokale Zusammenleben über Generationen hinweg wird durch Gemeinschaftssinn, Loyalität und Identifikation mit der jeweiligen Geschichte der Favela geprägt (vgl. Leeds 2004: 241).

2.3.1 Diskriminierung

Favelas wurden seit jeher von Seiten des Staates und der wohlhabenderen Bevölkerung als gefährliche Orte und Verstecke von Kriminellen wahrgenommen. Vor allem im Zeitgeist des *branquiamento* wurden sie als von ehemaligen afrikanischen SklavInnen behaute, rückständige Barracken gesehen, die das Europa-ähnliche Stadtbild Rio de Janeiros störten. Weitere öffentliche Bilder von Favelas waren jene als Krankheitsherde, Orte sozialer Unordnung, Arbeitsscheu und moralischem Verfall. Der *avelado* wurde von Anfang an als der “gefährliche Andere” in Kontrast zum modernen und progressiven Brasilien konstruiert und Rio de Janeiro – wie auch alle anderen Großstädte Brasiliens – wird bis heute als zweigeteilte Stadt wahrgenommen (vgl. Zaluar/Alvito 2004: 10ff.). Obwohl oder gerade weil die gesellschaftlichen Verhältnisse von struktureller und tatsächlicher Gewalt geprägt sind, werden jedoch besonders in den gesellschaftlichen Teilbereichen der kulturellen Produktion und im gemeinsamen Feiern Brücken geschlagen, Einheit und Vermischung als Kontrast zur Gewalt gesucht (vgl. Zaluar/Alvito 2004: 20f.).

Gemäß dieser langen Tradition der Diskriminierung sind *avelados* – seit dem erklärten Krieg gegen den organisierten Kokainhandel insbesondere junge, dunkelhäutige Burschen – regelmäßig Zielscheibe von Gewalt und Amtsmissbrauch von Seiten der staatlichen Polizeieinheiten. Die *Policia Militar* (Militärpolizei) und ihre Spezialeinheiten, welche seit dem Militärregime der 1970er Jahre in die restliche Polizei integriert wurden und ihre repressiven Kriegstaktiken und -methoden zur Wahrung der nationalen Sicherheit auch im Kampf gegen Zivilbevölkerung und konventionelle Kriminalität einsetzen, sowie die *Policia Civil* (Zivilpolizei) mit primär investigativer Funktion, welche dem Ruf der Korruption seit 150 Jahren nicht entkommen kann, agieren im Kontext der Favelas öfter nach derselben kriminellen Logik des Drogenhandels als ihrer Funktion für Recht und Ordnung zu sorgen nachzukommen, sodass die Bevölkerung der unteren sozialen Schichten – auf der Grundlage jahrhundertelanger Erfahrung – kein Vertrauen in sie hat. In sogenannten Blitz-Aktionen in Favelas werden auf der Suche nach Kriminellen alle Favela-BewohnerInnen gleichermaßen kriminalisiert, durchsucht, aus dem Schlaf gerissen, Geld, Konsumgüter und Drogen unter Androhung sonstiger Verhaftung beschlagnahmt und willkürliche Schüsse abgefeuert. Wer keinen Identitätsausweis vorweisen kann, wird verhaftet, Helikopter fliegen so tief, dass sie Häuserdächer mit sich reißen. Größere kriminelle Aktivitäten geschehen nicht ohne Mitwissen und Bestechung ganzer Polizeieinheiten, welche nach Möglichkeiten suchen ihr

Gehalt durch Nebengeschäfte auszubessern. Die Mitwirkung der Polizei am Drogenhandel kennt keine Grenzen (vgl. Leeds 2004: 244ff.):

“Documentos referentes ao envolvimento da polícia no narcotráfico comprovam sua participação na escolta de carregamentos de drogas e armas para as favelas e no extermínio de outros policiais corruptos, inculcando os traficantes das favelas por esses assassinatos. O exemplo mais violento foi o massacre perpetrado por policiais à paisana (agindo como esquadrão da morte) contra 21 inocentes que moravam na favela de Vigário Geral, em agosto de 1993, apenas um mês depois do massacre, também pela polícia, de oito meninos de rua no centro do Rio. As primeiras versões diziam tratar-se de uma retaliação pelo extermínio de quatro membros da Polícia Militar por traficantes de Vigário Geral, mas na verdade os policiais assassinos estavam retaliando os traficantes por terem-nos lesado num carregamento. Por não tomar medidas contra os transgressores dentro de suas fileiras, o Estado tornou-se cúmplice e sócio do crime. Nas favelas, pelo, menos, a democracia foi substituída pela criação de uma narcocracia.” (Leeds 2004: 246)

Waffen- und Drogenlieferungen werden von ihnen in die Favelas eskortiert, andere korrupte Polizisten werden ermordet, um es dann Drogenhändlern in die Schuhe zu schieben. 1993 kam es zu einem besonders gewaltsamen Vorfall im Zuge dessen 21 unschuldige BewohnerInnen der Favela Vigario Geral von einer Todesschwadronen aus Polizeimitgliedern ermordet wurde. Erste Versionen versuchten den Vorfall damit zu erklären, dass die Polizeimitglieder sich an der Ermordung vier ihrer Mitglieder durch Drogenhändler gerächt hatten, später kam jedoch heraus, dass sie sich dafür gerächt hatten, dass die Drogenhändler ihnen eine Lieferung entgehen ließen. Die Straflosigkeit, mit der Korruption in den Reihen von Polizei und Justizsystem begegnet wird, lässt den Staat zum Komplizen und Geschäftspartner der Kriminalität werden. Auch ein politischer Kurswechsel lässt diese jahrhundertelangen Strukturen und Mentalitäten korrupter Staatsbeamter nicht so einfach verschwinden. In den Favelas jedenfalls wurde Demokratie durch “Narcocratie” abgelöst (vgl. Leeds 2004: 246).

2.4 Drogenhandel – O Poder Paralelo

Durch die Abwesenheit des Staates in den meisten Favelas entsteht ein Machtvakuum, welches seit je her das organisierte Verbrechen für sich nützt, um seinen Geschäften nachzugehen. Aktuell haben Drogenkommandos sehr große Macht über diese Territorien.² Im

² Operação Rio: Seit 2008 wurden in Hinblick auf die Fußballweltmeisterschaft 2014 und die Olympischen Spiele 2016 ausgewählte Favelas von Polizei und Militär erobert, viele Chefs der Drogenkommandos gefangen genommen und Spezialeinheiten der Polizei in diesen Gebieten installiert. Obwohl dies, wie auch schon in vergangenen Jahrzehnten über einen Bürgerrechtsdiskurs legitimiert wird, sind die Auswirkungen dieser Politik auf die BewohnerInnen der Favelas und auf den Drogenhandel noch nicht auszumachen. Inzwischen sind viele Korruptionsfälle der befriedenden Spezialeinheiten und deren Verwicklung in den Drogenhandel aufgefliegen. Viele der aus ihren Territorien verdrängten Drogenhändler haben sich in anderen Gebieten Rio de Janeiro zusammengeschlossen.

Folgendes werde ich auf historische Wurzeln ihrer heutigen Organisationsform, auf ihre spezifische Organisationsstruktur und auf ihre Bedeutung für die BewohnerInnen und das Zusammenleben in diesen Gebieten eingehen (vgl. Leeds 2004). Verschiedene Vorstellungen von Männlichkeit treffen in diesem Kontext aufeinander (vgl. Zaluar 1985, 1994). Ich möchte Veränderungen nachvollziehbar machen und den Einfluss des Drogenhandels und seiner Kriege auf sie umreißen (vgl. Santos Mattos 2006).

2.4.1 Entstehung der heutigen Organisationsform

Der organisierte Drogenhandel, so wie er heute in Rio de Janeiro und in anderen Teilen Brasiliens existiert und strukturiert ist, hat seine Ursprünge in den 1960er Jahren. Während des Militärregimes wurden politische Gefangene der Linken und Bankräuber in dasselbe Hochsicherheitsgefängnis gebracht, wo sie systematischer Folter ausgesetzt waren und ihnen Grundrechte, wie Matratzen etc., verwehrt wurden. Um ihre Rechte durchsetzen zu können begannen sie sich gemeinsam zu organisieren, die einfachen unpolitischen Großverbrecher lernten Prinzipien politischer Organisation und kollektives Bewusstsein der radikalen Linken kennen. Als ihre Macht als organisierter Zusammenschluss von Gefangenen zu groß wurde, wurden sie auf mehrere Gefängnisse aufgeteilt – was den gegenteiligen Effekt von dem hatte, was eigentlich beabsichtigt wurde: Die Gefangenen organisierten sich auch dort. Sie machten sich politische Mittel wie Hungerstreiks und Veröffentlichung von Ungerechtigkeiten in den Medien zunutze, um ihr Leben im Gefängnis mitzugestalten. Sie führten Verhaltenscodizes unter sich ein und sorgten so für jedermanns Sicherheit nach ihren eigenen Regeln. Für die Gefangenen erfüllt dies bis heute eine überlebenswichtige Funktion: Überbelegung, Verletzung der Menschenrechte, das Gesetz des Stärkeren, Vergewaltigungen und vieles mehr muss ansonsten individuell im brasilianischen Gefängnisssystem die Stirn geboten werden. Heute ist diese starke Gefangenenorganisation als *Comando Vermelho* (Rotes Kommando) bekannt, welches mehrere Gefängnisse im Griff hat. In der Zwischenzeit haben sich weitere rivalisierende Kommandos gebildet oder davon abgesplittert, die alle über bundesstaatliche Grenzen hinweg organisiert sind (vgl. Leeds 2004: 237f.).

In den 1970er Jahren expandierte diese Organisationsform aus den Gefängnissen in die Favelas, wo sie den aufkommenden Drogenhandel mit Kokain vereinnahmte. Es formierten sich Netzwerke des Kokainhandels, allerdings ohne kollektives Bewusstsein. Das Kokain eröffnete dem organisierten Verbrechen völlig neue Möglichkeiten. Während ältere Generationen das Glücksspiel, den Marihuanahandel den Bankraub innehatten, brachte das

Kokain den Vorteil, hohe Gewinne erzielen zu können ohne die satten Schmiergelder, die die Polizei für den Bankraub verlangte bezahlen zu müssen. (vgl. Leeds 2004: 239).

In den 1990er Jahren kam dann noch das Geschäft mit dem schweren Waffenhandel hinzu. Unter solch guten Bedingungen expandierten die Drogenkommandos immer weiter, ihre Finanzkraft verlieh ihnen eine noch nie zuvor da gewesene finanzielle und politische Macht in ihren Territorien, den Favelas. Durch das Machtvakuum, das die Abwesenheit des Staats in diesen informellen Siedlungen seit ihrer Entstehung ermöglichte, zog dort das organisierte Verbrechen immer schon die Fäden, genauso wie die BewohnerInnen bereits an den zum Alltag gehörenden Drogenhandel mit Marihuana gewöhnt waren. Doch das Geschäft von Multimillionen gab dieser lokalen Macht eine neue Qualität (vgl. Leeds 2004: 239.).

2.4.2 Interne Struktur des Drogenhandels

Der *tráfico* (Drogenhandel) in Rio de Janeiro ist hierarchisch strukturiert. Die *quadrilhas* (Gruppen von in den Drogenhandel involvierten Individuen, die ein Territorium kontrollieren) der Drogenkommandos, welche den Verkauf in den Favelas betreiben, sind dabei auf der untersten Stufe der Handelskette. Die Mehrheit ihrer KundInnen kommt aus der Mittelschicht. Während der Krieg gegen die *quadrilhas* in den Favelas geführt wird, bleiben die GroßhändlerInnen, die die internationalen Kontakte mit den ProduzentInnen in Bolivien, Peru und Kolumbien unterhalten, anonym. Sie gehören in der Regel der Oberschicht an und genießen den Schutz ihrer guten Beziehungen. Die Geschäfte zwischen den unantastbaren „Haien“ und den sich im Krieg befindenden SoldatInnen werden über die Chefs/Chefinnen der Kommandos abgewickelt. Diese befinden sich oft seit Jahrzehnten – unter ausgehandelten besseren Verhältnissen – im Gefängnis (vgl. Leeds 2004: 240).

Der Krieg zwischen rivalisierenden Kommandos und zwischen *traficantes* (im Drogenhandel Involvierten) und der Polizei wird, wie bereits erwähnt, in den Favelas geführt. Die *quadrilhas* bestehen in den großen Favelas aus mehreren hunderten Menschen in unterschiedlichen Positionen und mit spezialisierten Aufgaben, welche ihr tägliches Brot damit verdienen. Der *tráfico* ist eine der wenigen möglichen ökonomischen Optionen, zu denen sie Zugang haben (vgl. Leeds 2004: 242).

Am untersten Ende der Hierarchie befinden sich jene, die die Drogen portionieren (*endoladoras*) und Buben, die nach möglichen Angriffen und Gefahren Ausschau halten (*olheiros*). Weiter oben sind ältere Buben, die die portionierten Drogen transportieren (*aviões*) oder verkaufen (*vapores*) und Jugendliche, die schwer bewaffnet Patrouille schieben

(*seguranças*). An der Spitze befindet sich der *dono* (Chef) und seine rechten Hände, welche Buchhaltung, *Public Relations* zur *Comunidade* oder Favela und dergleichen übernehmen (vgl. Leeds 2004: 242).

2.4.3 Politische Macht in den Favelas

Wie sich die Beziehung und die Interaktion mit der *comunidade* und deren demokratisch gewählten RepräsentantInnen der *Associação de moradores* (BewohnerInnenvereinigung) gestalten, hängt vom Führungsstil und der Persönlichkeit des *donos* ab. Ein „guter“ *dono* zeichnet sich dadurch aus, dass er sich am rudimentären Wohlbefinden der Favela interessiert zeigt, unnötige Gewalt unterbindet und Jugendliche nicht zum Drogenkonsum ermutigt. Für die *traficantes* ist es wichtig, dass die BewohnerInnen weder mit der Polizei, noch mit verfeindeten Kommandos kooperieren. Bei Nicht-Einhaltung dieses Gesetzes müssen diese mit harten gewalttätigen Strafen, Vertreibung aus der Favela bis hin zu ihrer Ermordung rechnen. Die Bevölkerung muss einerseits mit dieser überproportionalen Gewalt und ungeschriebenen Gesetzessprechung von Seiten der *bandidos* leben, welche ihr Gewaltmonopol in ihrem Territorium für sich beanspruchen, und andererseits sind sie willkürlicher Diskriminierung, Kriminalisierung, Gewaltemissbrauch und Folter von Seiten der Polizei ausgesetzt. Im Gegensatz zur Polizei, welche in der kollektiven Wahrnehmung der BewohnerInnen korrupt, nicht vertrauenswürdig ist, und eher tötet als schützt, hat die Präsenz des *tráfico* für sie auch positive Aspekte. Die Null-Toleranz der *traficantes* gegenüber Diebstahl, Vergewaltigung und anderen Gewalttaten (außer ihren eigenen) innerhalb der Favela bringt verlässlichen Schutz und Sicherheit für ihre BewohnerInnen. Meist gibt es auch die Möglichkeit, sich in finanziellen Notlagen und Einzelfällen an den *dono* direkt oder über dessen Bekannte zu wenden, um Geld für Medikamente, Krankenhaustransporte, Kindergärten oder Kinderfeste zu erbitten. Aufgrund dessen, dass das formale staatliche Justiz- und öffentliche Sicherheitssystem der zwei Klassengesellschaft für jene Bevölkerungsteile, die in Favelas wohnen, nicht funktioniert, werden die jeweiligen alternativen Systeme der *traficantes* als kleineres Übel akzeptiert. Unlösbare Streitigkeiten werden zur *boca de fumo* (Drogenumschlagplatz, wo sich die *traficantes* aufhalten) gebracht und nicht vors Gericht. Dort entscheidet dann der *dono* nach eigenem Gutdünken von wem Schuld in welcher Form zu büßen ist. Dieses alternative Justizsystem folgt seinen eigenen absoluten Gesetzen – meistens jenen des jeweiligen *donos* – ebenso abseits ziviler Rechte wie die Polizei und kann von niemandem eingeklagt werden (vgl. Leeds 2004: 242ff.). So halten die *traficantes* ihr Territorium unter ihrer Kontrolle. Auch die *associação dos*

moradores hat gegen sie nichts auszurichten, im Gegenteil: sie sieht sich sogar oft als Zielscheibe von Todesdrohungen und Erpressungen von Seiten der *traficantes* (vgl. Leeds 2004: 252).

2.4.4 Trabalhador versus bandido

Mit der Präsenz des *tráfico* teilt sich die *comunidade* in zwei Gruppen: *trabalhadores* (Arbeiter) und *bandidos* (Verbrecher).³ Der Gegensatz, der zwischen diesen beiden Identitäten konstruiert wird, beruht aber nicht auf einer Verurteilung von Devianz schlechthin, sondern ist komplex und voller Ambivalenzen (vgl. Zaluar 1985: 132).

Der größte Unterschied zwischen ihnen ist ihre gegensätzliche Sicht der Arbeitswelt. Aus der Perspektive der *trabalhadores* sind die *bandidos* arbeitsscheu und hinter dem schnellen Geld her. Für die *bandidos* sind die *trabalhadores* hingegen „Trottel vom Dienst“, die sich für einen Hungerlohn abrackern und ausbeuten lassen. Während bezahlte Arbeit für die einen ihren Selbstwert als Ernährer ihrer Familie steigert und sie sich auf einer höheren moralischen Ebene positionieren, assoziieren die anderen sie mit Ausbeutung und Sklaverei. Viele Jugendliche rebellieren aber gerade deshalb gegen formelle Beschäftigungsformen, weil es aufgrund der Diskrepanz zwischen Mindestlohn und der tatsächlichen Kosten zur Deckung der Grundbedürfnisse gar nicht mehr möglich ist eine Familie mit nur einem Gehalt zu ernähren, und jene, die die Rolle des Alleinverdieners für sich beanspruchen, sie nicht erfüllen können und folglich an Respekt verlieren. Hier kommt ein Genderdiskurs zu Tage, welcher die Fähigkeit seine Familie zu versorgen unmittelbar mit Männlichkeit verknüpft (vgl. Zaluar 1985: 145).

Die lokalen Vorstellungen von Männlichkeit erschweren das Eingehen geregelter Arbeitsverhältnisse auch noch in einer anderen Hinsicht, nämlich in Bezug auf autoritäre Arbeitsbeziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer.

“Isto traz à baila mais uma vez o ethos masculino que torna qualquer ferida na dignidade do trabalhador difícil de ser aceita e que clama pela democratização das relações de trabalho. É que a noção de ‘moral do homem’ torna as relações autoritárias com os subalternos uma fonte permante de conflitos e, no limite, uma razão a mais para a imagem negativa do trabalho e seu conseqüente abandono.” (Zaluar 1985: 145)

³ Im Originaltext (Zaluar 1985) wird kein Unterschied zwischen männlicher und weiblicher Form gemacht. Ich verwende hier die rein männliche Form, da die Unterscheidung dieser zwei Identitäten auf zwei verschiedenen Männlichkeitsdiskursen basiert. Einige Aspekte davon werden von Frauen übernommen, andere haben für sie keine Bedeutung.

Jegliche Demütigung ist in diesem männlichen Ehrencodex inakzeptabel und unmöglich einfach so hinzunehmen. So werden autoritäre Arbeitsbeziehungen schnell konfliktbeladen, verstärken das negative Bild von Arbeit und veranlassen *trabalhadores* dazu, schnell wieder das Handtuch zu werfen. Pfusch, Gelegenheitsarbeit oder informelle Selbstständigkeit sind die einzigen zugänglichen Alternativen hierzu (vgl. Zaluar 1985: 145). Im brasilianischen Vorstellungsrepertoire existiert seit Jahrhunderten die Figur des *malandros*, oder Gauners. Ein *malandro* zeichnet sich dadurch aus, dass er Arbeit verweigert, aufgrund seiner lebenskünstlerischen und trickbetrügerischen Fähigkeiten trotzdem gut überlegt und sich elegant kleidet (vgl. Zaluar 1985: 149). Diese positiv besetzte kulturelle Figur gilt als Referenz, mit der die *trabalhadores* von heute die *bandidos* von heute verstehen, und gegenüber derer sie sie abzugrenzen versuchen (vgl. Zaluar 1985: 133).

Ein hervorstechender Unterschied zwischen *bandidos* und *trabalhadores* ist, dass erstere immer eine Waffe als Symbol und Quelle ihrer Macht bei sich tragen und letztere nicht. Durch die Präsenz des *tráfico* haben Jugendliche in den Favelas sehr leichten Zugang zu Waffen. Der konsequente Machtunterschied zwischen *bandidos* und *trabalhadores* stellt frühere Hierarchien zwischen den Generationen komplett auf den Kopf. Die Autorität älterer Männer wird durch die rebellierenden, bewaffneten Jugendlichen untergraben. Erstere versuchen sich so gut wie möglich von letzteren fernzuhalten (vgl. Zaluar 1985: 147f.).

Der gleiche Mechanismus, der schon bei den Arbeitsbeziehungen angesprochen wurde, verkompliziert aber auch hier die Beziehungen und Hierarchien zwischen *bandidos* und *trabalhadores*. Der männliche Ethos, wie Zaluar ihn nennt, „verpflichtet dazu, jegliche Provokation oder jeglichen Demütigungsversuch zu erwidern.“ (Zaluar 1985: 139) Daraus folgt, dass die respektvolle Begegnung zwischen Gleichen ein Muss ist, damit sich beide Parteien ihre Männlichkeit bestätigen können. Dies wird durch das Machtgefälle zwischen bewaffneten und unbewaffneten Männern durcheinander gebracht bzw. verunmöglicht. Aus diesem Grund wird unter *trabalhadores* jemand, der versucht, andere auf illegitime Weise – nämlich auf der Basis seines bewaffneten Vorteils – zu demütigen als Feigling abgewertet. Dies gilt für *bandidos* gleichermaßen wie für Polizisten, die BewohnerInnen der Favela schikanieren. Ihr Ideal der Konfliktlösung ist der Dialog (vgl. Zaluar 1985: 139ff.).

Bandidos führen einen entgegen gesetzten Diskurs. Unter ihnen ist die Fähigkeit zu Töten ein Zeichen von Mut, und nicht von Feigheit. Die Waffe wird mit Stolz getragen und demonstriert (vgl. Zaluar 1985: 141).

Dementsprechend liegt das größte Konfliktpotential zwischen *trabalhadores* und *bandidos*, die sich nicht an die Regeln dieses Zusammenlebens halten. Hier machen *trabalhadores* interne Unterscheidungen: *Pivetes* (Straßenkinder) werden diejenigen *bandidos* genannt, welche präpotent und unkontrolliert ihre Waffe gebrauchen und *trabalhadores* wegen nichts und wieder nichts demütigen, provozieren und töten. Als *bandido sanguínário* werden diejenigen bezeichnet, die *trabalhadores* töten und in ihren Krieg involvieren, welche eigentlich gar nichts damit zu tun haben. Und als *bandido porco* gelten jene, die ihre NachbarInnen und Familienangehörigen bestehlen. Diesen Einteilungen liegen einerseits der oben erwähnte männliche Ehrencodex, und andererseits ein klassenspezifischer Anstandscodex unter Armen zu Grunde. Demnach wird ein Verbrechen danach beurteilt, gegen wen es sich richtet. Je ärmer das Opfer, desto verurteilungswürdiger der oder die Verbrecherin. Im Gegensatz dazu werden Verbrechen, die sich gegen Mächtige, Banken usw. richten, gerechtfertigt. So gibt es schließlich auch noch die Vorstellung des *bandido protetor* (beschützender Verbrecher). Er stellt Gerechtigkeit (wieder) her (vgl. Zaluar 1985: 148).

Und hier kommen die Ambivalenzen ins Spiel, die eine scharfe Trennung zwischen *bandidos* und *trabalhadores* verhindern. Beide sozialen Identitäten stammen aus denselben armen Verhältnissen und müssen sich denselben äußeren Kräften unterwerfen. Der *bandido* ist wenn es darauf ankommt nicht der „Andere“, sondern einer derselben marginalisierten Gruppe. Er wird genauso aufgrund seines Wohnsitzes in einer Favela diskriminiert und willkürlich kriminalisiert wie alle anderen: arm wird in der öffentlichen und medialen Wahrnehmung mit kriminell und gefährlich gleichgesetzt. Im Jugendalter wird diese Diskriminierungserfahrung von Seiten der Gesellschaft und potentiellen ArbeitgeberInnen kritisch, und oft konstruiert der oder die Jugendliche seine oder ihre Identität in Opposition dazu. Die *bandidos* werden zu ihren Helden. Polizisten, welche als korrupt bekannt sind und alle armen Leute laut ihres kriminalisierten Stigmas gleich schlecht behandeln, werden zu ihren Anti-Helden. In den Augen der *trabalhadores* werden vor allem diejenigen polizeilich verfolgt, die nicht für ihre Straflosigkeit zahlen können – was für sie noch lange kein Beweis ihrer Schuld ist. So werden arme VerbrecherInnen mit der armen Masse im Allgemeinen identifiziert (vgl. Zaluar 1985: 153).

Auch durch die starke Identifikation mit der eigenen Favela, werden *bandidos* der eigenen *comunidade* positiv besetzt als solche, die die BewohnerInnen respektieren und den Wohnort und seinen Frieden beschützen und verteidigen (vgl. Zaluar 1985: 144).

Was die *trabalhadores* letzten Endes von den *bandidos* unterscheidet, ist ihre Entscheidung zwischen einem harten Leben oder einem kurzen Leben. Denn jeder ist sich darüber im Klaren, dass *bandidos* früh sterben und dieser Tätigkeit nicht nachgehen weil sie es unbedingt wollen, sondern weil es zu wenig alternative Auswahlmöglichkeiten für sie gibt. Für die *trabalhadores* ist es deshalb notwendig sich von ihren Nachbarn, Kindern und Geschwistern, die den Weg des kurzen Lebens wählen sozial und emotional zu distanzieren (vgl. Zaluar 1985: 153.).

2.4.5 Trafico, Männlichkeit und Konsum

Männliche Jugendliche beginnen sich meist in einer für sie sehr bedeutenden Phase ca. um das vierzehnte Lebensjahr herum in die lokalen Drogenkommandos zu involvieren. Diese Tatsache bringt Alba Zaluar mit einem spezifischen *ethos masculino* oder *ethos guerreiro* in Verbindung (vgl. Zaluar 1994: 101, 2004: 387).

Die Figur des *bandido* und die Konsumgüter, die er zur Schau stellt, üben eine starke Faszination auf jüngere Generationen aus. Die im Kontext des *tráfico* vorherrschende kulturelle Konstruktion von Männlichkeit zeichnet sich durch Selbstbestimmtheit, Führungskapazität, den Besitz einer Waffe sowie die Fähigkeit oder die Lust am Töten aus. Im Wunsch nach Markenkleidung und gutem Aussehen verstecken sich ebenfalls bestimmte lokale Männlichkeitsvorstellungen. Männer, die viele Frauen haben werden hoch geschätzt. Um für Frauen attraktiv zu sein, ist es in ihren Augen notwendig Macht zu haben, bewaffnet zu sein und sie jederzeit verteidigen zu können (vgl. Zaluar 1994: 103).

Die Waffe, neben ihrer Funktion als Garant von Erfolg und Straflosigkeit in kriminellen Unternehmungen, wird zu einem phallischen Symbol. Ihre Bezeichnung als *ferro*, oder Eisen, ist auch ein anderer Terminus für das männliche Geschlechtsorgan. Und die Verwendung des Verbs *deitar* (jemanden hinlegen) anstatt von *matar* (jemanden töten) weist auch auf diese Analogie hin, denn wen man beim Geschlechtsverkehr normalerweise „hinlegt“, sind die PartnerInnen, die die passive Rolle einnehmen. Jemand, der einen Machtkampf mit einem anderen Mann mit seiner Waffe, seinem Instrument, mit dem er seine Stärke ausübt, gewinnt, wird in diesem Kontext in seiner Männlichkeit bestärkt und gewinnt an sozialer Anerkennung. Dies nimmt zumal solche Ausmaße an, dass jede Kleinigkeit, die als Demütigung wahrgenommen wird, Grund dafür sein kann es ihm heimzahlen zu wollen. Und der einfachste Weg dazu ist sich dem *tráfico* anzuschließen oder sich eine Waffe auszuborgen. Umgekehrt, wenn jemand Angst davor hat aus Rache getötet zu werden, funktioniert das

natürlich genauso. Wie bereits weiter oben beschrieben, ist in den Männlichkeitsvorstellungen der *trabalhadores* das Gegenteil der Fall (vgl. Zaluar 1994: 105ff.).

Auch Mutproben zwischen Jugendlichen – in den Augen der BewohnerInnen als schlechte Gesellschaft gefürchtet – können dazu führen, dass jemand sich involviert, um sich nicht als ängstlich oder risikoscheu *outen* zu müssen. Sich selbst und seine Angst bei kriminellen Aktivitäten kontrollieren zu können, scheint für sie das Risiko wert zu sein. Gefängnis oder der eigene Tod werden hierbei noch gar nicht als mögliche Konsequenzen mitgedacht. Hat jemand einmal ein Verbrechen verübt oder sich in den Krieg der Kommandos involviert, ist es sehr schwer wieder auszusteigen (Zaluar 1994: 111).

In diesem Kontext ist es auch leicht, sich aus der individuell wahrgenommenen Not heraus, sich nicht die Konsumgüter leisten zu können, die in den letzten Jahrzehnten immer wichtiger wurden, in einen Teufelskreis des „schnellen Geldes“ zu verwickeln. In der heutigen Konsumgesellschaft, in der Identitäten über Kleidung und Statussymbole konstruiert werden, wird Armut als umso demütigender wahrgenommen. In der Abwägung von Vorteilen und Nachteilen krimineller Aktivitäten zahlen diese sich für die meisten aus. “Ver outros ‘dando-se bem’ na atividade, passar bem vestido, com carro e mulheres, é incentivo aos rapazes que ainda não se iniciaram.” (Zaluar 1994: 104) Andere zu sehen, die all das haben – Markenkleidung, Autos, Frauen – verleitet Jüngere dazu, es ihnen gleich zu tun. Das ungewohnte Gefühl genug Geld zu haben, um es ohne nachzudenken ausgeben zu können, lässt sie das „schnelle Geld“ schnell wieder ausgeben und sie werden süchtig. Sie möchten nie wieder ohne Geld sein (vgl. Zaluar 1994: 104).

Der Drogenhandel ist ein ökonomisches Unternehmen und folgt ebensolchen Kalkülen. Je mehr Soldaten, Waffen und *bocas de fumo* (Verkaufsstellen) zur Verfügung stehen, desto mehr zahlt es sich aus – Schmiergelder an korrupte Polizisten mit eingerechnet. Der Gewinn vergrößert sich mit der billigen Arbeit von immer jüngeren *traficantes* (vgl. Zaluar 1994: 107).

Im Krieg (*guerra*) zwischen rivalisierenden *quadrilhas* wird die gegenseitige Verwobenheit von ökonomischer Logik und kulturellen Männlichkeitsvorstellungen noch deutlicher. Die von ihnen kontrollierten Territorien und somit die Anzahl der lukrativen *bocas de fumo* werden eng mit ihrer männlichen Identität verknüpft. Fallen Feinde in ihr Gebiet ein oder erobern es, fühlen sie sich entmännlicht und ihre männliche Ehre verlangt nach Reaktion. Dies löst eine Lawine unkontrollierter Gewalt aus, welche die Waffe zum Symbol von Männlichkeit und ihre einzige Garantie gegen beschämende Niederlage oder Tod werden

lässt. Mit ihr unterwerfen oder töten sie den Feind. Jemand, der noch nie gedemütigt wurde, wird zum lokalen Männlichkeitsideal erkoren. Da im Krieg eine Atmosphäre ständiger Bedrohung heraufbeschworen wird, tragen *traficantes* ihre Waffe immer bei sich und müssen jeden Augenblick damit rechnen sich verteidigen oder sterben zu müssen. Der Schutz der *quadrilha* wird für sie überlebensnotwendig (vgl. Zaluar 1994: 109f.).

Alba Zaluar stellt in diesem Kontext eine Form von Individualismus fest, die die Autonomie des Subjekts und die eigenständige Wahl seiner Handlungen betont, allerdings mit einer autoritären Konzeption von Herrschaft eines Menschen über den Anderen verknüpft ist. Durch die Abwesenheit des Staates, sonstiger Institutionen welche ein friedliches Zusammenleben gewährleisten könnten und durch das Fehlen von Bürger- oder Menschenrechten kommt es zu einer Situation, in der die private, repressive Macht und Gewalt der *quadrilhas* vorherrscht, und das Individuum isoliert und in einem ständigen Kampf gegen alle anderen engagiert ist (vgl. Zaluar 1994: 114).

Im *tráfico* ist Gewalt das einzige Konfliktlösungsmittel. Hierarchische zentralisierte Organisationsstrukturen können mögliche Kriege und Machtdemonstrationen, welche diese Machtstrukturen konstituieren, nie ganz unterbinden. UnterdrückerInnen von heute können die Opfer von morgen werden (vgl. Zaluar 1994: 144f.).

Der Männlichkeitsdiskurs in diesem Kontext übernimmt traditionelle, streng voneinander unterschiedene Rollenverteilungen von Mann und Frau. Allerdings hat er keine traditionellen Werte wie Loyalität und Abhängigkeit in zwischenmenschlichen Beziehungen als Grundlage, sondern eine aktuelle Vorstellung vom Mann, der alles zu seinem eigenen Vorteil bekommt. Diese Werte sind Werte des unregulierten Markts (vgl. Zaluar 1994: 115).

2.4.6 Krieg und Dominanz des Männlichkeitsdiskurses der *traficantes*

Carla dos Santos Mattos beschreibt in ihrer Feldforschung wie der erklärte Krieg zwischen den Drogenkomandos seit Ende der 1990er Jahre lokale Männlichkeitsvorstellungen in den betroffenen Gebieten verändert hat. Waren viele *quadrilhas* zuvor relativ unabhängig und mit ihren eigenen Kleinkriegen beschäftigt, so änderte sich dies als sie sich einem der rivalisierenden Kommandos⁴ anschlossen und nun in deren großen Krieg verwickelt wurden.

⁴ Ende der 1980er Jahre spaltete sich das Terceiro Comando vom Comando Vermelho ab, Ende der 1990er spalteten sich Amigos dos Amigos ebenfalls vom Comando Vermelho ab. Die Abtrünnigen eroberten in nachfolgenden Kriegen ihre eigenen Territorien. In den

Der darauf folgende Kriegszustand erreichte ein neue Qualität. “A violência nas tentativas de invasão com armamentos de guerra e as ameaças para quem atravessasse a ‘divisa’ (fronteira entre as comunidades) construiu um clima de tensão permanente e perturbador definidos na gíria funqueira pela palavra ‘neurose’.” (Santos Mattos 2006: 54) Plötzliche Invasionen, Schusswechsel mit schweren Kriegswaffen und strenge Segregation der Bevölkerung in Alliierte und FeindInnen schufen eine lang anhaltende Atmosphäre von ständiger und kollektiver Anspannung und Verstörung, welche bald als *neurose* (Neurose) bekannt wurde. Beide Seiten bedienten sich eines psychologischen Terrors in Form von Gerüchten, Mutmaßungen und Androhungen, welche die Bevölkerung in Angst und Schrecken versetzte (vgl. Santos Mattos 2006: 54f.).

In dieser Situation einer ständig lauenden Gefahr von außen, konstruierten die *facções* oder Kommandos ein verhasstes Feindbild des zu tötenden *Alemão* (Deutscher, umgangssprachlich auch als Begriff für Feind verwendet) voneinander. Die Paranoia vor SpionInnen unter BewohnerInnen oder BesucherInnen stieg. Die Nähe zu Favelas, die vom Feind kontrolliert wurden und der Umstand, dass im Fall einer Eroberung eines Territoriums der mit den VorgängerInnen alliierte Teil der Bevölkerung gleich mit vertrieben wird und somit auch ein teilweiser BewohnerInnenwechsel stattfindet, machten diese Bedrohung noch realer. Machtdemonstrationen der eigenen Stärke und Bewaffnung, Todesdrohungen an alle, die es wagen sollten markierte Grenzen zu überschreiten und die stetige Referenz der eigenen Fähigkeit zu töten wurden ebenfalls zum zentralen Thema (vgl. Santos Mattos 2006: 60f.).

In einem solchen *clima de invasão* oder „Invasionsklima“, welches der Krieg zwischen *Comando Vermelho* und *Terceiro Comando*, später auch noch den *Amigos dos Amigos*, zeitversetzt in die verschiedenen Regionen von Rio de Janeiro brachte, wird es notwendig, dass die lokale *quadrilha* ihr absolutes Gewaltmonopol durchsetzt. Bis zu diesem Zeitpunkt war es möglich soziale Anerkennung und männliche Bestätigung in ritualisierten Kämpfen auf *Bailes Funk* zu erlangen, ohne notwendigerweise dem *tráfico* anzugehören. *Valentões* (Äquivalente zum *Machao*) werden nun von den bewaffneten *traficantes* abgewertet und müssen sich unterordnen. Männliche Ehre kann nur noch im Krieg erworben werden. Nicht-*traficantes* werden nur respektiert, wenn sie keine Gefahr für das Gewaltmonopol der

verschiedenen geographischen Regionen von Rio de Janeiro finden der hier beschriebene Kriegszustand und seine Auswirkungen zeitversetzt statt (vgl. <http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2004/traficonorio/faccoes.shtml> [08.09.2012]).

quadrilha darstellen. Die Favela wird zu einem Ort, wo alle unter Beobachtung stehen. Identitäten werden zunehmend mit der jeweiligen *facção* anstatt mit der Favela verknüpft. Vor allem innerhalb der *facção* wird Professionalität vor Freundschaft gestellt. Das neue Ideal des für den Krieg geschaffenen Mannes wird der *Neurótico*. Er bestätigt sich über den Gebrauch seiner Waffe, ist ständig auf alle Gefahren gefasst, hat keine Geduld für Verhandlungen, sondern möchte alle Konfrontationen auf Basis seiner Bewaffnung lösen und ist dazu bereit bisherige persönliche Bindungen hinter sich zu lassen (vgl. Santos Mattos 2006: 63f.).

Traficantes schaffen auf diese Weise soziale Distanz zwischen sich und den BewohnerInnen. Die Legitimation für ihr Gewaltmonopol konstruieren sie darüber, dass sie *Paz & Lazer* (Frieden und Vergnügen) in der *comunidade* garantieren. *Bailes Funk* zu veranstalten und den Frieden in der Favela zu gewähren – das heißt, sie vor Invasionen des Feindes oder der Polizei zu schützen und jegliche Gewalt zu unterbinden welche deren Aufmerksamkeit auf sich ziehen würde – wird für sie zu einer Frage der Ehre (vgl. Santos Mattos 2006: 69f.).

2.5 Funk Carioca

2.5.1 Historische Entwicklung

In den 1970er Jahren begannen eine Handvoll DJs Tanzveranstaltungen zu organisieren, die in Clubs der noblen Vierteln der *Zona Sul* Rio de Janeiro stattfanden, aber ein gemischtes Publikum aus allen Teilen der Stadt anzogen. Es wurde vorwiegend US-amerikanischer Funk und Soul abgespielt. Schon bald wurden sie dort von neueren nationalen und internationalen Musikentwicklungen verdrängt und verteilten sich auf verschiedene Veranstaltungsorte der Industrieviertel der *Zona Norte* (vgl. Vianna 1988: 24f.). Dort begannen sich *equipes de som* (Soundsystems) zu formieren und ihre eigenen *Bailes* (Tanzveranstaltungen) zu veranstalten (vgl. Herschmann 2000: 21). Dabei gab es vereinzelte Versuche ein Bewusstsein von *Consciência Negra* (Afrobrasilianisches Bewusstsein) zu schaffen, indem *visuals* von bekannten schwarzen KünstlerInnen und SportlerInnen während der *Bailes* gezeigt und eine neue Subkultur kreiert wurden, die auch von politischen AktivistInnen frequentiert wurde (vgl. Vianna 1988: 26f.). Unter der politischen Repression der Militärdiktatur zerschlug sie sich allerdings nach kurzer Zeit in andere Richtungen (vgl. Herschmann 2000: 22).

Equipes de som bekamen ihre Platten über eine informelle Form des Plattenhandels – jemand der in die USA reiste wurde beauftragt diese und jene Dinge mitzubringen, welche dann in einem unübersichtlichen Verkaufs- und Tauschnetzwerk weitergegeben wurden – und blieben

somit am aktuellen Stand musikalischer Entwicklungen in den USA (vgl. Vianna 1988: 41f.). In den 1980er Jahren wurden HipHop und seine Techniken populär, welche auch auf den *Bailes* in Rio integriert wurden (Vgl. Vianna 1988: 31). Im Gegensatz zu Sao Paulo, wo eine dem damaligen US-amerikanischen HipHop sehr ähnliche klassische Subkultur zu wachsen begann, wurde er in Rio auf eine andere Art und Weise angeeignet, weiterhin Funk genannt und zunehmend durch eigene Produktionen ersetzt (vgl. Herschmann 2000: 23). Nachdem zunächst englische Texte welche die Mehrheit der Jugendlichen nicht verstand, in ähnlich klingende portugiesische, oft gar keinen Sinn ergebende Wortkonstellationen umgewandelt und somit angeeignet wurden (vgl. Vianna 1988: 83), begann die nationale Produktion mit eigenen portugiesischen Raps über importierter Musik und entwickelte sich mit zunehmendem Zugang zu Synthesizern und Computerprogrammen zur kompletten Eigenständigkeit.

2.5.2 2.5.2 Baile de Corredor

In den 1990er Jahren wurden Medien und Öffentlichkeit auf *galeras funk*, also Gruppen von jugendlichen FavelabewohnerInnen welche *Bailes Funk* frequentierten, aufmerksam. Im Vorfeld der Wahlen zur Stadtregierung Rio de Janeiro wurden gewalttätige Zusammentreffen verschiedener *galeras funk* an den Stränden der wohlhabenden *Zona Sul* dazu benutzt ein entsetzliches Szenario von öffentlicher Gewalt und Chaos zu konstruieren, falls die Kandidatin der Arbeiterpartei PT gewinnen sollte. Diese Konstruktion des „Anderen“, in diesem Fall des jungen, dunkelhäutigen und armen *favelado* als Gefahr für öffentliche Ordnung und Sicherheit setzte einen Prozess der Diskriminierung, Kriminalisierung und schließlich des Verbots zentraler Aspekte der Jugendkultur Funk Carioca in Gang (vgl. Cecchetto 2004a: 115).

Wie im vorhergehenden Kapitel bereits beschrieben, veränderte sich das Zusammenleben in den Favelas – bis dato durch Armut und gesellschaftlichem Ausschluss gekennzeichnet – mit der zunehmenden ökonomischen und politischen Macht des Drogenhandels während der 1980er Jahre dahingehend, dass der Krieg zwischen den einzelnen *quadrilhas* und zwischen ihnen und der Polizei die Opfer von Gewalt sowie die Todesraten unter armen, männlichen Jugendlichen – *traficantes* wie *trabalhadores* – in die Höhe schnellen ließ (vgl. Cecchetto 2004a:116).

Zu dieser Zeit existierten zwei Arten von *Bailes Funk*. *Bailes de comunidade* innerhalb der Favelas waren durch die Präsenz von bewaffneten *traficantes* gekennzeichnet, welche keine feindlichen Individuen duldeten. *Bailes de corredor* wurden auf neutralem Boden in der Stadt

organisiert, wo Clubs in zwei Bereiche geteilt wurden. Auf der einen Seite in *lado A* – hier tanzten untereinander befreundete *galeras* – und auf der anderen Seite in *lado B* – hier tanzten mit *lado A* verfeindete *galeras*. In der Mitte befand sich ein *corredor* (Gang), ein organisierter Bereich, wo in bestimmten Phasen des *baile* während des Tanzens zwischen den Feinden Schläge ausgetauscht wurden. Die Grenzziehung zwischen *amigos* (Freunden) und *alemãos* (Feinden) folgte in etwa der territorialen Grenzziehung zwischen verfeindeten *quadrilhas* und Drogenkommandos. Die *comunidade* in der man und frau geboren wurde, später auch die dort herrschende Drogenfraktion, diente als zentraler Referenzpunkt der eigenen Identität anhand derer man und frau in Freund oder Feind eingeteilt wurde (vgl. Cecchetto 2004a: 117ff.).

Der organisierte Kampf, in dem man und frau sich teilweise schwere Verletzungen zuzog, galt als Höhepunkt des *baile*, die spannungsgeladene Atmosphäre wurde von Organisatoren und DJs bis zum Ende der Veranstaltung immer mehr angeheizt. Ständige Bereitschaft zum Kampf und Durchsetzungskraft waren Kennzeichen wahrer Männlichkeit und positive Identifikationsmerkmale jugendlicher *favelados*, die sie vom sie diskriminierenden Rest der Bevölkerung und deren wohlhabenden „Muttersöhnchen“ abhoben. Ihre alltägliche Realität konstanter Gefahr ausgesetzt zu sein und die kollektive Erfahrung von Kriegszuständen in ihren *comunidades* ließen sie Risiko und Gefahren im Kampf suchen, um dadurch diese Wirklichkeit herauszufordern und Prestige zu akkumulieren. Ende der 1990er Jahre wurden die *bailes de corredor* aufgrund publik werdender Todesfälle endgültig verboten und in die weit entlegene Peripherie verdrängt (vgl. Cecchetto 2004a: 120ff.).

2.5.3 2.5.3 Pornofunk

Mit dem Verbot der *bailes de corredor* und ihren ritualisierten Kämpfen trat ein anderes Thema in den Mittelpunkt der *bailes de comunidade* sowie der *bailes de clube*: Sex. Dies öffnete mehr Raum für Frauen im Funk. Männer und Frauen duellierten sich um das Monopol von Aktivität und Passivität. Beide Seiten begegneten sich in befehlendem Ton, welcher die aktive Rolle für sich beanspruchen wollte. Im Zuge dessen wurde von Sexualität vor allem in instrumentalisierter Form gesungen, Gefühle nahmen einen geringeren Platz ein. Frauen, allen voran Tati Quebra Barraco, verweigerten untergeordnete Rollen im Haushalt und beanspruchten die Bereiche Freizeit und Konsum auch für sich (vgl. Cecchetto 2004b: 231ff.).

Dieser Konkurrenzkampf um die aktive Rolle zwischen den Geschlechtern folgte laut Cecchetto einer ähnlichen Logik des Krieges wie auf den *bailes de corredor*. Metaphern wie „*passar cerol*“, welche früher Kriegshandlungen ausdrückten, umschrieben nun sexuelle

Aktivitäten. Bei der metaphorischen Zerstörung des jeweils anderen Partners ging es nun allerdings darum zu gemeinsamem sexuellen Vergnügen zu gelangen (vgl. Cecchetto 2004b: 237). Der männliche Diskurs dieser Periode der Funkkultur betonte instrumentelle Dominanz über die sexuelle Partnerin, der weibliche Diskurs verlangte nach materiell gut gestellten Partnern für die sie bereit waren sexuelle Gefälligkeiten gegen finanzielle auszutauschen (vgl. Cecchetto 2004b: 235). Allerdings wurde ein Unterschied zwischen *gatinhas* (Kätzchen), welche sich in der Regel anständig verhielten und einen festen Partner hatten, und *cachorras* (Hündinnen) gemacht, welche sexuell zugänglich waren und auch immer Lust darauf hatten (vgl. Cecchetto 2004b: 236).

Das allgemeine Verhaltensmuster auf *bailes* entsprach schnellem Körperkontakt ohne gegenseitige Verpflichtungen, welches genauso wie die Hypererotisierung des Körpers einer jugendlichen Phase des Experimentierens, Ausprobierens und der Übertreibung zuzurechnen ist (vgl. Cecchetto 2004b: 234ff.).

Dem Entsetzen und der Abwertung, die dem Funk von Gesellschaft und Medien auch noch in dieser Phase entgegen gebracht wurde, stellt Cecchetto die brasilianische Körperkultur gegenüber, welche schon immer erotisch-pornographische Anspielungen in einem verspielten Tonfall in den verschiedensten musikalischen Genres in ihren eigenen sozialen Räumen verwendet hat. Als dominante kulturelle Industrie sind Sex und Pornographie allerdings eine neuere globale Entwicklung (vgl. Cecchetto 2004b: 241ff.).

3 Theorie

3.1 Identitätskonstruktion und Handlungsmacht

3.1.1 Diskurs und Subjektposition

Ein Diskurs definiert und konstruiert Wissen und seine Objekte. Er gibt eine bestimmte Art und Weise vor wie über etwas Bestimmtes gesprochen und gedacht werden kann, sodass es einen Sinn ergibt. Dadurch beeinflusst er soziale Praktiken und reguliert Verhalten von anderen. Er gibt also im Grunde genommen, das vor, was als akzeptabel und was als nicht akzeptabel wahrgenommen wird. Bedeutung und bedeutungsvolle Praktiken existieren somit nur innerhalb eines historisch und kulturell spezifischen Diskurses, außerhalb davon ergeben sie gar keinen Sinn. Innerhalb eines spezifischen Kontexts erlangen sie jedoch den Status von Wahrheit. Diese Autorität hat die Macht sich selbst wahr zu machen – weil jede/r daran glaubt – und materielle Folgen zu produzieren. So konstituiert ein so genanntes Wahrheitsregime Machtbeziehungen und reguliert soziales Verhalten. Umgekehrt konstituieren lokale Machtbeziehungen und Verhaltensformen auch Wissensfelder bzw. bestimmen mit wann spezielles Wissen angewandt wird, und wann nicht. Somit fließt Macht weniger von oben nach unten, sondern zirkuliert vielmehr von unten nach oben und von oben nach unten (vgl. Hall 1997: 44ff.).

Diskurse produzieren Subjekte mit bestimmten ihnen zugeschriebenen Eigenschaften und Positionen von denen aus seine Bedeutungen am meisten Sinn machen. Indem sich Individuen mit diesen Subjektpositionen identifizieren, erkennen sie die diskursiven Bedeutungen für sich selbst an und verhalten sich nach den ihnen bekannten Regeln. Da Subjekte nur innerhalb ihrer Diskurse existieren können, können sie nicht einfach außerhalb dieser positionieren (vgl. Hall 1997: 54ff.).

3.1.2 Diskurs und Herrschaft

In einem sozialen Kontext wirken in der Regel mehrere Gender Diskurse gleichzeitig, stehen aber in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Strukturell dominante Gender Ideologien haben mehr Gewicht gegenüber untergeordneten Gender Ideologien, was bedeutet, dass sie größere soziale Auswirkungen und effektivere Sanktionsmechanismen nach sich ziehen. Oft bilden sich untergeordnete Diskurse auch erst in Widerstand oder Konkurrenz zu ersteren heraus. Die jeweilige strukturelle Konstellation unterschiedlicher Diskurse ist abhängig vom

jeweiligen sozialen Kontext und unterliegt historischen Veränderungen (vgl. Moore 1994: 58f.).

Differenzen und (in den meisten Fällen auch) Hierarchien zwischen den Geschlechtern werden sowohl innerhalb eines Diskurses konstruiert, wie auch zwischen koexistierenden Diskursen. So kommt es, dass in einem sozialen Gefüge mehrere Weiblichkeiten und Männlichkeiten verschiedener Diskurse als mögliche Subjektpositionen zur Verfügung stehen welche untereinander hierarchisch, das heißt eingebettet in soziale Machtgefälle und mit unterschiedlich großen Handlungsspielräumen konstruiert sind (vgl. Moore 1994: 59).

Unterschiede zwischen mehreren männlichen/weiblichen Möglichkeiten werden kontextspezifisch konstruiert und sind davon abhängig welche Subjektpositionen genau dort zur Verfügung stehen. Sie geben vor auf welche Weisen man oder frau ein erfolgreicher Mann oder eine erfolgreiche Frau sein kann (vgl. Moore 1994: 59).

Oft ist es auch so, dass in diese verschiedenen Männlichkeiten/Weiblichkeiten zusätzlich Gender Differenzen eingeschrieben sind. Zum Beispiel werden untergeordnete Männlichkeiten oft mit als weiblich wahrgenommenen Zuschreibungen wie schwach oder passiv versehen (vgl. Moore 1994: 60).

Auch die gegenseitige Verflechtung von Differenzkategorien wie Gender oder *race*⁵ führt dazu, dass die eine die Bedeutung der anderen annehmen kann und umgekehrt. Differenzen, die in einem bestimmten Kontext an Bedeutung gewinnen, können in einem anderen Zusammenhang dazu verwendet werden dort relevante Unterschiede neu zu formulieren. So sind zum Beispiel in vielen Kontexten ethnische Differenzen derart sexualisiert, dass Männer von Minderheiten gleichzeitig als hypermännlich und entmännlicht dargestellt werden. Genauso sind in Geschlechterkategorien der weißen Mehrheit ethnische Differenzen eingeschrieben – ihre Ethnizität ist im Gegensatz zu den Anderen konstruiert und unmarkiert. Die Kategorien *race* und Gender sind jedoch immer in ihrem historischen und kulturellen spezifischen Kontext zu analysieren, denn sie implizieren spezifische, nur dort relevante Annahmen und Strukturen (vgl. Moore 1994: 60f.).

Mit globalem Kapitalismus und westlicher ökonomischer und politischer Dominanz über den Rest der Welt wird eine hegemoniale Männlichkeit (und auch eine implizite hegemoniale Ethnizität) – mächtige heterosexuelle Männer, welche ökonomische und politische Kontrolle

⁵ Ich behalte die Verwendung des englischen Ausdrucks *race* bei, da keine adäquate deutsche Übersetzung in diesem Zusammenhang existiert.

über andere haben – assoziiert. Dadurch werden dominante Geschlechterkonstruktionen auch in andere soziale Beziehungen wie zum Beispiel in Dominanz, Gewalt oder Macht eingeschrieben. So ist es wichtig Untergebene nicht nur zu dominieren, sondern sie auch zu befrieden und zu verweiblichen, wodurch die Hierarchie zwischen ihnen und den Herrschenden auf die gleiche Weise naturalisiert wird, wie Geschlechterkonstruktionen. Da Gender und *race* nicht unabhängig voneinander existieren, werden diese Konstellationen oft auch noch ethnisiert. Wie wir weiter unten sehen werden, sind Vorstellungen von bestimmten Identitäten folglich eng mit bestimmten Machtphantasien verknüpft (vgl. Moore 1994: 62f.).

3.1.3 In Identitäten investieren

Um den Prozess der bewussten und unbewussten Identifikation mit einer oder mehreren Subjektpositionen zu verdeutlichen, bezieht sich Henrietta Moore auf Wendy Holloway's Konzept von „*investment*“. Was die einzelnen Menschen dazu veranlasst, einige Subjektpositionen anzunehmen und andere nicht, ist nach Holloway eine Mischung aus emotionalem Engagement und persönlichem Interesse an sozialen Kapitalformen, welche mit bestimmten Subjektpositionen verbunden werden. Subjektpositionen können Vergnügen und emotionale Befriedigung bereiten, sowie soziales Kapital und relative Macht versprechen.

Der jeweilige Gewinn oder das soziale Kapital, die Bedeutung die ihm zugeschrieben wird und die relative Macht die daraus für bestimmte Identitätskonstruktionen resultiert, sind abhängig vom Kontext, seinen hegemonialen Diskursen und deren institutionalisierter Macht und Sanktionsmöglichkeiten.

“It is important to recognize that investment is a matter not just of emotional satisfaction, but of the very real, material social and economic benefits which are the reward of the senior man, the good wife, the powerful mother or the dutiful daughter in many social situations. It is for this reason that modes of subjectivity and questions of identity are bound up with issues of power, and with the material benefits which may be consequent on the exercise of that power.” (Moore 1994: 65)

Ein weiterer Aspekt bei der individuellen Konstruktion von Identität und Subjektivität ist jener der Intersubjektivität. Da Subjektpositionen immer in Beziehung zu anderen Subjektpositionen konstruiert sind, bestimmen auch die wechselseitigen Beziehungen des Individuums zu anderen und deren Positionierungen mit, welche Positionen jeweils aufgenommen werden (vgl. Moore 1994:64f.).

Es ist wichtig zu betonen, dass dieser Prozess, in welchem jemand eine Subjektposition aufnimmt, nicht auf einer bewussten, rationalen Entscheidung basiert. Durch das einzigartige

Zusammenwirken mehrerer Diskurse in einem spezifischen Kontext gibt es immer Subjektpositionen die höher belohnt werden und solche, die stärker sanktioniert werden. Während Subjektpositionen untergeordneter Genderdiskurse unter Umständen größere Befriedigung auf individueller Ebene mit sich bringen und dominanten Subjektivitäten Widerstand leisten, büßen sie an sozialer Macht, gesellschaftlicher Anerkennung und materiellen Belohnungen ein. Umgekehrt sind hegemoniale Subjektivitäten verwundbarer auf Angriffe ihres sozialen Rufs oder ihrer Sexualität.

Es sind vielmehr affektive und unterbewusste Motivationen, die einen dazu veranlassen mehrfache und widersprüchliche Subjektivitäten aufzunehmen und in sich zu vereinen. Fantasien über die eigene Identität, die Art von Mensch, die jemand gerne sein möchte oder in welcher Weise jemand von anderen wahrgenommen werden möchte, hängen eng mit Machtfantasien, also mit sozialer Macht, welche von bestimmten Subjektpositionen versprochen werden, zusammen (vgl. Moore 1994: 65f.).

“This explains why concepts such as reputation are connected not just to self-representations and social evaluations of self, but to the potential for power and agency which a good reputation proffers. The loss of reputation could mean a loss of livelihood, and the lack of good social standing can render individuals incapable of pursuing various strategies or courses of action.” (Moore 1994: 66)

Um aber tatsächlich die Belohnungen zu erhalten, die mit bestimmten Subjektpositionen verbunden werden, muss man und frau von anderen also auch so wahrgenommen und bestätigt werden. Erst auf diesem Wege werden Identitäten erlebt.

Identitäten erleben

Identitäten oder Subjektpositionen werden intersubjektiv erlebt. Über unseren Körper, welcher durch Differenzen wie zum Beispiel *race* oder Gender gekennzeichnet ist und welcher mit spezifischen sozialen, symbolischen und kulturellen Bedeutungen besetzt wird, präsentieren wir uns anderen, mit denen wir in Beziehung treten. Diese anderen interpretieren unsere Art und Weise unseren Körper einzusetzen nach denselben oder unterschiedlichen kulturellen Mustern und bestätigen uns unsere sozialen Identitäten oder nicht. Genauso verhält es sich mit körperlichen Praktiken, sie können von anderen wieder erkannt oder verkannt werden. Über ein solches ausagieren unserer Subjektpositionen und über unsere Beziehungen mit anderen erleben wir Differenz, erfahren wir uns Selbst und entwickeln ein Bewusstsein von unserem Selbst. “Experience is thus intersubjective and embodied; it is not individual and fixed, but irredeemably social and processual.” (Moore 1994: 3) Identitäten

basieren zwar auf individuellen Erfahrungen, durch deren Intersubjektivität werden sie aber wieder zu etwas Sozialem und Prozessualen (vgl. Moore 1994: 3).

Um die verschiedenen Subjektivitäten in die jemand investiert hat auch aufrechterhalten zu können und sie als solche zu erleben, wird es in der Folge notwendig sozial adäquate Strategien und Praxen zu verfolgen (vgl. Moore 1994: 66).

Gender Identität und zwischenmenschliche Gewalt

Wenn es nicht gelingt die fantasierten Subjektpositionen aufzunehmen oder aufrecht zu erhalten, erlebt der oder die Betroffene eine Krise seiner oder ihrer Selbst-Repräsentation und/oder deren sozialer Interpretation durch andere. Es ist dabei gleichgültig, ob dies nur von ihm oder ihr selbst imaginiert wird oder auch tatsächlich eintritt. Diskurse und von ihnen hervorgebrachte Subjektpositionen funktionieren so, dass sie erstens adäquate Strategien für bestimmte Subjektivitäten vorgeben und damit auch einschränken, und zweitens Beziehungen zwischen Subjektpositionen strukturieren und damit gegebenenfalls Interessenskonflikte vorprogrammieren. So kann es auch zu solch einer Krise der Selbst-Repräsentation kommen, wenn Widersprüche zwischen jemandes Subjektivitäten oder der daraus resultierende Erwartungsdruck von innen und/oder außen zu groß werden, wenn die eigene Identität durch Handlungen oder Verweigerungen anderer Personen, die damit in Wechselbeziehung stehen bedroht wird, oder wenn es nicht gelingt (unterbewusst) erwartete Belohnungen einer aufgenommenen Subjektposition zu erhalten.

Eine solche Bedrohung der eigenen imaginierten Identität kann in vielen Fällen direkten materiellen Verlust in Form von vermindertem sozialen Status oder verweigertem Zugang zu ökonomischen Ressourcen nach sich ziehen. Dies zeigt die enge Verknüpfung von Gender Identität und sozialer Macht auf. Wird erstere bedroht oder wird sie als bedroht wahrgenommen, so stellt dies auch eine Bedrohung letzterer dar und umgekehrt (vgl. Moore 1994: 66f.). Moore führt eine Feldforschung von Peter Wade als Beispiel an:

“[...] the experience of identity is bound up with the experience of power, and that challenges to the exercise of power or to its effects in terms of status, strategies and interests are perceived as threats to identity. The obverse appears equally true, so that challenges levelled at an individual's gender identity and gender management, specifically as these are reflected in the behaviour of others to whom that individual is closely connected, may be perceived as a threat to power, position, control and even assets.” (Moore 1994: 68)

Zwischenmenschliche Gewalt gegen eine Person, deren Verhalten als bedrohlich für die eigene Identität wahrgenommen wird, kann als eine Strategie verstanden werden, um

Fantasien der eigenen Identität und Macht aufrecht zu erhalten und einer solchen Krise entgegen zu wirken.

Die Repräsentation von Gewalt an sich ist jedoch zusätzlich noch selbst sexualisiert und eng verbunden mit Repräsentationen von Gender Differenzen. Vor allem in Kontexten mit hegemonialen Genderdiskursen, welche die Kategorien „Mann“ und „Frau“ als Gegensatz und in ungleichem Verhältnis zueinander konstruieren. So kann die Anwendung von Gewalt zum Beispiel im Sinne einer Wiederherstellung von Männlichkeit fungieren (vgl. Moore 1994: 69f).

“When we come to a final consideration of the relationship between violence and gender, it is clear that violence of all kinds is engendered in its representation, in the way it is thought about and constituted as a social fact. In its enactment as a social practice it is part of a discourse, albeit a contradictory and fragmented discourse, about violence and gender.” (Moore 1994:70)

Aber auch andere Formen von Differenz wie *race* , Klasse, Religion, sexuelle Orientierung etc., welche in der Konstitution von Subjektivitäten in einem spezifischen Kontext eine Rolle spielen, sind in der Beziehung zwischen Fantasien von Identität und Machtfantasien impliziert und können in Gewalt münden, wenn diese in Frage gestellt wird (vgl. Moore 1994: 70f.).

Solche Strategien, die dazu dienen aufgenommene Identitäten aufrecht zu erhalten, sind den AkteurInnen als praktisch angeeignetes Wissen bekannt und werden von ihnen teils bewusst, teils unbewusst verfolgt. Wie dieser Prozess funktioniert wird im Folgenden näher ausgeführt.

3.1.4 Soziale Praxis

Pierre Bourdieu fügt, Henrietta Moore zufolge, strukturalistische Analysen hegemonialer Diskurse mit dem zusammen, was Menschen tagtäglich tun. Mit ihren alltäglichen Handlungen interpretieren und reinterpretieren sie diskursive Bedeutungen, die ihre Lebenswelt strukturieren. Allerdings müssen sie sich dem nicht immer bewusst sein. Praktisches Wissen um das, was man in einem spezifischen Kontext tun soll/darf oder eben nicht, reicht dafür aus um diskurskonforme oder alternative Strategien unterbewusst zu verfolgen (vgl. Moore 1994: 75f.).

Dieses praktische Wissen wird in einem Prozess unbewusster praktischer Ausführung und Wiederholung von gesellschaftlichen Benimmregeln etc. erlernt. So werden Werte jenseits des Bewussten inkorporiert und Strukturprinzipien und kulturelle Wahrnehmungsschemata verinnerlicht, die die jeweiligen Praxen und Repräsentationen des Individuums anleiten. Dieser so genannte Habitus unterscheidet sich je nach sozialer Verortung des Subjekts, er

wird durch soziale Unterschiede generiert und erhält sie umgekehrt am Leben. So wird die materielle Welt je nach sozialer Positionierung anders wahrgenommen, interpretiert und gelebt. Bourdieu schafft es – Henrietta Moore zufolge – derart Körper und Wissen zu verknüpfen:

“Praxis is not simply about learning cultural rules by role, it is about coming to an understanding of social distinctions through your body, and recognizing that your orientation in the world, your intellectual rationalizations, will always be based on that incorporated knowledge. Bourdieu’s work contains a method for understanding the pervasive power of symbols and of the social distinctions on which they are based [...]” (Moore 1994: 78)

Bourdieu’s Hauptaugenmerk liegt auf der sozialen Reproduktion von Strukturen und Herrschaft durch den verinnerlichten Habitus von Menschen einer Klasse. Sein theoretisches Werkzeug reicht nicht aus, um bewusste Formen von *agency* oder Handlungsmacht von unbewussten zu unterscheiden oder individuelles Erleben und Differenzen zwischen Individuen derselben Gruppe, geschweige denn multiple, sich widersprechende Subjektivitäten innerhalb eines Subjekts adäquat zu analysieren (vgl. Moore 1994: 78f.). Dazu kommen wir im nächsten Abschnitt.

Handlungsmacht und Widerstand

Physische Praxen stimmen nicht immer eins zu eins mit diskursiven Interpretationen überein. Genauso wie Sprache und Verhalten oft nicht zusammen passen. “[...] body knowledge can both refuse and traduce us. It can insist on things that we would like to leave behind and it can continue to guide us when we have lost all sense of strategy and purpose.” (Moore 1994:81f.) So kann auch ein Verständnis von Widerstand entwickelt werden, welches nicht diskursiv, kohärent oder bewusst sein muss (vgl. Moore 1994: 81f).

Menschen können mit ihrem Verhalten in strukturierten sozialen Räumen dominante Diskurse „gegen den Strich“ lesen. Die durch den Habitus verinnerlichten Strukturen verhindern, dass Individuen sich außerhalb dominanter Diskurse positionieren können, aber es ist möglich, sich innerhalb dieser „falsch“ zu platzieren (vgl. Moore 1994: 82). “Individuals can refuse the construction of gender as it is presented, they can approach this construction deviously or ironically, they can refer to it endlessly, but do so against its purpose, against the grain.” (Moore 1994: 82)

Hinzu kommt, dass sehr viele Handlungen unbedacht und unvollkommen gesetzt werden, und erst zur Gänze verstanden werden können, nachdem ihre Auswirkungen schon eingetroffen sind. Sie fließen in keinen Diskurs ein und sind dennoch absichtlich, da man dafür eigentlich

nur wissen muss wie man im Normalfall vorgehen sollte. Die Grenzen zwischen unabsichtlich und absichtlich verschwimmen oft, besonders bei widerständigen oder möglicherweise widerständigen Handlungen. “It can be very difficult to tell whether someone is just making a mistake or deliberately doing something differently, being careful or going slow.” (Moore 1994: 82)

Obwohl dominante Strukturen aufgrund ihrer Allgemeinheit so mächtig sind, dass sie kaum direkt angegriffen werden können, wandeln sie sich dennoch. Genauso wie Bedeutungen interpretiert werden können, können sie auch neu oder uminterpretiert werden. Menschen geben sozial organisierten Räumen durch ihre alltäglichen Handlungen Bedeutung. So können sie sie auch mittels kleiner Abwandlungen etablierter Routinen „gegen den Strich lesen“, das heißt neu interpretieren, neu ordnen und neu strukturieren (vgl. Moore 1994: 83).

Kulturelle Diskurse funktionieren demnach so, dass sie durch die spezifische Organisation der materiellen Welt Differenzen, wie zum Beispiel jene zwischen den Geschlechtern produzieren (vgl. Moore 1994: 85).

3.1.5 Soziale Identitäten und ihre Reproduktion

Individuelle Handlungsmacht wird allerdings strukturell insofern eingeschränkt, dass Verhandlungsmacht auch von den sozialen Kategorien abhängig ist, in die Menschen von außen eingeteilt werden.

Zur Untersuchung gesellschaftlicher Machtverhältnisse betont deshalb Moore (1994: 90) – neben der Einbeziehung von Reproduktion innerhalb und außerhalb des Haushalts – speziell die Analyse von sozialer Reproduktion, welche ihr in dekonstruktivistischen feministischen Ansätzen bis dato fehlt. Damit ist jene Reproduktion gemeint, welche Menschen mit bestimmten sozialen Identitäten, das heißt angemessen sozial differenziert und den funktionalen Bedürfnissen der Gesellschaft entsprechend, hervorbringt und die herrschenden Machtverhältnisse damit weitgehend aufrecht erhält (vgl. Moore 1994: 90).

“I would argue that the key to understanding the two-way relationship between households and larger-scale economic and political processes and institutions is the question of social identities. [...] This process is certainly never complete or straightforward, and it will always involve both conflict and contradiction. There is no such thing as the perfectly socialized person. [...] Such an individual does not exist, because the social divisions on which social relations and social identities depend produce differences both between social groups and within individual subjects. However, the social identities considered in this essay are those of categorical nature and the issue at hand is one about the way in which these categorical identities are constitutive of economic and political processes.” (Moore 1994: 90)

Haushalt und Ressourcenfluss

Henrietta Moore (1994) misst dem Haushalt in seinen unterschiedlichsten Formen und in seinem Zusammenwirken mit der Außenwelt eine entscheidende Bedeutung bei, wenn es um soziale Reproduktion geht. Kulturelle, ökonomische und politische Prozesse auf höheren Ebenen produzieren interne Strukturen und Logiken in den Haushalten, welche wiederum bei deren sozialer Reproduktion auf höherer Ebene mitwirken. Deshalb ist es erstens wichtig sich in einem spezifischen Kontext anzusehen, welche die jeweils signifikanten Produktions-, Konsum- und Investitionseinheiten sind, und welche Ressourcen zwischen Einheiten und Individuen hauptsächlich fließen (vgl. Moore 1994: 86).

Zweitens ist von einem feministischen Verständnis von Haushalt auszugehen, welches ihn als einen Ort von Konflikten, konkurrierenden Interessen, Rechten, Pflichten und deren stetigen Verhandlungen zwischen seinen Mitgliedern anerkennt. Die Verhandlungsmacht eines jeden Einzelnen ist nicht nur von seinem Zugang zu ökonomischen Ressourcen abhängig, sondern auch von seinen Zugehörigkeiten zu bestimmten gesellschaftlichen Gruppen. Denn Rechte, Pflichten und Bedürfnisse der Mitglieder unterschiedlicher Gruppen werden in sozial und historisch spezifischen Weltanschauungen festgelegt (vgl. Moore 1994: 86ff.).

Soziale Identitäten

Henrietta Moore bezieht sich auf Ann Whitehead und ihre Untersuchungen zu alltäglichen Aushandlungen von Rechten und Bedürfnissen zwischen Ehefrauen und Ehemännern, welche die konkreten materiellen Auswirkungen differenzierter sozialer Identitäten veranschaulichen.

Demnach sind Rechte und Bedürfnisse einer bestimmten sozialen Identität eng miteinander verknüpft. Während Frauen zum Beispiel ein Recht auf bestimmte Haushaltsressourcen haben, hängt ihre Fähigkeit oder Macht diese auch auszuüben von verschiedenen kulturellen und kontextspezifischen Bewertungen ihrer tatsächlichen Bedürfnisse ab. So unterscheiden sich Aufgaben-, Rollenverteilung und kulturell akzeptierte Verhandlungsstrategien auch je nach sozialer und ökonomischer Verortung von Haushalten innerhalb von Gesellschaft und Wirtschaft. Machtunterschiede äußern sich in Definitionen und Interpretationen spezifischer „ehevertraglicher“ Konditionen sowie kultureller Praxen und Verständnisse im Allgemeinen. Diese Definitionen und Interpretationen sind daher politisch, sie können neu definiert und in Frage gestellt werden, und sie haben reale materielle Folgen. Das bedeutet, dass es in Verhandlungen zwischen sozialen Identitäten immer um Definitionen geht, und, dass

Geschlechterbeziehungen immer mit Macht verknüpft sind. Macht ist ein Bestandteil von Beziehungen zwischen den Geschlechtern (vgl. Moore 1994: 91f.).

Daraus folgert nun Moore, dass soziale und ökonomische Beziehungen und Prozesse wie sie zum Beispiel im Haushalt zu finden sind, nicht nur zu entschlüsselnde Genderideologien beinhalten, sondern sie regelrecht operationalisieren. Somit wirken Genderideologien konstituierend auf ökonomische und politische Prozesse, und sind in deren Untersuchung analytisch miteinzubeziehen (vgl. Moore 1994: 92).

Moore bezieht sich auf Bourdieu, der bereits aufgezeigt hat, dass soziale Definitionen von Identitäten und deren Charakteristika Ungleichheiten und Handlungsspielräume institutionalisieren und naturalisieren. Sie liefern kulturelle Erklärungsmuster der kontextspezifischen sozialen Ordnung und Machtverhältnisse und legitimieren sie. Definitionsmacht ist somit immer eine politische Macht. Ungleichheiten von Rechten, Bedürfnissen und Ansprüchen zwischen Individuen basieren auf diesen naturalisierten Ungleichheiten zwischen sozialen Identitäten (vgl. Moore 1994: 92f.) “This process of differentiation privileges or disadvantages such persons in their capacity to make claims on resources, both material and symbolic, in the domestic arena and beyond.” (Moore 1994: 93)

Soziale Reproduktion in Haushalten und anderen Institutionen reproduziert Personen mit spezifischen sozialen Identitäten und spezifischen Rechten und Bedürfnissen, welche in die jeweiligen sozial etablierten Machtverhältnisse hineinpassen und sie somit aufrecht erhalten (vgl. Moore 1994: 93).

Definitionsmacht

Interpretationen darüber wer welche Bedürfnisse haben darf sind kontextspezifisch und umstritten. In deren Analyse ist immer einzubeziehen wer welche Bedürfnisse interpretiert, aus welcher Perspektive und welche Interessen er oder sie damit verfolgt. Wer hat die Macht Bedürfnisse einer bestimmten sozialen Identität zu definieren? Wenn sich die Definition von bestimmten Bedürfnissen ändert, so ändert sich auch die Definition der dazugehörigen sozialen Identität, die Bedeutungen, die ihr zugeschrieben werden und der Ressourcenfluss, der ihr zusteht. Schafft dies eine betroffene Minderheit durchzusetzen, so werden neue, veränderte soziale Identitäten konstruiert (vgl. Moore 1994: 93f.).

Welche Diskurse zur Verfügung stehen um Bedürfnisse geltend machen zu können oder gängige Interpretationen herauszufordern, und welche Argumentationslinien größere Autorität

haben um sich durchsetzen zu können, gibt wiederum Aufschluss über dominierende und untergeordnete Diskurse in einem bestimmten Kontext (vgl. Moore 1994: 97f.).

3.2 Sozialwissenschaftliche Gewaltforschung

Wie bereits weiter oben beschrieben kann zwischenmenschliche Gewalt Ausdruck einer Krise der eigenen Repräsentation oder Identität sein und als Mittel dienen, um geschlechtsspezifische Erwartungen wiederherzustellen. Im Folgenden möchte ich dazu noch einige für diese Arbeit wichtige Ergänzungen aus der sozialwissenschaftlichen Gewaltforschung anfügen. Was für diese Arbeit vor allem interessiert, ist der Zusammenhang zwischen Gewalt und Geschlecht. Michael Meuser (2002) betont, dass Gewalt gegen Frauen nicht gleich Gewalt gegen Männer ist und, dass männliches Gewalthandeln nicht weiblichem Gewalthandeln gleichgesetzt werden kann (vgl. Meuser 2002: 53). Es macht außerdem einen Unterschied ob Gewalt individuell oder kollektiv, privat oder öffentlich, impulsiv oder ritualisiert, einseitig oder reziprok – also in welcher Form Gewalt in einem spezifischen Kontext verübt wird. Er geht hierbei von körperlicher Gewalt aus, welche für ihn eine ganz bestimmte Form der Regulierung sozialer Beziehungen darstellt. Das heißt, dass Unterlegenheit, welche durch körperliche Gewalt hergestellt wird, nicht diesselbe Art von Unterlegenheit ist, wie zum Beispiel sonstige strukturelle Unterlegenheit (vgl. Meuser 2002: 55f.).

Während sich männliche Gewalt gegen Frauen innerhalb der Geschlechterordnung bewegt – also oft gesellschaftlich akzeptiert wird – und die Funktion hat männliche Dominanz zu sichern, hat männliche Gewalt gegen andere Männer die Funktion, den eigenen Status und die eigene Männlichkeit zu demonstrieren oder zu sichern (vgl. Meuser 2002: 56ff.). Männlichkeit kann also sowohl über die Abgrenzung gegenüber Frauen als auch über die Abgrenzung gegenüber anderen Männern konstruiert werden. Im Gegensatz zur Funktion der Abgrenzung, kann Gewalt aber auch eine Funktion der Anerkennung übernehmen. Reziproke männliche Dominanzkämpfe, welche einer männlichen Wettbewerbslogik folgen, können einerseits Solidarität untereinander stiften und andererseits die Akkumulation von symbolischem Kapital ermöglichen (vgl. Meuser 2002: 64ff.).

Bei reziproken Täter-Opfer-Konstellationen können die Rollen von Opfern, TäterInnen und ZuschauerInnen umgekehrt werden und das Opfer wird nicht notwendigerweise degradiert (vgl. Meuser 2002: 67f.). Anders ist dies bei einseitigen Konstellationen, wo die Rollen von verletzungsoffenen Opfern und verletzungsmächtigen TäterInnen klar verteilt und nicht

umkehrbar sind. Eine bindende Aktionsmacht der TäterInnen zielt auf eine dauerhafte Unterwerfung und Degradierung der Opfer ab (vgl. Meuser 2003: 44f.).

Im Unterschied zur bindenden Aktionsmacht wird die bloße Aktionsmacht als jene Macht bezeichnet, welche ihren Sinn in der augenblicklichen Ausübung selbst erfüllt (vgl. Popitz 1992: 46). Sie setzt keine dauerhaft überlegenen Machtmittel voraus und wird mit Absicht ausgeübt (vgl. Popitz 1992: 43).

Im Unterschied zu männlichem Gewalthandeln verstößt weibliches Gewalthandeln sowohl gegen die Geschlechterordnung als auch gegen die Rechtsordnung. In Kontexten, wo weibliche Gewalt nicht den gängigen Weiblichkeitsidealen entspricht, stellt sie die Weiblichkeit ihrer Akteurinnen in Frage. Diese können aber auch absichtlich gegen eine solche Weiblichkeitsvorstellung protestieren und neue Konzepte von Weiblichkeit vertreten. Allerdings wurden in Kontexten der Arbeiterklasse Beobachtungen gemacht, die diesen Annahmen widersprechen. Denn dort scheint der Status einer Frau oft nicht durch gewalttätiges Handeln gefährdet zu sein (vgl. Meuser 2002: 70f.).

3.3 Funktionale Erotik

Jean Baudrillard (1998) hat herausgearbeitet wie der Körper eines jeden einzelnen in der Produktions- und Konsumgesellschaft zu Kapital wird. In den eigenen Körper kann mit Sport, Pflegeprodukten und Schönheitsoperationen investiert werden, um soziales Kapital zu produzieren (vgl. Baudrillard 1998: 130). Denn der Körper hat in unserer Gesellschaft einen zur Schau stellenden Wert. Schönheit als gesellschaftlicher Imperativ wird zu einer Form von Kapital, welches einen Tauschwert besitzt und auf welches der individuelle Körper letztendlich reduziert wird (vgl. Baudrillard 1998: 132).

Nach derselben Logik bekommt der erotisierte Körper ebenfalls eine soziale Funktion als Tauschwert. Er kann somit berechnend mit einer sexuellen Bedeutung versehen werden (vgl. Baudrillard 1998: 133).

3.4 Adoleszenz

Diese Arbeit handelt von jungen Frauen und Mädchen, ihren Lebensbedingungen und Entscheidungen, sowie von der Jugendkultur Funk Carioca. Deshalb möchte ich an dieser Stelle einige Besonderheiten dieser Lebensphase aus einer interkulturellen Perspektive aufzeigen.

In der frühen Adoleszenz steigt das Konfliktpotential zwischen Eltern und Kindern. Je weniger Kinder dabei ökonomisch von ihren Eltern abhängig sind und je weniger Autorität diese über sie haben, desto größer können Konflikte werden. Stress kann zu vielerlei Problemen aber auch zu Resilienz und Widerstandsfähigkeit führen (vgl. Arnett 2004: 231). Gleichaltrige werden als emotionale Unterstützung und in der Gestaltung der gemeinsamen Freizeit in dieser Lebensphase immer wichtiger, die gegenseitige Beeinflussung für und wider risikovollem Verhalten steigt ebenfalls (vgl. Arnett 2004: 268).

Die eigene physische Erscheinung und soziale Akzeptanz von anderen tritt in den Vordergrund, das Selbstbewusstsein ist in der frühen Adoleszenz eher niedrig, steigt aber später wieder an. Diese Phase ist auch dadurch gekennzeichnet, dass extreme Emotionen durchlebt werden (vgl. Arnett 2004: 189). So ist es auch wenig verwunderlich, dass der genderspezifische Sozialisationsdruck ebenfalls steigt. Das bedeutet, dass es besonders wichtig wird den Erwartungen an bestimmte Geschlechterrollen von anderen entsprechen zu wollen, insbesondere für Mädchen, die medialen physischen Schönheitsideale nacheifern. Männliche Jugendliche stehen eher vor dem Problem ihre Männlichkeit beweisen zu müssen. Generell ist es für Mädchen und Burschen am Beginn ihres sexuellen Aktivwerdens gleichermaßen interessant, was das jeweils andere Geschlecht als attraktiv empfindet (vgl. Arnett 2004: 159f.). Jugendliche Liebe dauert oft nicht lange, sondern hat eher den Charakter eines Ausprobierens. Homosexuell orientierte Jugendliche stehen in der Regel vor großen Schwierigkeiten damit fertig zu werden. Im Allgemeinen ist die Adoleszenz eine sehr verwundbare Zeit in der depressive Stimmungen mehr werden können. Genderspezifische Strategien damit umzugehen führen dazu, dass Mädchen ihre Probleme eher internalisieren, sich also nach innen kehren, und Burschen Probleme eher externalisieren. So kann Kriminalität von ihnen leicht als Mutprobe wahrgenommen werden (vgl. Arnett 2004: 308).

Jugendkulturen zeichnen sich vor allem durch subkulturelle Werte aus. Sich von der Masse abheben, einen eigenen Jargon entwickeln, das Leben genießen wollen und sich unverantwortlich benehmen sind dahingehend verallgemeinerbar, da es darum geht sich vom Rest der Gesellschaft abzugrenzen (vgl. Arnett 2004: 268).

4 Empirie

4.1 Methode

Nach dem Studium von Literatur zu den Themen Afrobrasilien, urbane Gewalt und Männlichkeitsstudien, welche ich über mehrere Brasilienaufenthalte angesammelt, und teilweise auch im Rahmen meines Auslandsstudiums an der Universidade Federal da Bahia bearbeitet hatte, entwickelte ich eine Fragestellung, die sich mit Weiblichkeiten im Kontext von Funk Carioca auseinandersetzte.

Von Februar bis Dezember 2009 führte ich meine Feldforschung in Rio de Janeiro durch. Meinen ersten Zugang zu einer meiner Informantinnen fand ich über meinen Wohnort – eine Ansammlung von kleinen Zimmern unter dem Dach eines alten Wohnhauses im Stadtteil Santa Teresa, deren zirka zwölf BewohnerInnen sich eine Küche und ein Bad teilten. Eine meiner NachbarInnen, die mit ihrem Mann und ihrem gemeinsamen Kind dort wohnte, tanzte aktiv in ihren Jugendjahren bei einer Funkgruppe. In den folgenden Monaten versuchte ich eine Freundschaft zu ihr aufzubauen, was sich angesichts der vielen Streitereien und Loyalitätskonflikten unter den BewohnerInnen schwierig gestaltete und mir die Türen zu anderen potentiellen Informantinnen verschloss. In den folgenden Monaten machte ich praktisch rund um die Uhr teilnehmende Beobachtung in unserem Haus, wenn Besuch kam und auf Familienfesten. Ich führte informelle Gespräche und lernte die anderen Mitglieder der Tanzgruppe kennen, welche alle gemeinsam im benachbarten Bairro de Fatima aufwuchsen. Nach zirka sechs Monaten nahm ich mehrere halb-strukturierte lebensgeschichtliche Interviews mit meiner Nachbarin und eine Gruppendiskussion mit drei Mitgliedern der Tanzgruppe auf.

Meine Informantinnen in der Favela Vidigal lernte ich über Bekannte der Theatergruppe „Nos do Morro“ kennen und über sie lernte ich wiederum Nachbarinnen anderer Altersgruppen kennen. Über drei Monate hinweg verbrachte ich Tage lang in Vidigal und führte teilnehmende Beobachtung auf der Straße und auf einigen *bailes funk* durch. Je nach Freundschaftsverhältnis und Zeitumfang, der der einzelnen zur Verfügung stand, führte ich problemzentrierte oder lebensgeschichtliche Interviews durch. Ich habe mich für lebensgeschichtliche Interviews entschieden, da dies die Kontextualisierung der zwei Hauptthemen von sich verändernden Weiblichkeitsvorstellungen und Partizipation in der Jugendkultur des Funk in den spezifischen Lebensgeschichten meiner Interviewpartnerinnen

ermöglichte. "Life histories fit well with the ethnographic tradition because of the emphasis on the meanings the participant/interviewee places on his or her own life story and events, and because a life history interview often builds up a rapport between interviewer and interviewee that shorter interviews might not achieve." (O'Reilly 2005: 128) Gruppendiskussionen ermöglichen hingegen Gruppendynamiken beobachten zu können oder wie Gedanken in der Gruppeninteraktion gesponnen werden. Andererseits ist es schwierig in solchen Situationen in die Tiefe mancher Fragestellungen zu gehen, da manche TeilnehmerInnen sich scheuen gewisse Themen vor anderen ausführlicher zu behandeln (vgl. O'Reilly 2005: 129f.). Ich habe mit meiner Gruppendiskussion die Erfahrung gemacht, dass Erinnerungen an gemeinsame Erfahrungen eine eigene Dynamik entwickelten, aktuelle Lebenssituationen der Einzelnen eher zögerlich preisgegeben wurden und sie sich in einer Konkurrenzsituation zu befinden schienen.

Nach der Transkription zweier Drittel meines erhobenen Datenmaterials, habe ich mich dazu entschlossen ein Interview mit einer Systemanalyse nach Froschauer und Lueger (2003) zu analysieren, was mir dabei half latente Inhalte und Zusammenhänge besser zu erfassen und miteinander in Beziehung setzen zu können. Mit den daraus resultierenden Kategorien konnte ich dann die restlichen Interviews kodieren.

Interviewpartnerinnen

In Vidigal führte ich mit drei Mädchen im Alter zwischen 11 und 13 Jahren und mit sechs jungen Frauen im Alter zwischen 18 und 21 Jahren biographische Interviews. Im Bairro da Fatima hatte ich mit jungen Müttern im Alter von 23 bis 26 Jahren regelmäßigen Kontakt. Die jüngeren begannen erst an der Jugendkultur des Funk teilzunehmen, die älteren waren bereits fast alle aktiv als Mitglieder einer Tanzgruppe dabei gewesen und nun in anderen Phasen ihres Lebens angelangt. Ausnahmslos alle von den älteren haben im Alter von zwölf bis 16 Jahren aus unterschiedlichen Gründen die Schule abgebrochen. Einige mussten arbeiten gehen, andere wollten nicht mehr in die Schule gehen oder sind umgezogen. Antonia ist die Einzige, die nach eine zweijährigen Pause ihren Abschluss nachgeholt hat. Lucineide (13) und Suely (11) gingen zum Zeitpunkt des Interviews gerne in die Schule, Marcela (12) pausierte gerade nach einem Rausschmiss wegen Rauferei in der lokalen Schule und wartete auf eine neue Einschulung im Nachbarviertel.

Auf die Frage wie sie aufgeklärt wurden, wusste niemand so recht eine Antwort. Lucineide und Suely nannten spätnächtliche Filme, die sie sich heimlich ansahen und die Kommentare

der gleichaltrigen Buben, die sie in der Schule aufschnappten als primäre Informationsquellen über Sexualität.

4.2 *Der dominante Genderdiskurs im Feldforschungskontext*

4.2.1 *Differenz zwischen Mann und Frau – garanhão vs. piranha*

Im Kontext meiner Feldforschung waren die Grundstrukturen des in Kapitel 2.1 skizzierten dominierenden Genderdiskurses eindeutig spürbar. Von allen meinen Interviewpartnerinnen wird implizit zwischen der Kategorie Mann und der Kategorie Frau unterschieden. Weiter unten werde ich noch im Detail auf vielfältige männliche Praktiken eingehen, die zwischen der Kategorie Mann und der Kategorie Frau einen hierarchischen Unterschied kreieren.

Ohne diese Hierarchie, also die männliche Überlegenheit, anzuerkennen, sprechen Antonia und Juliana das an, womit sie in ihrem Alltag zu kämpfen haben, nämlich den männlichen Anspruch darauf: “[os homens] são muito mais machistas! acham que a gente é inferior á eles!” (Antonia, Interview 4, s.4-5, Absatz4) Männer glauben und fühlen sich als etwas Besseres, und legitimieren so ihren Anspruch viele Frauen haben zu können, während sie ihren eigenen Frauen diese Freiheiten nicht gewähren:

“os homens daqui sempre sente mais melhor do que a mulher, tá ententendo? se, tipo assim, eu gosto de você, eu sou bandido, eu saio com você, se eu ver - eu gosto de você, tá ententendo?, mais que eu te traio com outras mulheres - se gosto de você, eu não vou querer ver você com outro homem perto, era isso, tá ententendo?” (Juliana, Interview 5, s.40, absatz1)

Die Strukturen und kulturellen Bedeutungen der traditionellen patriarchalen Doppelmoral (siehe Kapitel 2.1.1) wirken bis heute in diesem Kontext: “tipo ele pega muitas mulheres ‘nossa! o cara é garanhão e tal!’ e se a gente sai com muitos homens a gente é piranha!” (Antonia, Interview 4, s. 4-5, Absatz 3-3) Sex mit vielen Frauen zu haben, ist ein Mittel um soziale Anerkennung unter Männern, aber auch in der Gesellschaft im Allgemeinen zu erlangen und zu vergrößern. Im kulturellen System des dominanten Genderdiskurses wird Männlichkeit vor allem darüber definiert (siehe Kapitel 2.1.1). So versuchen viele Männer in meinem Feldforschungskontext ihren Selbstwert zu steigern, ihre Männlichkeit zu beweisen und ihre soziale Macht zu erweitern indem sie mit möglichst vielen Frauen schlafen.

“pode ter qualquer resposta, e, e.. a sociedade é assim (..): homen que pega muita mulher – ele é garanhão. mulher que sai com muito homens – ela é piranha! então da isso tu já vê que – tu vai (..) mas não adianta, o cara vai falar mil e uma coisa de você. tipo falar pro cara não vai adiantar, pode ser o mais pesado que for, não vai adiantar! só vai (..) de outra maneira, você já foi esculachada mesmo!” (Antonia, Interview3, s.14, Absatz2-letzter)

Im Gegensatz dazu werden Frauen, die Sex mit vielen Männern haben, negativ als *piranha* kategorisiert, was in der Regel mit einem Verlust an sozialer Anerkennung und schließlich mit sozialer und ökonomischer Ausgrenzung einhergeht. Voraussetzung dafür ist die kulturelle Konstruktion zweier gegensätzlicher Kategorien von Frauen in diesem Kontext, auf die ich im Folgenden eingehen werde.

4.2.2 Kategorisierung von Frauen

Auch die beiden Grundkategorien der *mulher respeitável* und der *mulher comível* (siehe Kapitel 2.1.3) waren im Kontext meiner Feldforschung zu finden. Die ehrenhafte Kategorie Frau zeichnet sich dadurch aus, dass sie eine feste Beziehung ernst nimmt bzw. auf der Suche nach einer solchen ist, und dass sie sich nicht gleich jedem x-beliebigen Mann, der sie anmacht ergibt: “Hoje eu quero ser vista como uma mulher séria, uma mulher de família, casada, que não da mole pra qualquer homem.” (Fernanda, Interview 9, 1:11)

Das Gegenteil der *mulher respeitável* ist die *mulher comível*, die „essbare“ Frau oder die *piranha*, welche ihren Respekt durch bestimmte Praktiken bereits verloren hat.

“porra, não se valorizam porque, a forma de se vestir, eu acho muito, a forma de se comportar! porra! a forma de se comportar é essencial, cara. a forma de se vestir junto e a essas duas coisas: já era! elas, porra, tipo roupa curta o tempo todo, [...] e, aí se comporta na rua tipo escândalo e tal! [...] elas acabando se desvalorizando "vem me pega", "vamos dar um rolê de moto" e alí vai da, tá se trocando pela môto! [...] se elas aceitam primeira vez, pode ter certeza, que vai apanhar ou já apanhou a primeira vez! então não se valorizam por causa disso. o cara já sabe, se subir na minha garupa...” (Antonia, Interview3, s.16-18, Absatz5-1)

In der gesellschaftlichen Wahrnehmung schätzen sich sogenannte leichte Mädchen sprichwörtlich selbst nicht wert, indem sie ständig viel Haut zeigen, durch ihr Verhalten die Aufmerksamkeit von Männern erhaschen möchten, subtile Botschaften wie “Komm, nimm mich!” versenden und gleich beim ersten Treffen mit einem Mann ins Bett gehen.

“Todo mundo vai em cima de você porque você é gostosa e tal no momento, mas o gostoso delas é momentaneo! o gostoso delas não é pra sempre! nenhum cara que você vai chegar vai falar: ‘Ah, amarrei em tu cara, quer casar comigo?’ duvido! você nunca vai ser pedido em casamento! se vai, o cara vai falar: ‘aé, quer ser comida essa noite?’ você sempre vai ser um momento! sempre vai durar uma noite só! [...] porque o quê que você cantou pra ele, ele não quer pra ele! [...] quem quer sua esposa [...] cantando dizendo que come, faz, acontece! [...] um homen gritando, o homen tacando a latinha?! nenhum homen normal vai querer isso! de uma mulher fazer isso! e acaba se expondo! se expondo ao ridículo. [...] a partir do momento que você sobe no balco e faz o quê você faz aí, você já perde pela metade seu respeito. você não tá ganhando! você tá perdendo.” (Antonia, Interview3, s.16-18, Absatz5-1)

Für die Männerwelt liegt ihre Anziehungskraft im Augenblick, in der einen Nacht, in der sie sie “essen” möchten. Kein normaler Mann in dieser Lebenswelt wird sie heiraten wollen, da

nach dieser Logik Frauen, die anderen Männern zu viel von sich herzeigen oder bereits mit zu vielen anderen Männern Sex hatten, ihren Respekt und ihren Wert als Frau verlieren. “vai ser a mulher que vários homens pegam! ‘ah já apanhei alí! já apanhei alí, já apanhei alí!’ porra já apanhei alí porra quantos apanharem alí? aí tu perde valor total na parada!” (Antonia, Interview3, s.51-52, Absatz 2-2) Wie in Kapitel 2.1.3 in der Skizzierung der Figur des *cornio* bereits ausgeführt, wird Männlichkeit eng mit der Fähigkeit die eigene Frau zu beschützen und deren Sexualität kontrollieren zu können verknüpft. Ist dies nicht möglich, riskieren es Männer für impotent, passiv und entmännlicht gehalten zu werden. Diese Gefahr ist ihnen bei als *mulheres facéis* kategorisierten Frauen zu groß. Sie objektifizieren sie und halten sie damit auf Distanz. *Mulheres respeitáveis* sehen sich gleich auf zwei Arten von *piranhas* bedroht. Einerseits laufen sie Gefahr ebenfalls als solche kategorisiert zu werden, wenn sie sich zu viel in deren Gesellschaft aufhalten:

“antigamente eu saia com as meninas! tudo bem, hoje em dia não posso sair com as garotas vulgares! não posso sair mais com pirigete, por exemplo! [...] eu saio mais com garotas casadas! a gente para, bebe, conversa, a gente conhece muita gente, para pra conversar, mas a gente, mas a gente não fala mais, eu, eu não posso mais falar com essas pessoas! tá entendendo, por causa de meu marido chama minha atenção! tá entendendo, é isso aí! ” (Juliana, Interview5, s.17, Absatz 1-2)

Andererseits fühlen sie sich und ihre Beziehung von Frauen, denen nachgesagt wird, dass sie Männer – auch, oder gerade besonders verheiratete – aktiv und absichtlich anmachen um sie oder ihre eigene Macht über sie zu testen, bedroht:

“mas é assim, tem muitas mulheres safadas também! Porque vê que o cara é casado, já dão mole, já dão em cima, isso tem muito, muito! Muitas gostam de ‘ah, o cara tá casado, tipo não vejo o cara com ninguém, então o cara aí, quero mostrar o que é a atitude dele!” (Fernanda, Interview 9, 47:00)

Die *mulher respeitável* und die *mulher comível* müssen als kulturell konstruierte Kategorien verstanden werden, die zueinander in Opposition gesetzt werden. Der dominante Genderdiskurs hält diese Subjektpositionen für Frauen bereit, die sich mit ihnen identifizieren können oder aber für diejenigen, die Frauen in eine dieser beiden erhältlichen Schubladen stecken möchten. Die Grenze zwischen diesen Kategorien ist relativ. Die Abwertung von Frauen als *mulheres facéis* funktioniert über die Zuschreibung „vulgar“: “A sociedade se espanta com isso e começa falar para que isso não seja exemplo pra outras. Culpar aquela menina que ela se de mal e as outras se dão mal também ‘oh como ela é vulgar!’” (Alinne, Interview 11, 25:55) Demnach wird Verhalten, welches von der Gesellschaft missbilligt wird, als *vulgar* denunziert, damit es derjenigen schlecht ergeht und andere abgeschreckt werden.

Alinne, die in bürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen ist, und durch ihr Schauspielstudium gelernt hat sich zwischen Lebenswelten hin und her zu bewegen und sich in sie einzufühlen, füllt während des Interviews den Begriff *vulgaridade* mit der Bedeutung von *maldade*, oder Böswilligkeit: “Acho que vulgar é quando você coloca uma maldade, alguma maldade..alguma maldade, que você coloca.” (Interview 11, 11:00) Was jedoch genau als *vulgar* wahrgenommen wird und was nicht, ist nicht immer eindeutig feststellbar. Das bedeutet, dass die Grenze zwischen *vulgaridade* und *sensualidade* (Sinnlichkeit) oder die Grenze zwischen *vulgaridade* und *innocência* (Unschuld) von der Intention des/der Handelnden, vom persönlichen Empfinden des/der Betrachters/in, von der Situation und vom Kontext abhängig, also relational, ist.

“o quê que eu penso: na dança afro eu descobri que a mulher deve se mexer o quadrinho, ela tem que aprender, mas com sensualidade sem, sem sair do limite, sem extravazar daquilo, sem estar se, sem se expor demais, sem usar o quê ela tem de bonito pra poder atrair os homens. Entende. Ela não precisa chamar atenção com isso, ela pode chamar atenção de repente com a maneira dela de se expressar, de conversar, de olhar! Ela não precisa fingir, encenar que ela tá fazendo sexo pra ela ser sensual. Entendeu. Então eu acho isso é vulgar. Quando se mostra do seu sexo dessa maneira sexual mesmo, sexual mesmo! Se não tá criando uma fantasia, se não tá criando uma história, se não tá., se tá alí, sendo bem direto! Eu acho que esse direto eu acho que é vulgar. Entende. Então eu acho que quando, vulgar eu acho que, o quê é vulgar é uma coisa que tá fora do limite, que tá colocado no lugar errado. Não que essa coisa seja vulgar em todos os momentos, mas alí naquele momento, se você fizer é vulgar. Entende, porque de alguma forma existe uma hipocrisia, e pode ser uma hipocrisia que eu tô dizendo, mas existem leis! Entende, de, de, como respeitar! Como você vai na casa de alguém, voce vai tem que respeitar! Se voce, se voce bota na sua cabeça que voce não vai respeitar então voce tá indo contra os limites, voce tá, não tá sendo vulgar, voce tá sendo sem educação! Mas aquilo pra voce pode ser não sendo sem educação, porque voce, só porque voce tá, porque voce tá, pros outros voce tá infringindo as regras, mas pra voce não tá! Então tem que, tem que dosar, tem que ser flexível! Entende, então vulgaridade é essa falta de flexibilidade. Esse voce não entender os dois mundos.” (Interview 11, 06:00)

In Alinnes gedanklicher Erkundung, wo für sie die Grenze zwischen *sensualidade* und *vulgaridade* liegt, wird deren Relationalität sehr deutlich. Aufgrund ihrer bürgerlichen Sozialisation verbindet Alinne *sensualidade* mit subtilerer Körpersprache als sie in Vidigal in der Welt des *funk* vorfindet. Auf den ersten Blick empfindet sie die dort gängigen unverhohlenen tänzerischen Ausdrucksweisen als zu direkt, zu übertrieben, zu sexuell und somit als *vulgar*. Da sie sich aber im Vorfeld mit einzelnen Mädchen beschäftigt hat, um ein Gespür für ihre Schauspielrolle zu bekommen, relativiert sie ihre Annahmen wieder. Ein bestimmtes Verhalten kann in einer Situation oder an einem bestimmten Ort als *vulgar* kategorisiert werden, während es in einer anderen Situation passen würde. Sie erkennt eine gewisse Scheinheiligkeit auf Seiten jener, die kategorisieren. Schließlich drückt sie ihre eigene Erfahrung aus indem sie herausarbeitet, dass es in unterschiedlichen Kontexten jeweils

eigene Regeln oder Strukturen gibt, mit denen nur diejenigen vertraut sind, welche darin aufwachsen. Wechselt jemand von einer Lebenswelt zur anderen und verhält sich so, wie er/sie es internalisiert hat, verletzt er/sie unsichtbare Verhaltensregeln, ohne dass dahinter eine Absicht seinerseits oder ihrerseits stecken muss. Hier wird klar, dass die Abwertung als *vulgar* nicht nur innerhalb eines Kontextes verhältnismäßig angewendet werden kann, sondern dass auch etwas, das in unteren sozialen Schichten, wie im Kontext von Vidigal, als *sensual* wahrgenommen wird, in oberen sozialen Schichten als *vulgar* abgestempelt wird. Wie wir weiter oben gesehen haben, hat dieser Begriff eine zusätzliche Konnotation von Böswilligkeit. Dies bringt einen Mechanismus zum Vorschein, womit soziale Distanz geschaffen und Diskriminierung ganzer Bevölkerungssegmente ermöglicht wird.

Die Abwertung einer Frau oder eines Mädchens, die mit einer solchen Kategorisierung als *piranha* von außen, also von anderen Menschen vorgenommen wird, birgt eine reale Gefahr der sozialen und ökonomischen Ausgrenzung. Deshalb ist es interessant, sich die umgangssprachlichen Ausdrücke anzusehen, worüber dies in der Lebenswelt meiner Interviewpartnerinnen gemacht wird. *Não se valorizar* (sich nicht wertschätzen), *perder valor* (an Wert verlieren), *se perder* (sich verlieren), *se dar mal* (es sich schlecht ergehen lassen) und *ser vulgar* (vulgär sein) sind alles Ausdrücke, die die Verantwortung beim Individuum suchen. Die Frauen oder Mädchen, denen es so ergeht, sind in der gesellschaftlichen Wahrnehmung also selbst schuld.

4.2.3 Soziale Kontrolle

Im Fall von jungen Mädchen, deren Schuld oder Böswilligkeit noch nicht so eindeutig und ohne weiters zugeschrieben werden kann, da, wie in Kapitel 2.1.3 bereits in der kulturellen Figur der *virgem* beschrieben, sie hin und wieder doch noch als unschuldig wahrgenommen werden, wird es in meinem Feldforschungskontext als Aufgabe der Eltern gesehen soziale Kontrolle auszuüben. “a mãe sabe com certeza! – ah porra a mãe não toma nenhuma providência? que que aconteceu? [...] eu acho, sei lá, falta de responsabilidade!” (Antonia, Interview3, s.46-47, absatz1-1) Weil Väter in diesem Kontext zu einer Seltenheit geworden sind, werden zunehmend allein erziehende Mütter in Frage gestellt, wenn sie es nicht schaffen ihre Töchter im Haus und unter Kontrolle zu behalten.

4.2.4 Zusammenfassung

Im untersuchten Kontext wird der Unterschied, der zwischen der Kategorie Mann und der Kategorie Frau gemacht wird, vor allem über die Doppelmoral, welche dem Mann sexuelle

Freiheit gewährt, der Frau aber nicht, spürbar. Männer haben dadurch ein Mittel ihren Selbstwert, ihren Wert als Mann und auch ihre soziale Anerkennung und Macht zu steigern. Frauen, die mit vielen Männern ins Bett gehen werden negativ als *piranha* kategorisiert, was einem Verlust an sozialer Anerkennung gleichkommt.

Weiters gibt es zwei Grundkategorien, in die Frauen eingeteilt werden können und zwischen denen ein Gegensatz über ihre sexuellen Praktiken konstruiert wird. Die *mulher respeitável* nimmt eine feste Beziehung ernst und lässt sich nicht leicht herumkriegen. Im Gegenteil dazu „hüpft“ die *mulher comível* schnell mit Männern ins Bett, ihre Sexualität wird als unkontrollierbar wahrgenommen, weswegen Männer sich eine feste Beziehung mit diesen Frauen nicht vorstellen können, da dies einem Verlust an Männlichkeit gleichkommt.

Diese zwei weiblichen Grundkategorien sind relational, das heißt es ist oft von der Intention der Handelnden, oder der Beobachtenden, oder von der Situation abhängig, ob eine Frau als *vulgar* kategorisiert, und damit in die Schublade der *piranha* gesteckt wird. Genauso gibt es unterschiedliche schichtspezifische Wahrnehmungen von *vulgaridade*.

Obwohl diese Kategorisierungen von anderen Menschen vorgenommen werden, führt die gesellschaftliche Wahrnehmung dazu, dass den individuellen Frauen und Mädchen die Schuld an ihrem Status gegeben wird. Bei jungen Mädchen ist es Aufgabe der Eltern das sexuelle Verhalten der Töchter unter Kontrolle zu haben.

4.3 *Tráfico und Machtverhältnisse in Vidigal*

Wie in Kapitel 3.1.2 aufgezeigt existieren in einem spezifischen Kontext mehrere Diskurse nebeneinander. In der Favela Vidigal hatte zum Zeitpunkt meiner Feldforschung die *facção Amigos dos Amigos* das Gewaltmonopol in ihren Händen. Der *tráfico* mit seinen eigenen Männlichkeitsvorstellungen hat dort wo er agiert immer größeren Einfluss auf andere Männlichkeiten bzw. ordnet sie per Waffengewalt unter (siehe Kapitel 2.4.5). So macht es die soziale Identität des *bandidos* zum Beispiel nicht nur möglich soziale Mobilität innerhalb der *comunidade* zu erlangen, sondern sie wird auch als reale Bedrohung für die sonst so diskriminierenden wohlhabenderen Bevölkerungsschichten und als Behauptung gegenüber deren hegemonialen Männlichkeiten wahrgenommen. Polizisten und Sensationsreporter haben tatsächlich bei Festnahme eines Verbrechers immer das Bedürfnis ihn als Trophäe im öffentlichen Fernsehen vorzuführen und ihn als *moleque* (Straßenkind oder junger, dummer Bursche) in seiner Männlichkeit zu desklassifizieren. Die Festnahme des Drogenbosses „Nem“ der Favela Rocinha im Jahr 2011 wurde zu einer Sache der (männlichen) Ehre für die

damit beauftragten Polizisten, nachdem er wenige Wochen zuvor für eine Besetzung und Geiselnahme von mehreren Personen im Nobelhotel „Sheraton“ verantwortlich gemacht wurde.

Welche Auswirkungen hat dies auf die lokalen Geschlechterverhältnisse zwischen jungen Mädchen und bewaffneten Burschen?

Traficantes konstruieren ihr Selbst und ihre Männlichkeit über ihre Waffe und ihre daraus resultierende Macht über andere. Sie erwarten, dass alle anderen sich unterordnen und legen es darauf an, dass sie ihre Macht über andere öffentlich demonstrieren und sich selbst dadurch immer wieder aufs Neue bestätigen können:

“e o cara que tá portando a arma, o cara que é do tráfico, ele automaticamente acha que, ou ele é iludido, o ego dele sobe! é o poder! você tá com poder na sua mão! quem você manda de calar, vai calar boca! vai calar! vai calar, não adianta! daí no meio de um monte de gente, quem você fala assim ‘cala boca’, vai calar. então o cara, o ego do cara aumenta naturalmente! então, o cara tá na verdade, conta que arruma um ko! quem vim!” (Antonia, Interview3, s.31-32, absatz 4-1)

Für das jeweilige Gegenüber einer solchen Machtdemonstration ist ein durch Waffengewalt erzwungenes Nachgeben dennoch demütigend. Unter *trabalhadores* werden diese Aktionen der *traficantes* zwar als Feigheiten bezeichnet, aber trotzdem können sie für die- oder denjenigen statusverändernd wirken. *Bailes Funk*, sind als Interaktionsknotenpunkte besonders öffentlichkeitswirksam. Jede/r redet die gesamte Woche darüber, was am wochenendlichen *Baile* passiert ist. Antonia schildert ein Ereignis wo sie und ihre Freunde miterleben mussten, wie *traficantes* an einem gemeinsamen Freund ein Exempel statuierten und ihn vor aller Augen mitten während eines *Baile Funk* verprügelten. Er war kokainsüchtig und wollte Benzin stehlen, um es zu verkaufen. *Bandidos* können ein solches Verhalten in ihrem Territorium nicht dulden. Sie übergossen ihn mit dem gestohlenen Benzin und verprügelten ihn aufs Übelste, sodass er sich in der Folge nicht mehr anders zu helfen wusste, als sich zur fundamentalen Glaubensgemeinschaft zu flüchten. Die *crentes* oder Gläubigen signalisieren unter anderem durch einen unverkennbar anständigen Kleidungsstil – zum Beispiel ein zugeknöpftes Hemd und Hose –, dass sie rechtschaffen und gottesfürchtig sind und sich somit klar vom *tráfico* abgrenzen:

“porra, pegaram ele meu irmão! toda a gasolina caiu pra cima, toda a gasolina que tinha sido roubado, caiu pra cima dele! porra, ele, ele – quando a gente viu ele – já távam virando ele naquela subida alí, porra, meteram a porrada nele, maluco! caralho! tu não pode fazer nada, é teu amigo! neginho arrependando ele na porrada! no baile na frente de todo mundo, não estão nem aí! arrependando ele na porrada. fizeram o bagulho nele tão sinistro, que ele virou crente, cara! eu vi ele agora, tem dois dias, com a bíblia do baixo do braço. porra, acabaram com

psicológico dele! tá ligado, é uma fuga! fugiu pra isso. ele fugiu pra isso. táva no baile todo mundo curtindo, todo mundo tá te olhando a onde você tá, com quem que você tá, o quê se vai fazer! e amanhã todo mundo vai comentar o quê que você fez no baile! então, porra!, pra ele! apanhar no baile! imaginando, nossa! nossa, nossa, nossa! meu deus! nada pode acontecer no baile contigo, cara! porque se alguma coisa aconteceu no baile contigo, todo mundo vai saber, cara! nada pode acontecer no baile contigo! nada!” (Interview3, s.32-33, absatz1-1)

Der *tráfico* konsolidiert durch überproportional gewalttätige Abschreckungen, grausame Folter und Hinrichtungen gegenüber jenen, die seine ungeschriebenen Gesetze übertreten seine lokale Vorherrschaft. Im Ernstfall ist anzunehmen, dass hierbei keine geschlechtsspezifischen Unterschiede gemacht werden. Mädchen oder jungen Frauen, welche auf *Bailes Funk* oder im unmittelbaren Umfeld der *bandidos* unangenehm auffallen, denunziert werden oder in sonst einer Weise für Angehörige bezahlen müssen, werden in der Regel zur Abschreckung die Haare abgeschnitten. Sie werden häßlich gemacht und somit nach dem lokalen Verständnis gedemütigt. Dies ist wie gesagt eine milde Strafe für milde Vergehen, im Ernstfall werden sie genauso wie Männer gefoltert.

Die BewohnerInnen, welche dies teilweise tagtäglich miterleben, wissen um die Möglichkeit, dass sie genauso Opfer der lokalen GesetzgeberInnen werden können. Eine gewisse Willkür und Unvorhersehbarkeit dieses Gesetzes macht Antonia deutlich indem sie schildert, dass es manchmal gar nicht so sehr um verfehltes Verhalten geht, sondern darum mit wem man oder frau sich anlegt und ob diese/r jemand Kontakte zum *tráfico* hat, welcher ihm/ihr mit hoher Wahrscheinlichkeit Recht geben wird. Lücken in der hierarchischen Organisation des *tráficos* potentialisieren diese Willkür. Antonia berichtet, dass sie schon miterlebt hat, wie Unschuldige ohne Absegnung durch den *dono* getötet wurden, welcher daraufhin urgierete und sich dafür bei der jeweiligen Familie zu entschuldigen. Dies deutet darauf hin, dass er sich nicht über jegliche Regeln des Zusammenlebens hinwegsetzt, sondern darum bemüht ist, ein mehr oder weniger nachvollziehbares Verhältnis zu den BewohnerInnen der *comunidade* aufrecht zu erhalten.

“é uma lei, a lei é deles! então quem bate o martelo é eles! [...] pra quem sabe que pode passar um reflexo – eu acho que aterroriza porque já vi vários! então, pra mim, pra eles fazem com aquele, fazer comigo, não tem diferença nenhuma! a diferença sou eu! a diferença é o meu vacilo! a diferença é o que eu posso fazer! mas, diferencial de parada, [...] as vezes o vacilo em si, não é nem o problema! o problema é com quem! tu tá mexendo com cara, o cara é, tem amigo na boca! o cara vai lá da o papo! e nem sempre o papo chega no patrão mesmo! já vi neginho morrendo, que o patrão nem sabia que tinha morrido! aí o cara teve que vir aqui pedir desculpa pra família. mas tu vai pedir desculpa porque você matou o teu filho?” (Interview3, s.31, absatz1-2)

Obwohl das Gewaltmonopol des *tráfico* als ungerecht und ungerechtfertigt wahrgenommen wird, hat man oder frau meist keine andere Wahl als den Mund zu halten. Jene die sich vor Aufregung nicht zurückhalten können, laufen Gefahr getötet zu werden.

“tem que calar! mas aí que tá esse o problema! o calar é o problema! porque as vezes, as vezes se não quer calar, né cara! as vezes se não pode calar! as vezes você não tá – você tu fala ‘o cara eu tô com meu direito todo, eu vou calar?’ e aí quando você vê o sangue fervendo, se calou, se acabou com pessoas!” (Antonia, Interview3, s.35-37, absatz2-1)

Im Normalfall geraten nur Personen, die unangenehm auffallen, zur falschen Zeit am falschen Ort sind, oder die eine Verbindung zu *bandidos* haben in derartige Situationen. Stetige Suche nach Bestätigung ihrer Autorität, Überlegenheit und Männlichkeit von *bandidos* spiegelt sich zum Teil auch in ihren Beziehungen wieder.

Bandidos nehmen sich das Recht heraus mehrere Frauen zu haben, ob diese damit einverstanden sind oder nicht: “eles tem várias mulheres. porra, eu fiquei imaginando: por uma mulher ser mulher do bandido, tem que gostar do cara muito! imagina! tu sabe que teu marido tem mais 7 mulheres e você não pode fazer nada!” (Antonia, Interview 3, s.50, absatz1) Ungleichheiten in Beziehungen zwischen *bandidos* und *mulheres de bandidos* (Frauen der Verbrecher) kommen im folgenden Zitat besonders gut heraus: Er kann leicht eine Beziehung auflösen, während es nicht so sicher ist, ob er auch eine Trennung ihrerseits von ihm akzeptieren würde. Es passiert oft, dass *mulheres de bandido* schnell ausgetauscht oder verprügelt werden und sie absolut nichts dagegen machen können. Da das Drogenkommando das Macht- und Gewaltmonopol innehat, gibt es keine höhere Instanz bei der frau sich über Ungerechtigkeiten oder Gewalt beschweren kann. Der dominante, traditionelle Genderdiskurs – wonach ein Mann die Sexualität seiner Frau zu kontrollieren hat – wird durch die soziale Macht der *traficantes* dermaßen verstärkt, dass niemand es wagt sich der Ex-Frau eines unberechenbaren bewaffneten *bandidos* zu nähern. Er würde dies als Demütigung auffassen und wäre gezwungen sich an der Frau oder dem anderen Mann zu rächen. Eine *ex-mulher de bandido* wird sozial isoliert.

“depois ele terminou com ela, porque pra bandido é muito fácil! mas, se você quiser terminar, sera que ele vai aceitar o termino? [...] o cara te troca! e tu não vai poder fazer nada! se não eles te mete á porrada! sei lá tu vai reclamar com quem? se vai na policia? se vai a onde? se vai fazer o quê? apanhou – apanhou! foi embora! se chega em casa chorando! trocou ela! ele vai tá namorando com uma patricinha, que soube o morro pra ficar com ele. e ela agora? esculachada! quem vai ficar com ela? quem vai pegar as mulheres de bandido também? agora – a realidade é essa: o durante um bom tempo ninguem vai chegar alí, brother! vai pagar sériamente pra escolha que ela fez! se alguém chegar, ninguem vai te levar á sério! ninguem vai querer namorar contigo! tu acabou de namorar com bandido, ninguem sabe a neurose do bandido contigo! tipo, lancar, te matar, fazer alguma coisa! tá doido! vai pro baile ficar

sozinha, porque amiga não tem mais! ah deixou de ser mulher de bandido! quem vai querer ser sua amiga! perdeu o poder! [...] elas são trocadas! e são lindas! começam lindas! abalava o vidigal! agora? virou uma baleia! ninguem quer mais!” (Antonia, Interview3, s47-48, absatz1-2)

Aus den Erfahrungen meiner InterviewpartnerInnen ist es heutzutage leicht sich als Mädchen – besonders in Zusammenhang mit *bandidos* – zu „verlieren“, das heißt als *fácil* kategorisiert zu werden und sozial ausgegrenzt zu werden. Einer Freundin von Antonia ist es so ergangen. Obwohl ihre Eltern auf ihre Bildung schauten und sie in jungen Jahren einen ersten Erfolg als Schauspielerin hatte, kam sie mit zwölf, dreizehn Jahren mit einem *bandido* zusammen, der sie irgendwann sitzen ließ. Daraufhin wurde sie sozial ausgegrenzt und begann irgendwann mit vielen Männern zu schlafen und Drogen zu nehmen. Mit 16 Jahren wurde sie Mutter und seitdem kämpft sie sich mehr schlecht als recht durch ihr junges Leben.

“É fácil de se perder como menina. Vejo muitas. [...] eu tenho uma amiga, que se perdeu legal, cara! perdeu assim, de matar a forma! ela se perdeu muito! e ela era uma atriz ótima! ela fez um filme, que passou aí no festival de cinema e tudo, concorrendo! tipo, muito bom! mas ela se perdeu assim: tipo com bandido! iiihh deu pra todo mundo! deu pra nossos amigos todos! se envolveu em drogas e tal! fez um filho com 16 anos! fez uma loucura assim! [...] ela tinha 12, 13 anos cara! aí a mãe, ‘vai pro teatro, vai no cinema!’ assim! também ela teve muito educação de pai assim ‘vai por cinema! vai pro, vai e tal!’ [...] apesar tu quando se perde o pai nem vê! e depois que se perdeu, cara! eh? sua filha tá envolvido com bandido! o quê que se vai fazer, cara? e o bandido vem buscar aqui tua filha, irmão! o cara tá com uma arma aí! ‘aí chama tua filha aí que eu quero falar com ela!’ ‘não tu vai falar não!’ ‘o quê?’ vou falar ‘calma aí meu irmão!’” (Antonia, Interview3, s.49-50, absatz 2-1)

Hier wird auch noch ein anderer Aspekt angesprochen. Die Männlichkeitsvorstellungen der *bandidos* verstärken die traditionelle hierarchische Unterscheidung in Mann und Frau in einigen Hinsichten. Der dominante Genderdiskurs, wonach Frauen in zwei Kategorien eingeteilt werden, basiert allerdings auf der sozialen Kontrolle der weiblichen Sexualität von Töchtern und Ehefrauen durch ihre Väter und Ehemänner. Obwohl dies heutzutage nicht mehr an deren Jungfräulichkeit festgemacht wird, herrscht doch noch eine allgemeine Vorstellung unter den BewohnerInnen von Vidigal vor, dass Eltern dafür verantwortlich sind ob sich ihre Töchter halbwegs anständig benehmen oder nicht. Da jedoch die Autorität der älteren Generation von der Macht des *tráfico* untergraben wird, funktioniert dies nicht mehr so wie früher. Hinzu kommt noch die Anziehungskraft, die die *traficantes* auf die jungen Mädchen haben, worauf ich weiter unten noch genauer eingehen werde.

Der *tráfico* hat sehr großen Einfluss auf den Alltag der BewohnerInnen, Anrainer werden zur Kooperation gezwungen. Am deutlichsten zeigt dies die weitgehende Veralltäglicdung und damit gewissermaßen Normalisierung von Gewalt, Waffenbesitz, Mord und Kriminalität in

diesem Kontext. Antonia erzählte mir an anderer Stelle von ihrem Schock als sie zum ersten Mal sah, dass jemand hingerichtet wurde. Inzwischen bringt sie so etwas nicht mehr aus der Fassung.

Ein Aspekt dieser Normalisierung von Gewalt, den Jugendliche positiv in ihre Identität als *favelado* integrieren, ist ihre Abhärtung. Dadurch grenzen sie sich von Jugendlichen ab, die in wohlhabenden und behüteten Verhältnissen aufgewachsen sind, ihrer Meinung nach leicht zu schockieren sind und nichts aushalten.

“acho que afeta! afeta pra caramba assim! até a forma de ver o mundo! porra! tem gente que quando vê uma arma: ‘ahh, uma arma!’ tipo pff, já tô acostumada de ver arma, já tô acostumada – tem gente que nunca viu uma pessoa morta – eu já cansei de ver gente morta! acho que afeta! acaba, acaba virando normal, assim! Ahh claro, pra mim não é normal pegar arma! ah, por homem descer pra alí assaltar – é normal! mas eu não tenho que achar normal! eu não posso achar normal! mas pra mim é normal! porque eles montaram um monstro, eles estão construindo. e vira normal, tudo na favela vira normal! neginho aí se apavora porque o prédio foi assaltado! que é isso? isso é normal cara! isso é normal! na favela não tem isso! porque se tiver, tu vai ser cobrado! mas, tu vê os caras descendo pra roubar lá de baixo, tu vê! os caras descer! os caras voltando – voltando ou não voltando e tu já vê tudo no journal! normal alguém ser preso, normal alguém morrer! normal! acaba achando tudo normalidade! tudo vira normalidade!” (Antonia, Interview3, s.28, absatz3-4)

Zur Normalität alltäglich miterlebter Gewalt von Seiten des *tráfico*, werden der ausgebrochene Krieg zwischen den rivalisierenden Komandos oder zwischen ihnen und der Polizei, sowie ihre Versuche den umkämpften Lebensraum zu erobern, als Bruch zur Normalität wahrgenommen. Der individuelle Arbeitsalltag und das soziale Leben auf der Straße werden unterbrochen, man und frau läuft Gefahr sein/ihr Leben zu verlieren, FreundInnen sterben, involvieren sich oder flüchten. Die *comunidade* teilt sich in zwei Lager, was eine eigene Gewaltspirale an Vergeltungen generiert :

“Tiroteios a tarde, se sai de casa, se não sabe se vai voltar! se chega do trabalho cansado, se não pode subir porque tá rolando tiro! e a bala come! bandido não estuda, ele não fazer nada pra se promover naquela parada! estão alí pra matar e pra morrer! mas só morre inocente porque eles não tem mira! eles usam drogas! a comunidade paga muuito! porque a comunidade não tem mais condução! a comunidade divir, seus amigos foram embora! seus amigos estão acabando ficar no involvimento, foram embora, você não vê! as vezes você vê um morto na esquina! entendeu, e isso vai gerando revolta! isso mexe em famílias inteiras! família toda vai embora! depois a família toda volta! e isso vai gerando ódio, vai gerando, gerando, gerando, gerando briga constante! aquela divisão foi fatal! o morro vira ADA, quem é ADA entra, quem não é sai! entendeu, então quem é ADA, deixa de ser ADA vai por Comando! então aquela favela de lá sempre vai invadir a daqui! tem gente que nasceu e foi criada aqui e vai morrer pelo vidigal! muitos amigos meus morreu! nessa guerra! é várias vidas. referente à isso o funk tinha que falar!” (Antonia, Interview3, s.26-28, absatz 3-1)

Antonia, die sich mehr Gehalt in den vom Funk transportierten Bedeutungen wünscht, äußert schließlich den Wunsch, an ihre Freunde und alle, die in diesem Krieg ihr Leben gelassen haben zu erinnern.

4.4 Baile Funk

“acho que porra, acho que no funk é a batida, a batida que pulsa dentro do seu coração, que se não consegue ficar parada e é automatico, quando você vê seu corpo já tá mexendo, entendeu? [...] e só a gente, só quem é que sabe assim, bate mesmo dentro do seu peito. acho que essa batida é essencial.” (Antonia, Interview3, s.1, absatz1)

Funk ist in den Favelas Ausdruck der lokalen Jugendkultur zu der jede/r dazugehören möchte. Jedes Wochenende wird vor Ort ein *baile* veranstaltet, ein enormes Soundsystem mit zehn Meter langen und fünf Meter hohen Lautsprecherwänden beschallt die Nachbarschaft ab zwei Uhr nachts, die Jugend trifft sich zum Tanzen, Trinken und sich Verlieben. Antonia beschreibt die jugendliche Transgression von Normen wie das Nächte durchmachen und die Gemeinschaft von Freunden als zentral für ihre Begeisterung an der Partizipation bei *bailes Funk*:

“caraca! (lacht). foi, eu fiz, foi, eu fui em muito bailes. muito bailes mesmo. já fui em altos bailes de muitas favelas no rio. porra, acho que meu primeiro baile foi, tinha quinze anos quando fui, comecei um pouco velho porque as as pessoas já tinha, já começam com doze anos, comecei com quinze anos fui no meu primeiro baile que eu fui, não fui na favela de origem, fui uma favela fora, porra foi meu ótimo primeiro dia assim. caraca, maior experiência – e eu nunca tinha chegada 5 horas de manha em casa! – então fui pro baile chegei as 7, assim, nossa que emocionante! e, e porra, o baile foi uma curtição, foi todo mundo, todos os amigos, maior união mesmo, lá geral curtindo junto, dançando junto, porra muito bom! muito bom mesmo.” (Antonia, Interview3, s.2, absatz1)

Seit den Anfängen der nationalen Produktion kreierte Funk eine positive Wir-Identität unter seinen jugendlichen AnhängerInnen, welche auf ihren kollektiven alltäglichen Erfahrungen und Lebenswelten basiert.

“tem muita música boa, cara, tem! tem muita música boa. muita música – o que caralho! tu vai chorar! história de amor! tem várias histórias de amor aí! e músicas de história de amigo que morreu! tem música – fizeram funk aqui o pro um menino que morreu com 16 anos! o elvis, ele era do bonde dos .TDBs.... um bonde também que tipo agora não é mais nada! no vidigal. mas antes há uns 3, 4 anos atrás era o bonde! assim. veio tudo de bom assim, do bonde dos (...). e nossa! era o bonde, assim! as meninas, quando eles passava as meninas abria boca: TDB! TDB pra lá! TDB pra cá! TDB pra lá, TDB pra cá..bonde dos TDBs isso era muito bom. e ele morreu! ele era integrante, houve uma invasão aqui. ele táva no lugar errado, na hora errado e tomou um tiro na cabeça e ele morreu. fizeram funk pra ele! e muito funk bom! muito funk. melódico (...). muito funk mesmo. e a galera tá dando importância ainda!” (Antonia, Interview3, s. 25-26, absatz2-1)

Diese positive Wir-Identität wird auch in Kontrast zur gesellschaftlichen Diskriminierung außerhalb der Favela konstruiert. Rebellion und Widerstand gegen ihre eingeschränkten Möglichkeiten, Lebensumstände und letztendlich auch gegen das Gesellschaftssystem, welches sie hervorbringt, finden ebenfalls ein Ventil im Funk. Ein Subgenre des Funk, die *apologia ao tráfico* (Verfechtung des Drogenhandels), fängt genau dieses Bedürfnis auf.

“fala o total contra o sistema! fala de policial, tem várias músicas fala, que os policiais podem vir, que eles vão meter bala! por isso a policia, a bope, vê que eles fizeram: wish! derrobaram helicóptero, cara! depois já lançaram 6 músicas desde, desde então desse helicóptero! ele tá falando: ‘pode vir mais o helicóptero, que a gente vai derrobar mais!’ porra, o sistema vai querer isso tocar?” (Antonia, Interview3, s.42-44, 3-1)

Demütigende Erfahrungen von Seiten der Polizeieinheiten lassen mit deren Niederlagen gegen die lokale Macht des Drogenhandels auch das Selbstbewusstsein und ein Gefühl der Selbstermächtigung in Jugendlichen steigern, die sich nicht in den *tráfico* involvieren möchten. Als 2009 ein Polizeihelikopter von *traficantes* abgeschossen wurde, gab es sogleich sechs Lieder, die davon handelten. Auch die Tatsache, dass *apologia* verboten ist und nicht öffentlich abgespielt werden darf, fördert den Reiz und den widerständigen Gehalt dieser Lieder. Ihren VerfasserInnen versprechen sie Erfolg und VIP-Behandlung von Seiten desjenigen Drogenkommandos, welches sie verfechten:

“e você faz um proibidão, com certeza você vai ter um conceito da sua facção, se vai ganhar um conceito em todas as favelas daquela facção. essa música vai rodar. os caras vai dar arma, droga! tudo a regalo pra ele porque ele tá fazendo algo apoiando a facção. ele vai ter conceito! e ter conceito na favela é bom, cara! é melhor do que conceito qualquer! se chegar em uma favela e o traficante, o dono do lugar vai falar contigo. com respeito! ninguem mexe contigo! (lacht) e da isso! acaba assinando um contrato de proteção, acabou, se tá liberado na parada!” (Antonia, Interview3, s.19-21, absatz3-1)

Neben dem Zugang zu mächtigen Positionen und Konsumgütern, den der *tráfico* Jugendlichen ermöglicht, veranstaltet er auch viele der besten *bailes Funk*. Dazu zählt ein gutes Soundsystem, Freibier, freigegebene Drogen und stabiler Frieden in der *comunidade*, damit auch viele Leute von außerhalb kommen. Zur Zeit meiner Feldforschung wurden die *bailes* in Vidigal vom *tráfico* finanziert, der ein Interesse daran hat, so viele Drogen wie möglich während des Festes umzusetzen:

“Funk e trafico andam lado ao lado. sempre o tráfico que traz, o tráfico que paga o dj, quem paga o equipe de som é sempre o tráfico. porque o tráfico ganha muito nisso, entendeu? numa noite de baile funk, quanto dinheiro vende de droga? é droga. porque baile funk é droga 24 horas. é como se fosse um lugar liberado de usar drogas. entendeu? num baile funk você é liberado de usar drogas, entendeu? num baile funk de favela!” (Antonia, Interview3, s.19-21, absatz3-1)

Die Präsenz des *tráficos* hat aber noch eine andere Bedeutung für die Jugendkultur des Funk. Dadurch, dass die *bailes* von ihm organisiert werden, können sie als Inbegriff jugendlicher Transgression gelten, denn durch seine lokale Macht setzt er sich über die Interessen anderer Generationen von AnrainerInnen hinweg. Würde ein *baile* von der *comunidade* selbst organisiert werden, könnte er nicht um zwei Uhr morgens beginnen, um vier Uhr seinen Höhepunkt mit Feuerwerk erlangen und erst um sieben Uhr morgens zu Ende gehen und hätte nicht dieselbe Bedeutung für die Jugendlichen.

“acho que a favela não tem muita organização suficiente pra fazer um baile normal, entendeu? porque tipo, mesmo que fazem um baile na favela, o tráfico sempre vai estar presente! não tem como! vai depender disso. só se não tiver tráfico na favela! mas aí também o baile não vai até altas horas! entendeu, sempre tem que ouvir a sociedade” (Antonia, Interview3, s.19-21, absatz3-1)

4.4.1 Frauen im Funk

In meinen Interviews stellte ich fest, dass *duelos* zwischen Frauen und Männern im aktuellen Funk wenig Raum einnehmen. Zu aktiven Partizipationszeiten meiner älteren Interviewpartnerinnen standen hingegen unter anderem *duelos* zwischen *amantes* (weiblichen Geliebten) und *fieis* (treue Freundinnen), also zwischen Frauen, die sich um denselben Mann streiten, im Mittelpunkt der Funkkultur. Darauf werde ich im folgenden Kapitel noch näher eingehen. Auch eine neuere Entwicklung, Lieder, die von und über *novinhas* (sehr junge Mädchen) gesungen werden, werde ich weiter unten behandeln. Hier sei nur soviel dazu gesagt, dass diese weiblichen Subjektpositionen einerseits Partizipation von weiblichen Jugendlichen in der Funkkultur ermöglichen, sie andererseits aber relativ schnell kategorisieren. Daraus, dass diese Lieder gerade sehr viel Raum in der Funkkultur einnehmen, kann geschlossen werden, dass dieses Thema Burschen wie Mädchen aktuell sehr bewegt.

Eine weitere Entwicklung, die zum Zeitpunkt meiner Feldforschung sehr präsent war, waren einzelne erfolgreiche *Funkeiras*, die sich – in Anlehnung an ihre figürlichen Vorzüge – nach Früchten benannten, die ihren Körperformen ähnelten. Sie traten regelmäßig in öffentlich-rechtlichen Fernsehschows auf und waren bei einem breiten Publikum beliebt. Sie hatten somit Zugang zu gesellschaftlichen Segmenten, die die Subkultur des Funk normalerweise verpönten. Nach der Logik der funktionalen Erotik (Kapitel 3.3) wandelten sie ihre erotisierten Körper in ökonomisches Kapital um.

Der Wahrnehmung meiner Interviewpartnerinnen nach ist es schwer als Frau im Funk über lange Zeit erfolgreich zu sein, da es immer jüngere Konkurrentinnen geben wird, die noch

schöner sind und noch jugendlichere Körper haben. Sie werden in der Regel als Produkte gesehen, die schnell durch neuere ersetzt werden können.

“acho que como mulher é muito difícil cara! se manter no funk, porque sempre tem um produto novo no mercado! infelizmente somos vistas como um produto. sensual, é sexual, tem tudo..e sempre vem uma menina de 18 anos extorando linda com corpo formado maravilhosa! e vai tomar teu lugar! porque você foi, todo mundo já te viu! então vai vim outra novinha! então eu acho pra mulher, não é lucrativo, se fez aquilo e depois... t mete o pê! suga tudo que se pode sugar! porque depois é aquilo, depois que tu virou normal de novo já era!” (Antonia, Interview3, s.21-22, absatz3-1)

Auch auf der lokalen Ebene der Favela hat Frau es als Tanzgruppe nicht leicht. Rita und ihre Freundinnen kamen mit ihrer *bonde* (Tanzgruppe) in vielen Favelas Rio de Janeiros dazu sich zu präsentieren. Allerdings meistens unbezahlt. So hörten sie alle nacheinander nach ein paar Jahren auf. Rita schildert außerdem noch einen weiteren Aspekt, mit dem Frauen oft in der männlich dominierten Welt des Funk konfrontiert werden. Ihr Manager – den sie aus eigener Initiative aufgetrieben und dazu gebracht hat ihrer Truppe Auftritte zu verschaffen – wollte von ihr im Gegenzug sexuelle Dienste. Rita verweigerte aber sich zu prostituieren. Einerseits verbindet sie solche Praktiken nur mit Frauen, die es nötig haben sich zu verkaufen – sie hingegen möchte sich davon abgrenzen indem sie betont, dass sie dies aufgrund ihrer Schönheit gar nicht nötig hat. Andererseits beruft sie sich aber doch auf ihre dunkle Hautfarbe und ihre Mittellosigkeit – Prostitution in Ergänzung dazu ist ihr einfach ein Zuviel an gesellschaftlichem Stigmata.

“dançei em vários lugares bom, mas nunca ganhei dinheiro bom! e também ganhei dinheiro, mas na minha época também, que eu dançava, só porque eu que arrumava, mas também não era aquele dinheiro! era 30, 40 reais! e mesmo assim deixei de dançar, porque o homem queria, sabe, alguma coisa mais comigo . ele se achou no direito de acho que..sei lá, (..) na cabeça do homem! viu! desacreditei! sabe, ele arrumava (schlaegt haende zusammen) show pra gente, (Stimme geht rauf) e eu não ia dar pra ele! pra arrumar show! pra ninguem! aí, eu passei reboco na cara, penti meus cabelo, botando umas roupa bonita, que eu tenho, (leise) e dar pra ele, né? andar de mão dada na rua! aí eu, porra, não! não! sabe porquê? .. porque todo mundo falava, que não é estilo (..) minha forma não! de eu não deixar pra escolher minha rua, pelo menos eu que burro..! todo mundo falava, que as únicas meninas bonitas no meu bonde, era eu e a Denise! [...] de eu chegar e a pessoa, sabe, ‘aí não é favelada não!’ sabe, as outras não!, [...] aí, eu produzo, boto reboco na cara e..! passo batida! vem, se eu abrir a boca falar bonito, saio até por uma patricinha! mas tudo bem! fazer o quê! né, pelo menos não pareço favelado! a gente começou a dançar, e ele levava a gente em qualquer lugar, sabe! até quando a gente não tinha show, ele levava a gente também pra almoçar e jantar fora! levava a gente, cada lugar bonito! eu não quis nada com ele! um velho! sabe, eu não vou me trocar nunca! eu...preta, sabe! pobre, ainda ficar dando pra velho? ah! que horror! aí, ninguem (..) sou bengala! ficar (..) com velho! pelo dinheiro!” (Rita, Interview1, s.11-12 letzter absatz - absatz 3)

Rita berichtet außerdem von einer einmaligen Chance bei *Furacao 2000* (eines der etabliertesten Soundsysteme in Rio de Janeiro) auftreten zu können, was ihnen aber vom damaligen Freund ihrer Sängerin, einem Drogenchef der lokalen Favela, aufgrund seiner Eifersucht verboten wurde.

4.5 Mögliche Weiblichkeiten

Während meiner Feldforschung bin ich auf mehrere mögliche Weiblichkeiten im Kontext von *Baile Funk* gestoßen. Ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit möchte ich im Folgenden das Spektrum an möglichen Subjektpositionen, welches sich jungen Mädchen in diesem Kontext auftut, darstellen.

4.5.1 Amante vs. Fiél

Zwei entscheidende Positionen, welche in Opposition zueinander konstruiert werden, sind die der *amante* (Geliebte) und der *fiel* (Treue).

Amantes sind Mädchen oder Frauen, die eine Beziehung zu jemanden haben, der eine offizielle Beziehung mit seiner *fiel* hat. Erstere nehmen eine aktive Verführungsrolle ein und signalisieren dies schon von weitem über ihre Kleidung – so kurz und so viel Haut wie möglich, etwa bauchfrei und in Minirock. Sie möchten alle Aufmerksamkeit auf sich lenken. Im Bezug auf ihren Handlungsspielraum scheiden sich die Geister. Während manche *amantes* nur einen Geliebten haben und von ihm in die Mangel genommen werden, falls sie sich etwas mit einem zweiten anfangen, haben andere mehrere Geliebte gleichzeitig. Oft sind Gefühle im Spiel und die *amante* hofft auf eine engere Beziehung mit ihrem Geliebten, manchmal wird diese Position dazu benutzt sich an jemandem zu rächen und den Handlungsspielraum der *fiel* einzuschränken. Als Vorteile dieser Position werden somit auch genannt, dass frau der *fiel* eins auswischen kann und ihr zeigen kann, dass ihr Partner nicht nur sie alleine mag, oder dass die Zeit, die frau mit ihrem Geliebten verbringt nicht mit Alltagsproblemen belastet wird und sie als reines Vergnügen genossen werden kann.

Amantes nehmen die Position der *amantes* auf, indem sie mit jemandem schlafen, der bereits in einer festen Beziehung ist. Manchmal bleiben sie auch in einer Beziehung in der sie von ihrem festen Freund zur *amante* gemacht werden. Da diese Subjektposition vom lokalen Diskurs zur Verfügung gestellt wird, können sich die Mädchen auch damit identifizieren und sich als *amante* deklarieren.

Die *fiel* hingegen ist in einer festen Beziehung, lebt ab einem gewissen Alter mit ihrem Mann in einem Haushalt und ist so gut wie es geht, ökonomisch versorgt. Als offizielle Freundin kleidet sie sich etwas dezenter – auf dem *Baile* etwa mit hautenger Jeans und *corpete* (niederähnliches Top). Dies signalisiert, dass sie schon vergeben und nicht an flüchtigen Bekanntschaften interessiert ist. Männer müssen sich von ihrer Sexualität nicht bedroht fühlen.

Zur *Fiel* wird jemand ab dem Zeitpunkt, wo herauskommt, dass der Partner eine oder mehrere *amantes* unterhält, und sie sich dafür entscheidet ihm trotzdem treu zu bleiben. Es gibt Momente, wo *fiéis* die Ungleichheiten zwischen ihnen und ihren Männern anprangern, etwa dass sie den gesamten Haushalt erledigen und ihre Männer nur Sex und andere Frauen im Kopf haben: “a fiél, que tem umas respostas, que ela fala: ‘passo o dia todo passando, lavando, cozinhando pra você, e você só na putaria!’” (Antonia, Interview3, s.44, absatz2-3)

Trotzdem bleibt der Kampf um den Mann in der Regel zwischen der *fiel* und der *amante*. Die Rivalität zwischen den Frauen ist systemimmanent, das heißt, dass sie der Diskurs bereits als Rivalinnen positioniert. Antonia, die selbst nicht in solchen Beziehungen involviert ist, sie aber von außen beobachtet und über ihre männlichen Freunde Einblick in deren Welt hat, meint, dass es nicht die Frauen sind, welche ihre Männer teilen, sondern die Männer – besonders im Kontext der Favela – sich einfach neben ihrer Frau noch eine Geliebte und eine *novinha* (junges Mädchen) zulegen: “acho que não é elas que dividem eles! eles que pegam elas e mais! a maioria dos homens na favela que tem uma fiél e uma amante! todos! todos têm uma novinha!” (Antonia, Interview3, s.50-51, 2-1) Sie erzählt auch von einem Vorfall, wo sich *fiel* und *amante* eines ihrer Freunde auf der Straße ein Wortgefecht geliefert haben und er mit dem Motorrad vorbeigerollt ist, als ob nichts gewesen wäre:

“é uma chamando ‘sou fiél, não sou o quê e tal!’ e ela ‘sou amante mesmo, como ele, ele fica na tua casa mas ele veio pra mim!’ no meio da rua, maior abaxoria mesmo, e aí, [...] e o cara tipo: o cara roda de moto passa como se nada tivesse acontecendo e desce batido e não sobe mais, entendeu? tipo os cara não tão nem aí! [...] a briga é delas, e elas também, por vez não querem que os cara se metem porque a briga começa a ser intima! da fiél contra a amante, mulher contra mulher.[...] porque acho que ninguem quer saber da verdade, né? vai que o cara declara quem ele quer e não te quer! [...] e o cara também não quer falar nada, então ele se esconde e elas já nem querem ver ele mesmo! [...] então tá tranquilo! então tem sempre essa, só.. até o final, so briga feminina eu acho!” (Antonia, Interview3, s.12, absatz1-2)

Antonias Einschätzung nach, wollen viele Frauen gar nicht ihren Mann in so einen Streit mit einbeziehen, da sie Angst haben, dass er sich gegen sie entscheiden könnte. In ihrem Wortgefecht kommt hier auch heraus, dass *fiéis* oft die Strategie verfolgen, *amantes* als

piranhas zu kategorisieren, sie dadurch abzuwerten und ihnen einen großen Teil der Schuld an ihrer Situation zu geben. *Amantes* machen sich im Gegenzug die bedrohliche Eigenschaft der Figur der *piranha* zu nutze und identifizieren sich – zumindest im Kontext der Gegenüberstellung mit der *fiel* – positiv mit dieser Anschuldigung.

Flavia stellt zusammenfassend fest, dass *amantes* und *fiéis* nun mal in dieser ihrer Wirklichkeit leben, und dass diese weh tun kann. Es gibt Personen die so etwas durchmachen und andere, die dies nicht tun: “O duelo da amante contra a fiel é a verdade delas. E essa verdade pode doer. Tem pessoas que passam e outras que não.” (Alinne, Interview 11, 37:00) So wie Antonia beschreibt auch die Positionierung von *amantes* und *fiéis* weniger als deren freie Wahl, sondern als eine Situation in die sie kommen. Das bewusste und das unbewusste emotionale *investment* in soziales Kapital, Macht- oder Identitätsphantasien von einer der beiden Positionen geschieht also erst auf dieser Ebene.

Diesen Kämpfen zwischen Mädchen und Frauen wird in der Jugendkultur des *Funk* ein besonderer Platz eingeräumt. Das *duelo* (Gefecht) zwischen *amante* und *fiel* ist eine der Hauptpartizipationsmöglichkeiten der Mädchen auf den *Bailes Funk*. Alle meine InterviewpartnerInnen waren in ihren Jugendjahren Mitglied eines *bonde* (Tanzgruppe), einer Gruppe von Freundinnen, die Choreographien einstudieren, Liedtexte komponieren, sich auf der Bühne präsentieren und sich meistens auf eine der beiden Seiten zwischen *amante* und *fiel* schlagen und ihre *duelos* gegen die jeweils anderen ausfechten. Persönliche Kämpfe und Widerstände werden somit ritualisiert und ihnen auf den *Bailes Funk* Ausdruck verliehen. Selbst jene jungen Mädchen, die sich weder als *fiel* noch als *amante* deklarieren möchten, genießen es an solchen *duelos* teilzunehmen. “eu gosto de debater de boca à boca de garotas! Sei lá, porque a gente brinca muito, zoa...” (Marcela, Interview 8, s.5) Marcela, zwölf, betont ihre Lust an verbalen Duellen aber auch daran, sich gegenseitig aufzuziehen. Es bleibt jedoch nicht immer auf dieser Ebene, es kommt auch zu Handgreiflichkeiten und Faustkämpfen zwischen Rivalinnen desselben Mannes. Rita erinnert sich an ihre Zeit um ca. 2003 zurück, wo es schon auch einmal vorkam, dass jemandem Säure ins Gesicht gespritzt werden konnte.

Generell wird diese Zeit, in der frau aktiv an diesen *duelos* zwischen sich deklarierenden *amantes* und *fiéis* teilnimmt, mit einer jugendlichen Phase und mit *Baile Funk* in Verbindung gebracht. Dabei geht es vor allem darum sich in der lokalen Jugendszene zu positionieren, als Tänzerinnengruppe Bekanntheitsgrad zu erlangen, sexuelle Erfahrungen zu machen, Grenzen zu überschreiten und Weiblichkeiten auszuprobieren. Ab einem Alter von 20 Jahren sehen die meisten laut Antonia ein, dass solche Duelle eigentlich nichts bringen. “Chegou aos 20, já

ganhou mentalidade suficiente pra você vê que aquilo já foi, que não é válido.” (Antonia, Interview3, s.8-9, letzter-vorletzter Absatz) Lebenspraktisch verliert zu diesem Zeitpunkt auch oft die Partizipation an der Jugendkultur an Bedeutung. Alle meine Interviewpartnerinnen verließen ihre *bondes* weil sie in eine feste Beziehung fanden, ihre Partner sie nicht auf der Bühne als Objekte der Begierde anderer sehen wollten und/oder Kinder bekamen. Wenige von ihnen bekamen die Chance weiter zu tanzen und etwas Geld damit zu verdienen.

Obwohl die jeweiligen Subjektpositionen der *amante* und der *fiel* im Funkdiskurs mit seinen *duelos* zwischen den jeweiligen *bondes* als relativ fixe Kategorien dargestellt werden, und frau als *amante* verwundbarer wird als *piranha* kategorisiert zu werden, zeigt folgende Passage einer Gruppendiskussion zwischen ehemaligen Mitgliedern einer Tanzgruppe, alle bereits Mütter und teilweise in einer festen Beziehung, wie frau im Laufe des Lebens von einer Position in die andere wechseln kann, und welche individuellen Motivationen hinter so einem *investment* stehen können.

“Gabriela: A Katia defende uma, e a Ném defende a outra.

Rita: Só que eu gosto da Katia!

Gabriela: A Katia é a fiél

Rita: Mas ela na verdade é a amante!

Fernanda: É mas ela tá no discurso da fiél, ela tá aí o, batendo de frente com a Nem

Rita: Eu já fui amante

Fernanda: Eu não

Gabriela: Eu sou

Rita: O! eu já fui, ela é, ela não é!

Fernanda: Quero um homem só pra mim!

Gabriela: Ao! Sou mais amante agora, eu fui fiél a minha vida toda, mais ser amante é [...] o quê o cara não têm dentro de casa, ele procura na amante dele! É sem burrice, sem dor de cabeça, é só curtir!

Fernanda: Depende da mulher!

Rita: Eu fui amante do meu marido durante dois anos. Ele gosta de mim porque sei tratar ele. até hoje eu trato ele como se fosse meu amante! Tem que ter muita disposição pra bater de frente com a mulher!

Fernanda: Mulher pra ser procurado não precisa ser tudo aquilo! Hoje em dia a mulher não precisa ser ruim de cama, porque homem é tudo safado! Homem gosta assim...se ele tá com amigo dele que fala que tá com tal e tal, se acha que ele não vai? Ah mas pra conseguir tirar a carne da mulher dele, ela tem que ser muito boa! Homem quer nem saber de filho! Filho não vai segurar não! Agora lá, em casa, eu não tenho medo de perder meu marido pra mulher de rua porque eu me garanto dentro de casa com meu marido! Ele pode até procurar mulher na rua, tenho certeza, que ele... eu me garanto! Sou branca mas não sou boba!” (Interview 9, 32:00)

Im Zuge eines Gesprächs über weibliche Diskurse im Funk kam die Gruppe auf zwei Sängerinnen zu sprechen, welche zu ihrer Zeit großen Erfolg feierten. Katia und Nem. Sie duellierten sich in ihren Liedern, wobei eine die Position der *amante* einnahm und die andere die Position der *fiel* verteidigte. Im wirklichen Leben befinden sich beide zur Zeit in den genau umgekehrten Positionen. Während Fernanda darauf pocht *fiel* zu sein, erinnert sich Rita, dass sie die ersten zwei Jahre mit ihrem heutigen Mann eigentlich dessen *amante* war, und Gabriela verkündet, dass sie momentan *amante* ist, obwohl sie ihr bisheriges Leben immer treu war. Wie oben bereits angeführt, empfindet sie es als positiv eine reine Vergnügungsbeziehung zu führen ohne von Alltagsproblemen und Streitereien heimgesucht zu werden. Rita meint, dass ihr Anteil am Fortwähren ihrer Beziehung der ist, dass sie ihren Mann bis heute wie ihren Geliebten behandelt. Fernanda hätte gerne ihren Mann nur für sich. Einerseits verortet sie das Verhalten von Männern, die ihre Frauen betrügen außerhalb ihrer eigenen Kontrolle oder Schuld – Männer sind nun einmal so heutzutage, da kann frau noch so gut im Bett sein, sie wird ihn nicht davon abhalten können. Andererseits ist sie überzeugt davon, dass sie ihrem Mann eine gute Frau ist, und dass er sie nicht so schnell sitzen lässt.

Diese situativen Aussagen in einer Gruppe von alten Freundinnen sind diskursive Praktiken, mit denen sie ihren jeweiligen Lebenssituationen innerhalb der ihnen bekannten Diskurse Sinn verleihen. Über den Zeitraum meiner Feldforschung hinweg beobachtete ich auch diesen Aussagen widersprechende Praktiken ihrerseits. So äußerte zum Beispiel Fernanda ihren Widerstand gegen ihre Beziehungsprobleme, indem sie ihrem Mann mit einem Quickie mit einem Ex-Freund eins auswischte. Eine Strategie des weiblichen Funkdiskurses – die allerdings nicht durch den dominanten Genderdiskurs legitimiert wird – mit der sie sich genauso identifiziert wie mit der Position der *fiel*, der treuen festen Freundin und Mutter. Rita, die emotional weniger an ihren Mann gebunden ist als er an sie, und die die finanzielle Verwaltung ihres Familieneinkommens innehat, hat meines Erachtens einen großen Gestaltungsfreiraum und großes Durchsetzungsvermögen was ihre Beziehung betrifft. Sie ist also nicht darauf angewiesen ihn zuvorkommend behandeln zu müssen.

Widersprüchliche Subjektpositionen können unbewusst in einem Subjekt vereint werden, genauso wie widersprüchliche soziale Praktiken unbewusst verfolgt, und Diskurse „gegen den Strich“ gelesen werden können.

4.5.2 Mulher de bandido

Mit der Präsenz des *tráfico* taucht auch die Subjektposition der *mulher de bandido* auf. Damit sind meistens die Mädchen gemeint, die mit *bandidos* zusammen sind. Sie sind die schönsten

und bestgekleideten des *Bailes*. Auch sonst genießen sie viele Privilegien. Entsprechend dem Rang ihres Mannes haben sie über ihn unterschiedlich großen Zugang zu Konsumgütern und Luxus. *Bandidos* demonstrieren ihren Status gerne über Symbole wie Motorräder oder Goldschmuck, ihre Frauen, welche bei ihren Rundfahrten durch die Favela hinten aufsitzen, ziehen dieselbe Aufmerksamkeit auf sich wie ihre Männer. Sie sind die lokalen Stars über die jeder spricht. *Mulheres de bandido* gewinnen ihr Selbstbewusstsein – genauso wie *bandidos* – über die Dinge, die sie sich leisten können, die Aufmerksamkeit die sie auf sich ziehen, und schließlich auch über ihre potentielle Macht über andere:

“tem mina que surta, cara! tem mina que vai mesmo, cara! tem mina que..entra numa personagem sinistra, cara! tem mina que muda a forma de se comportar e de se vestir! tem mina, que, só tá esperando alguém pisar no pé! uma mulher de bandido – e ela arrumar um k.o. com a sua cara - fodeu! fodeu, porra! ego mesmo! porra, tem gente que humiliam porra até as velhinhas! [...] no baile segurava arma! ele vai dar arma pra tu segurar, claro! tá te iludindo! porra, é o poder! pode te dar arma pra tu segurar, e a fim todo mundo não mexe contigo, geral tá te olhando! acho que o geral tá te olhando: ‘o meu deus!’, não geral tá te olhando de pavor meu irmão! a real é essa!” (Antonia, Interview3, s47-48, absatz1-2)

Das gesteigerte Selbstbewusstsein einer *mulher de bandido* wirkt oft persönlichkeitsverändernd, und genauso wie ein *bandido* scheint sie ständig auf der Suche nach Situationen, wo sie ihre Macht über andere demonstrieren und die jeweils davon Betroffenen demütigen kann. Die Waffe ihres Mannes ist auch ein Symbol für ihre Macht – niemand traut sich mehr sie zu kritisieren, jeder hat auch vor ihr Angst.

Der Status der *mulher de bandido* hängt vom Status ihres Mannes ab. So sind die ranghöheren *bandidos* auch die begehrtesten (und die, die aus interessierten Verehrerinnen auswählen können und mit mehreren Frauen ausgehen):

“qual é a vantagem que tem bandido? tipo assim: eu sou tipo assim: eu tenho 15 anos. dizendo, eu tenho 15 anos, já sai com alguns bandidos assim. uma amiga minha sai com gerente. aí eu vou ter que pegar o maior homem, ou por exemplo... [...] satisfazão que elas tem, tá entendendo? tipo assim, eu saio com fulano, voçê via que não sei o quê, ‘mas é mesmo? que não sei o quê’, ‘fulano tá saindo com ciclano’, ‘como é que fulano tá saindo com ciclano? tá saindo comigo?’. eles não tem uma mulher, tá entendendo, sempre tem a mulher de casa e tem amante, fiél, e tem outras várias, tá entendendo, mas sempre fala assim ‘eu saio com fulano’ elas ah! crescem e falam, ficam louca! tá entendendo!” (Juliana, Interview5, s.9-10, absatz 3-1)

Die Tatsache allein, dass sie mit einem besonders mächtigen *bandido* ausgehen, lässt ihr Selbstwertgefühl in die Höhe schießen.

Wie in Kapitel 2.4.5 aufgezeigt, identifizieren sich *bandidos* besonders stark mit einem Männlichkeitsbild, welches auf einer strengen Trennung zwischen den Geschlechterrollen beruht. Männer sind dabei vor allem eines: stark. Gewalt als Mittel zur Konfliktlösung gehört

außerdem zu ihrem Kriegsalltag. So sind *mulheres de bandido* in der allgemeinen Vorstellung auch besonders häuslicher Gewalt von Seiten ihrer Männer ausgesetzt. “Ela fala que mulher de bandido apanha, que nao sei o que! E eu nao acreditava! [...] que até hoje me arrepeno! É, de ter namorado com ele...apesar que eu gosto dele! O povo fala o que, ne? o coracao é quem manda!” (Evelyn in Meninas, 41:00 min) Evelyn (13) erzählt, dass sie gewarnt wurde, dass *mulheres de bandido* geschlagen werden, sie es aber nicht glauben wollte. Heute bereut sie es, dass sie sich etwas mit einem *bandido* angefangen hat, obwohl sie ihn gern hat und sie nichts gegen ihr Herz an kann.

Mulheres de bandido werden über ihre Männer definiert. Sie werden von feindlichen Kommandos als Todfeinde betrachtet – im Fall einer Übernahme des Territoriums müssen auch sie mit ihren Familien fliehen. Außerdem werden sie von Gesellschaft und Polizei ebenso kriminalisiert wie ihre Männer und müssen deren Verfolgung fürchten.

So wie *bandidos* ihren Frauen Macht geben können, so können sie sie ihnen jedoch auch wieder nehmen. Nach dem Ende der Beziehung mit einem *bandido* finden sich *ex-mulheres de bandido* meistens am untersten Ende der Hierarchie wieder. Dies deshalb weil ihr Verhalten noch immer Auswirkungen auf die männliche Ehre ihres Ex-Freundes haben kann. So sind *ex-mulheres de bandido* immer noch seiner Macht, Kontrolle und potentieller Gewalt ausgesetzt und werden von anderen Männern aus Angst vor seiner Unberechenbarkeit gemieden. Da ihre vorhergehende Macht nur durch ihr Zusammensein mit einem *bandido* legitimiert war, und sie sie vielleicht gegen andere eingesetzt hat, die sich ungerecht behandelt gefühlt haben, dreht sich nun der Spieß um. Nun ist sie die Geächtete.

4.5.3 Novinha

Unter *novinha* versteht man und frau im Kontext von Funk besonders junge, begehrten Mädchen. Die Altersstufen, die sich damit identifizieren variieren von Region zu Region, in Vidigal sind es zumeist zwölf-, dreizehn- bis 15-, 16-jährige Mädchen. Ihnen werden von Männern und Frauen Jugendlichkeit und daraus folgernd schöne, unverbrauchte, begehrten Körper zugeschrieben, womit sich die Mädchen identifizieren und ihr Selbstwertgefühl darauf aufbauen. Fernanda erzählt von ihrer jüngeren Cousine, die sich als Reaktion auf die Aufmerksamkeit, die sie von Seiten der Männer bekommt, wie ein Star fühlt: “Hoje em dia! Minha prima de 14 anos é toda: ‘Cheguei!’ Não pode ver um homem que pisca!” (Interview 9, 01:10:00) Die zwölfjährige Marcela leitet ihre Identifizierung mit der Figur der *novinha* vor allem von den neidischen Anfeindungen älterer, in ihren Augen „verbraucher“ Mädchen ab:

M: das novinhas? Gosto! [...] considero. [...] representa eu.

I: representa como?

M: sei lá, na música dar pra ouvir. ... quem quiser considera, quem não quiser, não considera não!

I: as vantagens de ser novinha são quais?

M: sei lá, porquê tem muita gente que tem raiva das novinhas. [...] as garotas que já são velha, acabada, feia aí têm raiva da gente que somos novas. [...] me afeta porquê não gosto, ninguém gosta de ser gingado. [...] elas gingam. E também [a novinha] pega os meninos.” (Interview 8, s.7)

Als zweiten Vorteil nennt sie die Leichtigkeit mit der *novinhas* sich die Buben angeln können. In dieser Interviewpassage werden auch Funklieder angesprochen, welche von *novinhas* handeln und meist von *funkeiros* (Burschen, die der Funkkultur angehören) über sie gesungen werden. Marcela kann oder will sich im Augenblick an keine genaue Textpassage erinnern, sie meint nur, dass es in den Liedern zu hören sei, wie *novinhas* repräsentiert werden und, dass sich diejenigen, die sich damit identifizieren wollen es tun können, und die, die es nicht wollen eben nicht. Dies deutet darauf hin, dass Marcela die Liedtexte gar nicht bewusst wahrnimmt und für sie keine Bedeutung haben. Viel wichtiger ist für sie die potentielle Handlungsfähigkeit – *novinhas* bekommen die Burschen und ältere Mädchen sind neidisch – die ihr von anderen zugeschrieben wird.

Natália (18) erinnert sich zurück und betont den selbsbewusstseinsstärkenden Effekt der Funklieder über *novinhas*: “as novinhas tão doidinhas e vão da!” eu lembro, já fui também, é legal! Tá na moda, levanta a moral das novinhas.” (Interview 13, 30:53) Auch Lucineides (13) erste Assoziation mit solchen Liedern ist die Wertschätzung, die *novinhas* damit entgegengebracht wird: “representa a gente, valoriza as novinhas. Não, tem umas que não, que têm muitas palavrões!” (Interview 7, 06:00) Im zweiten Satz erinnert sie sich auch an Liedtexte über *novinhas* mit vielen Schimpfwörtern, und widerspricht somit ihrer ersten Aussage, dass *novinhas* durch die Musik wertgeschätzt werden. Kurz davor betonte sie aber auch, dass sie alle Lieder der Funkkultur gut findet, auch die *proibidões* (verbotene Lieder), gerade weil sie so viele Schimpfwörter beinhalten. Hier vermischt sich jugendlicher Hang zu Rebellion gegen Anständigkeit mit einem schwachen Bewusstsein über eine mögliche Objektivierung oder gar Abwertung von Frauen in diesen Texten.

Paola (19) erzählt wie sie sich in diesem Kontext, in dem *novinhas* große Aufmerksamkeit von Seiten der Männer geschenkt wird, besonders *poderosa* (mächtig) gefühlt hat:

“Ah, antigamente sim, antigamente eu saía pra todo e qualquer lugar, ficava na rua, agora não gosto mais o quê que eu fazia. [...] eu era mais nova, usava roupa curta, ficava na rua...Agora eu sou mulher então eu não acho bem ficar assim. Era só uma phase que eu passava. [...] Ah porque eu sou mais nova, faço o quê que eu quero...Eu parei e pensei e vi o quê é certa e o quê é errada! Tem umas amigas minhas que não estão mais aqui no morro, outras já tiveram filho....Eu não acho que está na hora certa. [...] A gente ficava sentada, parava um, parava outro pra conversar...” (Interview 7, 01:04:00)

Früher, also ab einem Alter von vierzehn, fünfzehn Jahren hat sie sich besonders handlungsfähig gefühlt. Sie ist auf der Straße herumgehangen, trug kurze Kleidung und wollte eben das machen, was sie wollte. Es gefiel ihr mit Freundinnen auf den belebten Plätzen der Favela zu sitzen und darauf zu warten, bis Burschen vorbeikamen und mit ihnen plauderten. Heute möchte sie nicht mehr so sein, sie fühlt sich jetzt als Frau und findet so ein Verhalten nicht mehr angemessen. Einigen ihrer Freundinnen ist es schlecht ergangen – sie mussten aus der Favela hinaus oder haben früh Kinder bekommen. Dies sind potentielle Konsequenzen für junge Mädchen in diesem Lebensumfeld. Juliana, welche ihre rebellische Jugend unter den wachsamen Augen ihrer Mutter, ihres Bruders, ihres Freundes und später auch ihrer Tante überlebt hat und die ihr immer wieder negative Konsequenzen eines solchen Lebensstils vor Augen geführt haben, erzählt schockiert von einem vierzehnjährigen Mädchen mit dem sie kurz zuvor gesprochen hatte:

“As garotas não pensam, sai pra curtir no baile, acham que elas ir pro baile pra pegar bandido, pra sair com vários cara, tá entendendo. Por exemplo tem uma mina que a gente táva sentada aqui [que contou pra mim]: ‘que ele perguntou pra mim se queria dar um pente pra ele’ [e ela respondeu] ‘já é, pra mais tarde!’ porra, imagina! Uma garota de 14 anos falar, virar pro homem e falar isso! Se ela fala isso pra ele, imagina pra outros homens! Tem meninas de 14, 13 anos e todo dia um homem diferente! Cada um, tipo assim, hoje – hoje, hoje, hoje mesmo, cata piloto quem não tiver amante.” (Interview 5, s.2)

“Tem garotas muito vulgares hoje em dia, que eu conheço que são vulgares demais! Que antigamente eu acharia que não tinha! Hoje em dia eu vejo que tem muitas! [...] voçe chega aos 35 anos, imagina, toda vez que voçe passa voçe ‘já sai com esse cara.’ Aí voçe passando no meio com montão de amigos fala: ‘aí já fiz aquilo’, o quê que voçe sente? Ela virou pra mim e falou assim: ‘não ligo! Deixe!’ Imagina! Que futuro essa garota teria?” (Interview 5, s.4)

Juliana ist der Meinung, dass die jungen Mädchen nicht nachdenken. Sie denken sich weder etwas dabei so viele *bandidos* oder Burschen abzuschleppen wie sie wollen, noch gleich beim ersten Mal mit ihnen zu schlafen. Das besagte Mädchen hatte ihr von dem Burschen erzählt, der sie gerade gefragt hatte, ob sie nicht Lust auf einen *Quickie* hätte, und sie ohne Umschweife damit einverstanden gewesen war. Auf Julianas Frage nach ihren Gefühlen bei der Vorstellung, dass jeder Mann mit dem sie geschlafen hat. über sie redet, reagierte diese

novinha mit Gleichgültigkeit. Die Diskrepanz zwischen Julianas Aufregung und der Gleichgültigkeit des Mädchens deutet darauf hin, dass Julianas Lebenserfahrung nach, ein schlechter gesellschaftlicher Ruf jemandes Zukunft negativ beeinflussen kann, wohingegen das Mädchen die Auswirkungen ihrer Handlungen noch nicht zur Gänze erfassen kann. Erst wenn diese eintreffen sollten, wird sie sie spüren.

So wie Juliana *novinhas* als unvorstellbar vulgär bezeichnet, so streicht auch Antonia deren aktives Verhalten heraus: “mas tu não vê os bandidos no meio do baile com elas! porquê? [...] porque todo mundo vai achando um absurdo! mas elas fazem! as novinhas cara, tá ligado! se viu o quê? ela subindo descendo de môtotaxi de graça? virou mulher de bandido!” (Interview3, s47-48, absatz1-2) Obwohl *bandidos* sich nicht mit *novinhas* mitten auf den *Bailes* zeigen, da dies die *comunidade* als unerhört wahrnehmen würde, sind solche Beziehungen keine Seltenheit. Aus diesem Statement geht hervor, dass es die *novinhas* sind, die es darauf anlegen und nicht die *bandidos*. Gemäß des dominanten Genderdiskurses wird das Verhalten der Frauen angeprangert und in weiterer Folge abgewertet. Männer können sich somit ihrer Verantwortung am Geschehen entziehen und Frauen können sich gegen die potentielle Bedrohung wehren, die von aktiven *novinhas* auch für die eigene Beziehung ausgeht. An ihrer Abwertung sind letzten Endes sie selbst schuld. In einer weiteren Aussage relativiert sich dies dahingehend, dass Antonia meint, dass *novinhas* sich zwar nicht wertschätzen, dass sie glauben andere Personen auszunützen, in Wirklichkeit aber sie selbst von anderen ausgenützt werden: “as meninas são bonitas, tem poder, mas não se valorizam, acham que estão usando as pessoas, e só na verdade elas são usadas.” (Interview3, s.16, absatz 4) Tendentiell werden *novinhas* also als aktiv Handelnde wahrgenommen, die die Konsequenzen ihrer Handlungen selbst zu verantworten haben. Selten wird das Handeln der involvierten Männer zur Rechenschaft gezogen.

Alinne hingegen, die nicht in Vidigal aufgewachsen ist, stellt die spezifischen Interessen von Mädchen in der Adoleszenz in den Vordergrund, welche hinter solch unbedachten Handlungen stehen könnten. Ihrer Ansicht nach wissen sie nicht was es heißt vulgär zu sein, oder sich dem Risiko auszusetzen als vulgär abgestempelt zu werden. Alles was sie wollen ist so sein wie ihre Vorbilder, sich verlieben und sich Bestätigung von anderen holen.

Während all diese möglichen weiblichen Subjektpositionen in unterschiedlichen Graden innerhalb der Diskurse des lokalen *machismo* und des *tráfico* männlichen Subjektpositionen hierarchisch unterlegen sind bzw. ihnen nicht dieselben Rechte wie Männern zugestanden

werden, existieren am Rande dieses Universums auch weibliche Möglichkeiten, welche sich dieser Unterordnung verweigern. Zwei von ihnen möchte ich im Folgenden kurz darstellen.

4.5.4 Tati Quebra Barraco

Tati Quebra Barraco ist eine *funkeira*, die um die Milleniumwende diskursive *duelos* zwischen Frauen und Männern im sich umstrukturierenden Funk initiiert hat und damit kurze Zeit Erfolg hatte. Sie forderte die gängigen Geschlechterkonstruktionen heraus, indem sie die männliche Rolle des Geldverdieners für sich als Frau beanspruchte. In ihrer Argumentation ist sie unabhängig von Männern, da sie über genug Geld verfügt um willige Männer ausführen zu können und dabei die Kontrolle über die Gestaltung der Beziehung zwischen ihnen behält. Die männliche Antwort darauf kam prompt: “fizaram uma música chamando ela de feia, um cara fez, pode até chamar ela de feia, ‘sou feia pra caralho! sou mesmo! mas caralho!’ meu bolso tá cheio de dinheiro!” (Antonia, Interview3, s.21-22, absatz3-1) Dem männlichen Versuch sie als häßlich zu desqualifizieren, widerspricht sie nicht, sondern stellt sich – aufgrund ihres Geldes und ihrer Kontrolle – darüber. Dies verdeutlicht einmal mehr die Wichtigkeit von Schön- und Attraktivsein für Frauen, die in diesem Lebenskontext über keine finanziellen Ressourcen verfügen. Die unmittelbare lebenspraktische Relevanz von Schönheit mag auch ein Grund dafür sein, warum diese weibliche Figur im aktuellen Funk keinen Platz findet bzw. warum eine Identifikation mit ihr vielen Jugendlichen eher fernliegt. Obwohl die *duelos* zwischen Frauen und Männern von den *duelos* zwischen *amantes* und *fiéis* abgelöst wurden, finden sich doch einige weibliche Handlungsoptionen dieses Diskurses, wie zum Beispiel die des Ausnützens von Männern, auch heute noch im möglichen Repertoire für Mädchen in diesem Kontext. Dazu komme ich weiter unten.

4.5.5 A Bandida

Die *bandida* oder Verbrecherin stellt sich auf die gleiche Stufe wie ihre männlichen Kollegen. “Mulher hoje em dia também tá se sentindo como se fosse ... eh... ela pensa que, ela pode ser igual homem, ela pode, aqui tem muita mulher hoje em dia ..traficante, né?” (Rita, Interview 1, s.39-40, absatz1-1) Sie ist im tráfico involviert, hat ihre eigene Waffe und verdient ihr eigenes Geld. Innerhalb der quadrilha als Soldatin ist ihr Status zwar von Männern unabhängig, sie muss sich allerdings in dieser männlich dominierten Welt behaupten können und wird von ihren Kollegen nicht auf gleicher Augenhöhe wahrgenommen. In manchen Fällen übernehmen auch *mulheres de bandido* das Geschäft ihres Mannes, wenn dieser ins Gefängnis muss.

4.6 Handlungsmöglichkeiten

4.6.1 Der Körper als Kapital

Eine in diesem Kontext anerkannte Strategie, die von fast allen diesen Subjektpositionen verfolgt werden kann, ist der Einsatz von Körper und *sensualidade* um individuelle Handlungsspielräume zu vergrößern und eine erfolgreiche Frau zu sein.

“então acho que mulher tem um jeitinho e homem tem aquele jeitinho, aquilo assim. pra ser gostosa tem que ter corpão, e tem que se vestir daquele jeito. pra ter sucesso. acho que corpo, eu acho que é o exato assim, mais essencial! corpão e tal!” (Antonia, Interview3, s.22-23, absatz4-1)

Der Machtgewinn, der daraus resultiert, dass einem möglichst viele potentiell mächtige oder wohlhabende Männer zu Füßen liegen, dass frau Rivalinnen ausstechen oder ihnen eins auswischen kann, oder dass frau einen gewissen Bekanntheitsgrad und Bewunderung von anderen erlangt, ist in dieser Lebenswelt und vor allem in der Jugendkultur des Funk nicht zu unterschätzen. “Ela se sente sensual. entendeu, que acha, ..que é o poder! se sente o poder! a poderosa!” (Rita, Interview2, s.33-34, 3-1)

Immerhin eröffnet es einem Zugang zu Konsumwelt oder temporäre finanzielle Unterstützung. Für viele Mädchen endet die öffentliche Schullaufbahn in frühem Alter und die schlecht bezahlten Aushilfsjobs ihrer Eltern interessieren sie nicht. Schönheit und Jugendlichkeit wird zu symbolischem Kapital, das durch die diskursive Existenz der Subjektposition der *novinha*, besonders jungen Mädchen Handlungsspielräume eröffnet. “Na verdade acho que a parada é, também esse negócio do desejo, né? você querer ser desejada! novinha sempre é desejável!” (Antonia, Interview3, s.15-16, absatz2-3)

Diese Strategie wird in diesem Kontext von klein auf als Habitus inkorporiert, sie wird von manchen Mädchen mehr, von anderen weniger unbewusst und dennoch absichtlich verfolgt. Sie sehen sich dabei wie ihre Vorbilder im Funk als Subjekte in aktiven Verführungsrollen. Für Mädchen wie Lucineide oder Antonia, die aufgrund ihrer Hautfarbe und ihrer Haare weniger dem lokalen Schönheitsideal entsprechen, ist es umso wichtiger nicht als *mulher porca*, also als häßlich und ungepflegt gesehen zu werden. Antonia ist trotz periodenweiser Nahrungsmittelengpässe sportlich und täglich mit ihrer athletischen Körperform beschäftigt. Sie möchte auf jeden Fall schön sein, auch wenn sie sich nicht in einer aktiven Verführungsrolle Männern gegenüber wohlfühlt und für sie ihre Unterlegenheit und

Objektifizierung in solchen Situationen in den Vordergrund treten, wie wir weiter unten noch sehen werden.

Eine bekannte und gängige Handlungsoption – welche ich nicht mit der oben genannten Strategie gleichsetzen möchte – die aber dennoch der selben Logik funktionaler Erotik folgt, ist Sex im Austausch von Geld. In den Interviews mit den Älteren sind wir relativ schnell darauf zu sprechen gekommen. Obwohl die meisten stolz darauf waren, nie auf solche Aktivitäten angewiesen gewesen zu sein, erleben sie dies doch tagtäglich in ihrem Lebensumfeld oder periodenweise bei engen Freundinnen mit. Die Meinungen darüber sind geteilt. Während einige den Mut, der dazu gehört bewundern, werten andere es als Faulheit, sich einen anständigen Job zu suchen. Generell wird Sex im Austausch von Geld mit Armut und gleichzeitigem Konsumwunsch oder auch Drogenabhängigkeit verknüpft. Es gibt Familien, die arbeiten um täglich etwas zu essen auf dem Tisch zu haben, sich aber keine neuen Kleider für die Töchter, die auf die *Bailes* gehen möchten, leisten können:

“que tipo assim, como na favela sempre tem esse negócio de ser pobre! de não ter condições! tem pessoas que trabalham só pra botar comida na mesa! tá entendo, tem crianças, tem garotas novinhas que se prostituí por causa de dinheiro, pra comprar roupa, pra sair pro baile! tá entendo” (Juliana, Interview5, s.7, absatz3-4)

Es wird auch betont, dass diese Strategie heutzutage in Mode gekommen ist, früher hat es das zwar auch gegeben, aber es wurde eher unter den Tisch gekehrt. Heute trifft man und frau auf Mädchen, die ganz offen darüber sprechen, dass sie es nicht erwarten können einen Alten zu finden, der sie finanziert:

“Antigamente tinha, mas era mais abafada, as pessoas, sabe, era mais...[...], sabe. e também não era muito! tipo igual hoje em dia não! que hoje em diavirou moda! hoje em dia todo mundo quer televisão, não sente consumo? é a mesma coisa! elas chegaram ‘saiu com velho, é?’ aí! tem garota que fala ‘aí, tô doida pra arrumar um velho!..pra me bancar!’ sabe. coisa estranha! aí!” (Rita, Interview1, s.13, absatz 3)

Es wird auch immer wieder betont, wie einfach es heutzutage ist, ein solches Angebot anzunehmen. Mädchen werden von Männern darauf angesprochen und müssten einfach nur Ja sagen. Es gibt Mädchen, die sich so ihre „Quellen“ organisieren und bei Bedarf schnell zu Geld kommen:

“como que è? como que posso te explicar? por exemplo, tem garotas de 15 anos, que são..tipo assim, [...] não tem dinheiro, a mãe não, não dar dinheiro pra elas, o quê que elas vão fazer? como elas mesmo falam ‘minha fonte’. aí vão diretamente na fonte, conversa com a fonte, faz o quê tem que fazer, a pessoa dar o dinheiro pra elas e elas compram a maconha delas! ou zigarro delas e fazem o quê quiser!” (Juliana, Interview5, s.8, absatz 3)

Der teilweise normale Umgang der Akteurinnen mit diesen Tätigkeiten deutet darauf hin, dass es für sie eine legitime Art des Geldverdienens ist, die ihren Handlungsspielraum vergrößert und ihnen das Getratsche der anderen nichts anhaben kann.

4.6.2 Duelo

Alba Zaluar hat in den 1980er Jahren den von ihr benannten *ethos masculino*, wonach man sich jeder möglichen Herausforderung von anderen Männern stellen muss, um jegliche Demütigung der eigenen Person und Männlichkeit zu verhindern, mit den Gegebenheiten und der hierarchischen Organisation des *tráfico* in Verbindung gebracht, und ihn später in *ethos guerreiro* umbenannt. Carla dos Santos Mattos dokumentiert in den ersten Jahren des neuen Millenniums eine solche Gesinnung auch unter männlichen und weiblichen Jugendlichen welche ihre Sozialisation größtenteils ohne elterliche Aufsicht auf der Straße erfahren haben und sie während der von Gewalttätigkeiten beherrschten Periode von *Bailes Funk* als Ressource zur sozialen Positionierung und Selbstwertsteigerung benutzt haben.

Alle meine Interviewpartnerinnen können von Situationen berichten in denen sie von anderen Mädchen herausgefordert wurden und mit hoher Gewaltbereitschaft reagierten, um sich nicht unterkriegen zu lassen. In diesen Kämpfen ging es meistens um einen Burschen. Laut dominantem Genderdiskurs wird der *ethos guerreiro* als männlich und unweiblich angesehen und das Verhalten von Mädchen, die sich prügeln wird als häßlich und lächerlich eingestuft.

“aquelas mulheres lindas! a maioria saiam com bandido, e tudo bonita mesmo! aquelas minas que você olha assim ‘que isso? que mulher linda!’ e se preste a esse papel! que chega á brigar por, por um vagabundo, aquela coisa ridícula! eu acho horrível! mas elas acham bonito!” (Juliana, Interview 5, s11-12, absatz 2-2)

Trotzdem können Kämpfe zwischen *amantes* und *fieis* situationsbedingt und je nach Perspektive als legitim wahrgenommen werden. Eine Frau die ihren Mann bzw. eigentlich ihren Beziehungsstatus gegenüber einer Widersacherin „verteidigt“, wird als stark wahrgenommen. Dies wird mit einem schichtspezifischen Habitus in Verbindung gebracht, der weniger mit Männlichkeits- oder Weiblichkeitszuschreibungen operiert, sondern wo es generell darum geht, sich in einer sozialen Hierarchie mit wenigen Distinktionsmöglichkeiten – wenn nötig auch mit körperlicher Gewalt – behaupten zu können.

“tipo assim, como que eu posso te falar, meu namoradinho de escola,. por exemplo, ele, eu táva com ele por exemplo, tinha 3 meses, aí eu fiquei sabendo que ele me traiu, chegei em cima dele falei ‘é verdade?’, ele falou ‘é. mas só foi um lance sem romance. só foi uma foda maldada’, eu falei ‘é mesmo?’ aí fiz ele sofrer muito (schlaegt faeuste zusammen), fiz sofrer muito mesmo! (schlaegt wieder faeuste zusammen) pisei muito nele! (lachend) aí eu falei ‘é

mesmo!’ [...] eu tinha 14 anos, foi ainda a primeira vez que eu tive relação sexuais, aí eu peguei e falei ‘é mesmo’ tá, aí foi com uma matine ela táva, ela ficou me olhando, aí ficou me olhando, aí ele falou ‘vou pegar um refrigerante’, assim que ele foi eu foi pra cima dela! aí cai na porrada com ela, machuquei ela toda jogando em cima do lixo, aí me achei muito! aí depois ela veio de novo, eu cai na porrada com ela de novo, ele me deu a blusa dele, aí desde então chegei em casa marcada, e minha mãe me falou muito no meu ouvido, falava ‘olha só’, que eu não sei o quê, que você vai correr atras do prejuizo e se você não correr, eu vou correr por você e se eu correr, se eu tiver um motivo, eu vou te machucar, falei ‘tá bom’. foi até a escola dela, esperei ela na porta – (mitleidig) ah mas machucei muito ela, porra rascei a boca dela todinha, deixei o olho dela roxo, levei ela pro [...] porque ela, ela teve tipo um apagão, tipo desmaiou, [...] aí desde então ela quis vim até pra boca! não tem! achamos os cara da boca, os pais delas não quiseram chamar os caras da boca, aí foram lá em casa, aí minha mãe falou ‘é mesmo, vamos embora lá’ e foi lá, os caras da boca falaram ‘porra o quê que aconteceu?’ aí minha mãe conversou, tipo minha mãe sempre tomou a frente minha nessas coisas, tá ententendo, aí minha mãe falou ‘ela saiu com namorado dela’ e eles ‘tia, a gente não tá perguntando pra você, a gente tá perguntando pra ela’, aí eu conversei com ele, eu falei ‘porra, olha só, desde então eu pego, tipo, eu saio com você, você é casado tem que ter disposição pra mim encarar, filha!’ aí os caras falou ‘é isso aí novinha! que não sei o quê..! caraca, pegou, que não sei o quê! tu pegou o namorado dela?’, ‘peguei que não sei o quê’ aí falaram ‘então cala boca e vai pra casa!’ aí levamos ela pra casa e eu foi pra minha casa! (lacht) tá ententendo? desde então eu tipo assim, ‘eu sou casada meu amor, você sai com meu marido, tem que ter disposição pra mim encarar! ou você tem que ser melhor do que eu em alguma coisa, que se não vou te machucar toda!’ eu sou boa de briga, não vou [...] eu gosto de luta!’ (Juliana, Interview 5, s.38, absatz 1)

Juliana erzählt von ihrem ersten Freund, dem sie es ihrer Meinung nach ordentlich gegeben hat, als sie herausfand, dass er sie betrogen hatte. Sie ist heute noch stolz darauf wie sie das Mädchen, mit dem er geschlafen hatte, verprügelte und sich dabei gut vorkam. Als sie zu Hause ankam verdonnerte sie ihre Mutter dazu, den angerichteten Schaden wieder gut zu machen. Also holte sie das Mädchen von der Schule ab – sie berichtet mitleidig von den Verletzungen, die sie ihr zugefügt hatte, und dass sie sogar kurz bewusstlos war – und von da ab ging es auf des Mädchens Wunsch gemeinsam mit deren Eltern und Julianas Mutter auf zur *boca de fumo* (Drogenverkaufsplatz), um den Konflikt vom *dono* regeln zu lassen. Julianas Mutter wurde gar nicht zugehört, Juliana wurde aufgefordert zu erzählen. Sie meinte also, dass sie mit ihrem Freund fest zusammen sei, und dass, wenn das Mädchen mit ihm schläft, es auch den Mut haben muss Juliana im Kampf zu begegnen. Die *bandidos* pflichteten ihr bei, sprachen ihre Bewunderung für Juliana aus und befahlen dem Mädchen den Mund zu halten und nach Hause zu gehen. Seitdem vertritt Juliana die Meinung, dass jemand, der mit ihrem festen Freund ausgeht, in irgendetwas besser sein muss als sie, ansonsten wird sie die andere schwer verletzen, schließlich ist sie eine trainierte Kampfsportlerin.

Die Teilnehmerinnen selbst verspüren meistens Genugtuung und sehen die Auseinandersetzung als Behauptung ihrer selbst. Sie erleben sich dabei als aktions- und verletzungsmächtig. Die Täter-Opfer-Konstellation ist in solchen Auseinandersetzungen im

Normalfall reziprok, das heißt sie kann potentiell umgekehrt werden. Es geht hier meistens darum sich gegen weibliche Herausforderung zu wehren und den eigenen Widerstand gegenüber der Situation in der frau sich befindet, auszudrücken. Widerstand gegen den Freund würde hingegen bedeuten, dass frau sich in eine verwundbare Situation begibt. Männliche Promiskuität wird vom lokalen Genderdiskurs legitimiert und ist der Frau daher strukturell überlegen.

Manchmal geht es aber doch um dauerhafte Unterwerfung der Gegnerin. So schildert Rita, wie sie der Ex-Frau ihres heutigen Mannes in einer sehr gewalttätigen Auseinandersetzung Einhalt geboten und ihr zu verstehen gegeben hat, wer ab jetzt das Sagen hat. Tatsächlich lebt diese Ex-Frau mit ihren zwei Kindern im Hof der Eltern von Ritas Mann, erhält aber keine Unterhaltszahlungen von ihm und hat auch den Kontakt zu ihm abgebrochen.

Während diese individuellen Kämpfe impulsiv stattfinden, werden die verbalen Duelle zwischen *amantes* und *fieis* kollektiv und ritualisiert auf *Bailes Funk* ausgetragen.

In der Lebenswelt meiner Interviewpartnerinnen spielt potentielle Rivalität mit anderen eine große Rolle. *Implicar* (Streit anfangen) oder *querer ser melhor* (etwas Besseres sein wollen) sind Ausdrücke, die immer wieder fallen. Besonders in der Adoleszenz herrscht ein zusätzlicher Druck sich in der Jugendszene zu positionieren und sich mit Leidenschaft in *duelos* zu stürzen:

“Acho que é a adolescência essa parada de duelo. Essa coisa gostosa demais. Sempre tem rivalidade pessoal de mulher, e tem rivalidade disso [...] então, acho, só vai levando isso da vida mesmo, vai levando rivalidade por baile, mas leva à tudo, leva vaidade, leva esse ‘eu sou mais do que você’ entendeu, essa rivalidade vai mesmo, vai atinge. [...] Até as 19 você tá indo pro baile pra implicar, pra ser melhor de alguém, pra dançar melhor que alguém, pra sair com amiginho alí, e que tá namorando com a mina que você não gosta e isso vai gerando.” (Antonia, Interview3, s.9-10, letzter absatz-1)

Die symbolische Auseinandersetzung, die dadurch mit den möglichen lokalen Weiblichkeiten geschieht, wird besonders darin deutlich, dass nie jemand gewinnt oder verliert: “e sempre, acho que nunca ninguém ganha, sempre uma desafiando a outra, mas nunca ninguém ganha. as duas coisas, é muito engraçado que, os dois lados se defendem muito bem” (Interview3, s.8-9, letzter-vorletzter absatz)

Trotzdem versuchen die Mädchen aus gängigen Definitionen auszubrechen und neue Identitäten zu kreieren, wie es zum Beispiel einen *bonde dos fieis dos nossos amantes* (Gruppe der treuen Freundinnen von unseren Geliebten) gibt. Sie können dabei allerdings

nicht außerhalb der ihnen bekannten Diskurse treten und so ist die Wirkung eines solchen Versuches relativ gering.

4.6.3 Was Männer können, können wir auch

In der Tradition einer Tati Quebra Barraco geht es in der Konfrontation der Geschlechter im weiblichen Diskurs von *funkeiras* auch heute noch darum, die Männer auszunützen. Der Normalfall, dass Frauen von Männern ausgenützt werden, wird einfach umgekehrt. “ela tá usando – na verdade, ela não tá sendo usada! ela tá usando!” (Antonia, Interview3, s.44, absatz2-3) Die Frau wehrt sich dagegen von Männern ausgenützt zu werden und dreht anstatt dessen den Spieß um. Sie zieht dem Mann Geld aus der Tasche und verschafft sich so Vergnügen. Sie entkräftet seine Argumente gegen sie, indem sie offen zugibt eine *piranha* zu sein und dies positiv mit Macht besetzt. Sie entzieht sich männlicher Kontrolle indem sie sich emotional unabhängig und ihm überlegen macht. Der Mann wird diminuiert und lächerlich gemacht, weil er sich manipulieren und betrügen lässt bzw. keine Kontrolle darüber hat.

Ähnlich argumentiert Valesca da *Gaiola das Popozudas* („Käfig der Frauen mit großen Hintern“), die aktuelle Frontfrau dieser über Jahre erfolgreichen Frauengruppe. “Ela entende muito o lado feminino. O que o homem pode fazer ela pode fazer também. Ela da resposta pro cara, porque se o homem vai trair ela, ela vai trair ele também! Um chifre trocado não doi, tô traindo também, mulher tem que ser mulher antes de tudo!” (Gabriela, Interview 9, 30:00) Was der Mann kann, kann die Frau auch, wenn er sie betrügt, dann kann auch sie ihn betrügen, weil, was auf Gegenseitigkeit beruht, tut nicht weh. Gabrielas Schlusssatz lässt darauf schließen, dass sie sich mit Frauen identifiziert, die sich von Männern nichts gefallen lassen und sich ihnen nicht unterordnen.

Diese diskursiven und sozialen Praktiken sind explizit weiblich und werden nicht durch den lokalen dominanten Genderdiskurs legitimiert. Im Gegenteil bergen sie die Gefahr in sich als *piranha* abgewertet zu werden. Nichts desto trotz können sich viele *funkeiras* mit beiden Diskursen gleichzeitig identifizieren und sie in sich vereinen.

4.7 Reproduktion sozialer Identitäten

Soziale Identitäten werden nicht nur von verschiedenen Diskursen zur Verfügung gestellt, von Personen aufgenommen und gelebt, sondern sie werden auch reproduziert.

Aus Antonias Perspektive ergibt sich aus unverbindlichen sexuellen Kontakten und dem machistischen männlichen Anspruch darauf, mehrere Frauen gleichzeitig haben zu können ein

Teufelskreis, der Teenage-Schwangerschaften, alleinerziehende Mütter, Armut, Konsumwunsch und den Eintritt ins Geschäft des Drogenhandels generiert:

“acho que não é elas que dividem eles! eles que pegam elas e mais! a maioria dos homens na favela que tem uma fiél e uma amante! todos! todos tem uma novinha! eu falo: gente! quê é o baseado, qual é a estrutura desse relacionamento? por isso sempre tem filhos e mães solteiras! por isso! tem filho novas e são mães solteiras!” (Interview3, s.50-51, 2-1)

Obwohl Frauen in diesem Kontext nicht damit einverstanden sind, ihre Männer teilen zu müssen, und auf verschiedenen Ebenen und mit den ihnen bekannten Strategien Widerstand leisten, haben viele Männer – dabei wird immer wieder betont, dass es sich dabei nicht einmal mehr nur um *bandidos* handelt, sondern auch schon *trabalhadores* betrifft – zumindest eine Frau, eine Geliebte und eine *novinha*. Dieses männliche Verhalten wird einerseits durch den dominanten lokalen Genderdiskurs legitimiert und andererseits durch die Macht des *tráfico* potenziert. Männer sind damit Frauen strukturell überlegen, da sie so immer begehrter werden, während Frauen, die es Männern gleich tun möchten Gefahr laufen als Frau abgewertet zu werden.

Antonia vertritt ein romantisches monogames Liebeskonzept. Dieses existiert neben dem lokalen Genderdiskurs, hat aber keine effektiven Sanktionsmechanismen, um sich in der gelebten Praxis durchsetzen zu können. Aufgrund ihrer sexuellen Orientierung muss sich Antonia in Liebesbeziehungen auch nicht mit lokalen Ansichten von Männlichkeit auseinandersetzen. Vor diesem Hintergrund macht sie vor allem die heutige Unverbindlichkeit von sexuellen Kontakten dafür verantwortlich, dass diese Beziehungen nicht funktionieren. Einerseits prangert sie die Mitschuld von Frauen an, die solche Beziehungen akzeptieren, andererseits verurteilt sie sie aufgrund ihrer unkontrollierten sexuellen Praktiken und Aktivitäten, was ihre eigene Verwobenheit in den dominanten lokalen Genderdiskurs zeigt.

“são relacionamentos ilusórios, e eu sei nem se são relacionamentos! na verdade! talvez só são conhecimentos de corpos! nada mais! tipo, eu falo: ‘cara! é a mulher aceita e o cara aceita, assim!’ pra mim? se eu gosto daquela pessoa, é só aquela pessoa! acho que amor é isso!” (Interview3, s.50-51, 2-1)

Dieses Nicht-Funktionieren von Beziehungen hat reale ökonomische Folgen. Jugendliche Mütter, der Großteil ohne Schulabschluss, ziehen vaterlose Kinder groß. Ihre finanzielle Abhängigkeit von Familienmitgliedern und ihr täglicher Kampf unter schwierigen Arbeitsverhältnissen – 60 Stundenwochen reichen oft nicht aus, um Wohnen und Nahrungsmittel bezahlen zu können und es gibt keine adäquate Sozialhilfe für alleinstehende

Mütter – ist groß. Armut und Perspektivenlosigkeit werden reproduziert und somit auch die Option, die der *tráfico* zu bieten hat immer attraktiver. Die Helden ihrer Söhne sind die mächtigen *bandidos*, die sich Statussymbole wie Autos, Waffen, Goldketten und Drogen leisten können. Im Bezug auf die Töchter alleinerziehender Mütter wird einmal mehr die nicht zu bewerkstellende Kontrolle ihrer Sexualität angesprochen. Mütter, die rund um die Uhr arbeiten müssen, können nicht darauf achten, was ihre Tochter in ihrer Freizeit macht und mit wem sie sich trifft. Für Jugendliche sind die Teilhabe an der Jugendkultur und die Konsummöglichkeiten, die der *tráfico* zu bieten hat, ein wichtiger Teil ihres Lebens. *Bandidos* und ihre Macht sind begehrenswert, die Identität der gutangezogenen und gefürchteten *mulher de bandido* besonders verlockend, und bevor frau sich versieht, ist wieder ein Mädchen schwanger und alleine:

“Por isso que muita coisa que gera! aí tem o! aí tem filhos sem pai! aí passa dificuldade pra caralho! sabe qual é? o filho novo já vê: já tá morando dentro da favela, já vê o crime, já acha que o crime é maneiro! vê os caras de carro! os caras de armas! os caras de cordão! os caras usando drogas! porra, o crime é maneiro! porra, a minha mãe não tá me dando as coisas! minha mãe não tá podendo! a é difícil a mãe só ter um filho! sempre tem dois, três! é você e mais dois! porra se ela só tiver um: graças à deus! entendeu. aí acontece o cara entra no crime! aí se tem uma filha. de mãe solteira. aí não tá podendo dar tudo. aí tem que trabalhar, não pode tá de olho na tua filha 24horas! aí tua filha encontra, enquanto tá trabalhando, tua filha tá fazendo alguma coisa! só basta pedir à deus que isso é bom ou ruim! aí tá! aí a filha tá indo pro baile funk. ‘mãe, vou na festinha!’ não tá indo na festinha, tá indo no baile! aí você não sabe. ‘mãe eu vou dormir na casa da minha amiginha!’ não sabe se tá dormindo na casa - aí tá no baile! aí poah, mulher de bandido! anda bonita lá, o! vestido e pah! mulher de bandido, brother! aí o bandido faz (pfeift), aí olhou, riu, viu a arma - a bandido aí! olha quem quer ficar comigo amiga! hhh, pica? pica não! que isso! minha (...) tua mãe nem vai saber!” - e quando ver (schlaegtfaeustezusammen) já virou! já foi! aí tudo generaliza! a porquê? porque vai engravidar do cara, vai ser outra mãe solteira! e vai ser outra mulher do bandido! e vai se generalizar até..” (Interview3, s.50-51, 2-1)

Was bei dieser Passage besonders klar herauskommt ist, dass die hier dargestellten Männer keine Verantwortung für gezeugte Kinder übernehmen müssen. Ist die Verantwortung als Familienoberhaupt und Geldverdiener im Männlichkeitsdiskurs des *trabalhador* noch ein wichtiger Punkt, so scheint sie im Männlichkeitsdiskurs des *bandido* keine große Rolle zu spielen. Dabei darf man und frau nicht außer Acht lassen, dass *bandidos* täglich mit dem Tod konfrontiert sein können, nicht selten früh sterben und Freundinnen mit Kleinkindern hinter sich lassen.

Ein weiterer Aspekt dieser Entwicklung ist die Subjektposition der *novinha*, die als besonders begehrenswert konstruiert wird. Tatsächlich herrscht eine Art Wettbewerbssituation unter Burschen und Männern – und nach meinen Interviews besonders unter *bandidos* und *mototaxi*-Fahrern –, wer wieviele und wie junge Mädchen “aufreißt”:

“ohh, nossa! tem menino aí que ‘eu peguei três, pegou só duas, você não pegou ninguém, eu peguei cinco’ tipo algo...”

ich unterbreche: “mas é importante que é novinha?”

“ahaa! novinha tem, tem, quantidade das novinha é sempre importante! as novinhas são sempre melhores, entendeu?” (Interview3, s.15, absatz1)

Novinhas, die die ihnen entgegen gebrachte männliche Aufmerksamkeit auskosten, ihre subjektive Macht über sie ausleben und viele sexuelle Kontakte oder Erfahrungen sammeln wollen, werden verwundbar gegenüber Teenage-Schwangerschaften und/oder Verlust an sozialer Anerkennung. Ihr symbolisches Kapital – ihr Körper, ihre Schönheit und Jugendlichkeit – verliert seinen Wert und sie werden binnen kürzester Zeit als „verbraucht“ wahrgenommen:

“acabam sendo as velhinhas no futuro porque as novinhas, que querem ser novinhas, que são novinhas agora, quando elas têm 17 anos, 18, elas, ou já estão grávidas, já tiveram filho, ou estão acabado! porque o corpo não fez aquele processo todo, quando elas tem 13 anos, elas não podem transar! então com 18 anos, o seu corpo já viveu tudo, que ele tinha que viver em 5 anos, ah em vinte anos! então o quê acontece é que o corpo acaba.” (Interview3, s.15-16, absatz2-3)

Im folgenden Zitat werden Teenage-Schwangerschaft außerhalb einer Beziehung, ein dadurch schneller alternder Körper, weibliches Single-Dasein, sexuelle Kontakte mit vielen Männern, Abwertung als Frau und soziale sowie ökonomische Exklusion direkt in einer kontextspezifisch logischen Kausalkette verknüpft. *Novinhas*, die einerseits keine soziale Kontrolle erfahren, andererseits sowieso „nicht mehr zu retten sind“ weil sie diesen durchtriebenen Lebensweg aktiv verfolgen, werden keine gute Zukunftsaussichten vorausgesagt:

“no vidigal! cara, difícil achar uma menina de vinte que ainda não tem filho! porra a galera tá ficando grávida mesmo! fique de bobeira e fala: ‘meu deus! como assim? quem é o pai?’ ‘a não tem pai!’ ou então ‘ahh, não se separaram!’ engravidam com 14! se fala ‘caraca! cara!’ ai com 17 como que tá teu corpo? o cara fica ‘ai uma mulher malestrada’ ah não tem relacionamento! adivinhe porquê? porque o cara tem você e a amante! ou então vai procurar uma novinha! tá ligado, e tu vai ficar escecida ali! vai ficar malestrada, vai ser a mulher que vários homens pegam! [...] ficar malestrada, foi muita novinha! porra, a proxima geração! imagina! como vai vim a próxima geração? vai vir louco!” (Interview3, s.51-52, absatz 2-2)

Gemäß dem lokalen Genderdiskurs und dem Mechanismus der weiblichen Abwertung wird dem Verhalten der Mädchen, allenfalls noch ihren unfähigen Eltern, nicht aber den Burschen und Männern, die teilweise sehr viel jüngere Mädchen als sie selbst sind schwängern, die Schuld an dieser Entwicklung gegeben. Ungeschützter Sex, mangelnde sexuelle Aufklärung

von Mädchen, ein schlechtes öffentliches Schulsystem und mangelnde Perspektiven kommen in dieser Argumentation gar nicht vor.

In diesem Kreislauf werden Alleinerzieherinnen, die mit Armut kämpfen und wenig Handlungsspielraum und soziale Rechte haben reproduziert. Aber auch *bandidos*, die in den Möglichkeiten des *tráfico* ihren Status und ihre Männlichkeit finden, werden dabei reproduziert.

4.8 *Antonia – personalidade revolucionária*

4.8.1 Differenz

Antonia wuchs mit ihrer alleinstehenden Mutter, ihrer acht Jahre älteren Schwester und ihrem zehn Jahre jüngeren Bruder in der Favela *Vidigal* auf. Von klein auf hat sie Differenz am eigenen Körper erfahren. Sie wurde wegen ihrer stark gekräuselten Haare und letztendlich auch wegen ihrer besonders dunklen Hautfarbe von ihrer Umgebung – Kindern wie Erwachsenen – gehänselt. Ihre Mutter bemühte sich jeden Morgen ihren Haaren mit bestimmten Haarprodukten einen *wet-look* zu verpassen, ihre Kräusel lang zu ziehen und eng am Kopf zu frisieren, eine Technik die sich großer Popularität in Brasilien erfreut. Doch die Frisur hielt nie bis zum Ende des Tages und ihre Haare standen ihr wieder zu Berge, worüber sie sich schämte und kränkte.

Außerdem verhielt sie sich dem lokalen Verständnis nach nicht wie ein normales Mädchen. Sie war sehr sportlich, kletterte gerne auf Bäume, fuhr Skateboard und surfte am nahe gelegenen Strand. Die Leute auf der Straße hatten abwertende Spitznamen für sie wie „sapatao“, ein Synonym für Lesbe, oder „Macaca“ – übersetzt Äffin, eine rassistische Bezeichnung für Menschen mit dunkler Hautfarbe – unter denen sie sehr litt.

“Sofri muito! Direta! Todo dia vinha pra casa chorando! Todo dia! Nossa! Na escola, nossa! Ja tive um jeito ruim. Eu era muito mais homem que agora. E algo de defesa ou algo meu mesmo, não sei, pra me proteger daquilo, pra tipo, homem e forte. [...] e as meninas começaram me chamar de estaulina! E eu odiava aquilo. ‘Meu nome e Antonia!’ E começou todo mundo a me chamar daulina, sapatão, macaca, ihh!” (Interview 4, s.29-31, absatz 3-2)
“As pessoas me molestava na rua! E isso foi so me afetando, me afetando, me afetando.” (Interview 4, s.29, absatz 1-3)

Antonia erlebte Differenz in der Beziehung zu ihrem sozialen Umfeld. Ihre körperlichen Merkmale waren in diesem Kontext mit bestimmten kulturellen Bedeutungen besetzt gemäß derer sie von anderen wahrgenommen wurde. So wurde ihr Bewusstsein von sich selbst von anderen beeinflusst, wogegen sie aber mit der Zeit eine Verteidigung aufgebaut hat.

Eine weitere Differenzenerfahrung Antonias war jene, als ihre Mutter – zu diesem Zeitpunkt schwanger, alleinstehend und ohne Arbeit – beschloss mit ihr Dosen sammeln zu gehen, um die materielle Existenz der Familie sichern zu können. Pro Kilo zusammen gequetschter alter Getränkedosen bekommt man an Müllsammelstellen einige wenige brasilianische *Reais*. Antonias Erinnerungen nach hatten sie schon ein Monat lang keine Grundnahrungsmittel mehr im Haus und nichts zu essen, außer Käsecracker, die sie von ihrer Tante geschenkt bekamen. Antonia beschreibt den Akt, die erste Dose vom Sand aufzuheben, umgeben von bekannten Gesichtern aus ihrer Favela als eine ihrer größten Überwindungen:

“porque o ato de pegar latinha! E seu ato de tu pegar a primeira lata e muito difícil! Na frente de quem te conhece e muito difícil! Se subindo na sua comunidade com saco de lata na cabeça e muito difícil! A partir do momento que você, faz isso... [...] você, vê, que não adianta cara! Só a gente mesmo! O quê, vale e só o sentimento que a gente tem. Que em material...quando papai do céu quer confiscar tudo, e, aí se vai ter que catar latina! Vai sim!” (Interview 4, s.12-13, letzter absatz-4) 123

Im Alter von neun bis zwölf Jahren sammelte Antonia also Dosen, um ihre Familie mit dem Notwendigsten versorgen zu können. Damals ist ihr klar geworden, dass alles Materielle, sprich Statussymbole, vergänglich ist und, dass man sich wenn es darauf ankommt nur auf sich selbst und seine Gefühle verlassen kann.

4.8.2 Jugend/Widerstand

Mit dem Eintritt in die Pubertät begann Antonias familiärer Rückhalt zu bröckeln. Sie begann die restriktiven Gendervorstellungen und die Autorität ihrer Mutter und ihrer Schwester in Frage zu stellen und es kam immer wieder zu heftigen Auseinandersetzungen.

“cheigei á onde busca uma comprienção muito maior eu acho! e a minha familia (..) uma cultura nordestina, então uma coisa mais, raiz é uma coisa que aquilo que é certo, aquilo que é de deus..aquilo que é certo, e aquilo que vai ser até eles morrer! e vai ser que (..) tá errado, tá ruim, não existe, tá maluco, voçê tá doente..” (Interview 4, s.8-9, absatz 5-1)

Mit der Weltsicht ihrer Mutter wonach alles, was nicht richtig ist falsch sein muss, konnte sich Antonia nicht identifizieren. Sie begann in dieser Zeit eine Beziehung mit einem anderen Mädchen zu führen. Dies veranlasste sie dazu, Orientierung außerhalb ihres Zuhauses zu suchen und die Unzulänglichkeiten ihrer Mutter zu erkennen.

“eu gosto de observar e vê erro de verdade! de erros profundos. com que ela fez me construiu assim. e eu ela não me ensinou, e tudo que eu aprendi, de tudo, de tudo, e fui pra rua aprender assim! e eu vi que ela fazia errado! mas eu queria pegar experiência de rua, pra ninguém se... é, ela nunca conversou comigo, ela nunca sentou pra conversar comigo, ela, sabe, nunca sentou pra mim mostrar e falar "filha isso, filha aquilo. ela, ela, eu comecei á virar adolescente, ela não conversava de nada, me prendia, me chamou pra não ficar na rua, eu tipo,

não sabendo de nada.. e depois! tipo meio aquilo - igual foda se! ai tipo me queria que eu fosse arrumar um marido e tal e não sei o quê, e não sei o quê, não sei o quê! tipo: tudo muito rapido! então se ela tivesse conversado comigo, quando ela tivesse essa atitude, eu já teria o quê fazer! entendeu, mas aí não! aí não ela não fez isso. então tipo ela tirou muito experiência minha! coisas que ela tem que foi contar comigo, de mãe e filha” (Interview 4, s. 11-12, absatz 1-2)

Was in diesem Zitat auch noch gut herauskommt, ist die mangelnde sexuelle Aufklärung, die Antonia – wie andere Mädchen in diesem Kontext auch – von ihrer Mutter bekommen hat. In ihrer frühen Adoleszenz wurde sie einfach nur kontrolliert und es wurde ihr verboten außer Haus zu gehen. Als sie dann plötzlich zu einem bestimmten Zeitpunkt mit einem heiratsfähigen Mann auftauchen sollte, fühlte sich Antonia unverstanden und ungerecht behandelt, da ihr niemals erklärt wurde, wie sie dies anstellen sollte.

Außerdem hält sie ihrer Mutter bis heute vor, sie hinsichtlich der Identität und des angeblichen Todes ihres Vaters zu belügen und ihr so eine Kontaktaufnahme zu verunmöglichen.

Ein großer Vertrauensbruch im Zuge dessen ihre Mutter sie öffentlich des Diebstahls bezichtigte veranlasste sie mit fünfzehn Jahren dazu die Beziehungen zu ihrer Familie abzurechnen. Zu diesem Zeitpunkt arbeitete sie bereits neben der Schule und hatte damit begonnen ein kleines Haus mit ihren eigenen Händen für ihre Familie zu errichten, welches sie von da an für sich selbst beanspruchte. Mit 16 brach sie rebellierend die Schule ab, in der sie sich eigentlich immer ganz wohl gefühlt hatte. Doch nachdem sie einem Gefängnisaufenthalt von mehreren Jahren wegen Drogenhandels nur knapp entging, beschloss sie ihren Schulabschluss doch noch nachzuholen.

Ihren Widerstand und ihre Rebellion gegen die Gesellschaft lebte sie mit ihren Freunden durch Partizipation in der lokalen Jugendkultur *Funk Carioca* aus. Tanzen, trinken, Drogen nehmen, soziale Kontakte knüpfen, bis zum nächsten Morgen durchmachen, andere Favelas kennenlernen und sich in diesem sozialen Feld positionieren, zählten dabei zu den wichtigsten sozialen Praktiken. Gemeinschaftliche jugendliche Transgression, indem sie sich über elterliche Vorschriften, über Beschwerden der älteren, arbeitenden Generation und über die Diskriminierung seitens der Oberschicht hinwegsetzten und sich implizit mit den bewaffneten Gleichaltrigen, welche die *Bailes* veranstalteten, verbündeten, machten dieses Vergnügen, die Freundschaften in der Gruppe und die Zugehörigkeit zu dieser Subkultur zu einer großen Erfahrung für Antonia. Was sie an ihren damaligen Freundschaften am meisten schätzte, war

deren Gleichgültigkeit und „Scheiß-drauf“-Attitüde zu allem und jedem. Auf die *Bailes* gingen sie auf der Suche nach den großen Emotionen.

“eu queria fazer de tudo pra ser diferente! queria ser de tudo pra ser vista! e tipo chamar atenção, assim. porque eu também era diferente. eu era, eu me sentia bem sendo diferente! eu olhava as meninas e falava assim: ‘tudo o quê elas não são vou ser!’ então minha vida girava em torno daquilo.” (Interview 4, s.17-18, absatz1-2)

Antonia wollte anders sein als alle anderen Mädchen und sie wollte auffallen. Sie fühlte sich zwischen zwei verschiedenen Weltanschauungen gespalten und begann regelmäßig Drogen zu nehmen, was sie immer wieder in Schwierigkeiten brachte. Sie war teilweise mit *traficantes* befreundet und stand eine Zeit lang mit einem Bein in der Welt des *tráfico*. Auf die Frage, ob sie sich im Drogenhandel involvierte, antwortete sie: “não, mas eu ia! Só pra usar, só o quê faltava era entrar mesmo!” (Interview 4, 17-18, absatz 1-2)

Ungefähr zu dieser Zeit kam es über Nacht – Antonia und ihre Freunde waren auf einem *baile* in einer anderen *favela* unterwegs – zu einem Machtwechsel der Drogenkommandos in *Vidigal*. *Amigos dos amigos* fielen in das Territorium ein, welches jahrzehntelang unter dem Kommando von *comando vermelho* stand.

Da Antonia mit *traficantes* des *comando vermelho* befreundet war, welche nun fliehen mussten, bzw. da sie andere *favelas* dieses Kommandos frequentierte, bekam auch sie Todesdrohungen der neuen Drogenfraktion. Diese, in ständiger Alarmbereitschaft vor einer Rückeroberung, mussten jedes Risiko und jeglichen Widerstand der Bevölkerung im Keim ersticken um ihr Machtmonopol aufrecht zu erhalten und scheuten sich nicht Exempel zu statuieren. Antonia wollte sich diesen Einschränkungen nicht beugen und machte nach einer ersten Übergangsphase weiter wie bisher. Als ihr aber der Ernst ihrer Situation und ihre Ausgeliefertheit – ihre Einzigartigkeit und ihr Bekanntheitsgrad machten sie in dem Fall verwundbar – bewusst wurde, begann sie sich zurückzuziehen.

4.8.3 Selbstermächtigung

Antonia gelang es in einer Schauspielausbildung der NGO „Nos do Morro“⁶ aufgenommen zu werden, welche ihren Sitz in *Vidigal* hat. Hier machte sie neue Freunde aus anderen Teilen *Rios* und ganz *Brasilens* mit denen sie neue Horizonte erschloss. Sie kam mit anderen

⁶ „Nos do Morro“ wurde 1986 gegründet um den Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen aus *Vidigal* Zugang zu Kunst und Kultur zu öffnen. Heute hat sich die NGO etabliert und bietet Ausbildungen in den Bereichen Theater und Film an, welche von benachteiligten Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen aus *Vidigal* und von überall her genutzt werden.

Subkulturen und Weltanschauungen in Kontakt, welche ihre bisherigen Erfahrungen in Vidigal relativierten. Über einen Freund lernte sie mehr über *Consciência Negra* und entwickelte selbst in einem langwierigen Prozess ein afro-brasilianisches Bewusstsein.

“Eu não gostava de ser negra não! [...] De me assumir como negra foi a minha evolução assim. [...] Me achava feia e eu achava que branca era bonita! E se eu fosse branca ia ser bonita! [...] Então eu comecei a ver a beleza em mim, que porra, da minha raça mesmo, e isso eu vou ter que levar isso até o fim! Lutar por isso! E mas isso, isso veio assim, veio, veio, veio anos. [...] foi difícil porque eu ligava muuuito que os outros falava, me afetava muito! Então por isso eu era infeliz! Por isso que eu não confiava no meu eu! Por isso que eu não vi a beleza em mim! Eu ouvi o que os outros falava, e achava que era aquilo!” (Interview 4, s.29, absatz 1-3)

Antonia beschreibt wie sehr sie den lokalen rassistischen Diskurs internalisiert hatte, sich selbst als hässlich empfand und kein Selbstvertrauen zu sich aufbauen konnte. Sie beschreibt auch wie schwierig es war und wie lange sie brauchte, bis sie sich selbst und ihre Hautfarbe annehmen konnte. Dieser Prozess war für sie eine enorme Weiterentwicklung und Selbstermächtigung, für den sie aktiv eintreten möchte.

4.8.4 Verweigerung weiblicher Subjektpositionen

Antonia empfindet sich selbst als anders als alle anderen aus Vidigal und möchte auch bewusst so von anderen gesehen werden. Sie denkt, handelt und verhält sich anders.

“Sou diferente, não sou diferente, mas eu teve niveis, bem diferente! modo de pensar, de agir! de se comportar! é. eu acho algum dia eu foi equal assim, mas hoje eu, agora, sei lá, eu sou diferente! é não sou diferente, eu sou difícil de ser encontrado talvez! [...]” (Interview 4, s.1-2, absatz 1)

Antonia kann für sich auch keinen Vorteil im Gleich-sein erkennen:

“eu sou diferente porque eu quero ser vista realmente diferente, não quero ser equal! porque eu vi que o equal não é vantajoso! equal é sempre vazio assim na verdade, porque tudo é equal. [...] as vezes não tá nem te fazendo bem, mas o equal não vai contra porque todo mundo faz equal então eu tô maluco de não me senti bem! então errado sou eu. então é ruim por causa disso. [...] sendo que as vezes a regra pra um não é regra pra outra! as vezes aquele pode te fazendo mal! [...] a regra é imposto pela sociedade, por isso o equal é sempre assim. você acha que o equal não cresce, sempre fica aquilo!” (Interview 4, s. 2-3, absatz 3-1)

Sie spürt, dass ihr die gesellschaftlich auferlegten Regeln und Strukturen nicht gut tun und sie erkennt, dass diejenigen, die sich trotzdem gemäß den Regeln verhalten wollen, lieber die Schuld in sich selbst suchen anstatt gegen diese Regeln zu verstoßen. Sie kann sich demnach selbst davon abgrenzen und sieht es als eine Weiterentwicklung ihrer Persönlichkeit anders zu sein.

“tudo que não é aquilo que eles fazem é estranho! não tá normal! é uma coisa errada! entendeu eles não conseguem aceitar! o diferente. [...] é isso é facil de ser identificado! muito facil de identificar! sempre é um rótulo assim! se acaba escolhendo tendo ou não ter! e eu prefiro não ter!” (Interview 4, s.3, absatz 2-3)

Im Kontext in dem Antonia aufwuchs, werden diejenigen, die sich nicht so verhalten wie die Mehrheit als komisch, nicht normal und falsch abgestempelt. Die Identifikation mit vorgegebenen Rollen kommt ihr deshalb sehr leicht vor, man kann sich lediglich dafür oder dagegen entscheiden. Und sie zieht es eben vor nicht in diese Rolle zu schlüpfen.

“eu acho que a mulher tipo, de derem pra ela uma fantasia, e ela foi e vestiu! entendeu, então! tem muitas mulheres que gostam de ser o sexo frágil [...]. então por isso que não existem homens, que - o pai da família, tá entendendo. então, o homem da casa! eu acho que por isso que as mulheres ficarem mais em casa.” (Interview 4, s.36, absatz 4)

In diesem Zitat vergleicht Antonia die lokale Rolle der Frau und ihre Eigenschaften als „schwaches Geschlecht“ mit einem Kostüm, das viele Frauen anziehen, sich darin wohl fühlen und deshalb nichts an den Rollenverteilungen zwischen den Geschlechtern ändern wollen.

“eu acho que naturalmente nos mulheres já, daí já chama, já somos chamada de sexo frágil! entendeu, então eu acho que a gente por natureza já tem que fazer a diferença! pra mostrar que nos não somos sexo frágil assim! nos podemos ser mais sentimentais! mas sensível! mas frágil não! assim! então eu acho que a gente tem que mostrar que a gente gosta de ser sentimental pra ser sensível! mas frágil não! eu aguento o quê qualquer outro serum humano aguenta!” (Interview 4, s.2-3, absatz 3-1)

Antonia regt sich über die Bezeichnung „schwaches Geschlecht“ auf, und dass dies als natürlich hingestellt wird. Gerade aus diesem Grund empfindet sie es als eine Notwendigkeit anders zu sein und das Gegenteil zu beweisen. Sie ist als Frau gerne sentimentaler und sensibler als Männer, aber gegen die zugeschriebene Eigenschaft „schwach“ wehrt sie sich vehement. In Zusammenhang mit der Redewendung „homem é forte“ (Interview 4, s.29-31, absatz 2-3) lässt sich erkennen, dass hiermit eine Hierarchie zwischen der Kategorie Mann als übergeordnet und der Kategorie Frau als untergeordnet konstruiert und naturalisiert wird. Antonia verweigert also jegliche weibliche Subjektpositionen, welche dem Mann untergeordnet werden. Die konstruierten Unterschiede zwischen den Geschlechtern hält sie für absolut unnötig.

“eu invejo, o e como que eles passam batidos! tipo ele pega muitas mulheres ‘nossa! o cara é garanhão e tal!’ e se a gente sai com muitos homens a gente é piranha! então eu invejo essa, essa coisa que eles (schlaegt faeuste zusammen) elas vão embora! as coisas que eles fazem são muito impune! [...] entendeu essa diferença que tem com a gente, que eu acho desnecessário!” (Interview 4, s.4-5, absatz 3-3)

Sie beneidet Männer vor allem um ihre Straflosigkeit mit der sie mit mehreren Frauen Sex haben können und dabei noch an gutem Ruf gewinnen während Frauen, die mit vielen Männern Sex haben ihre soziale Anerkennung verlieren. In weiterer Folge nennt sie auch noch die ungleiche Rollenverteilung der Geschlechter im Haushalt und ihre eigenen Schwierigkeiten als Frau einen Männerjob, zum Beispiel auf der Baustelle oder als Motorradtaxifahrerin zu bekommen, mit denen sie selbst konfrontiert war.

Diese Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern verknüpft sie sofort mit verschiedenen sozialen Praktiken mittels deren sie von Männern hergestellt werden.

“como que eles falam do outra mulher com outro homem! entendeu? quando a gente passa na rua, a forma que eles falam é extremamente machista! ah, eles falam, depende se já ficou, já pegou, então ‘olha que gostosa!’ [...] tipo eu olho, e sei nem se a mulher te quer! isso é machista! total! trata a gente como vigiado. então – é daí pra baixo, cara! comentários e comentários! um amigo fala, outro amigo fala! isso acaba á desmoralizando a pessoa! do sexo feminino.” (Interview 4, s.4-5, absatz3-3)

Die Art und Weise wie Männer untereinander über Frauen reden empfindet Antonia als degradierend. Die Männer machen einen Unterschied zwischen Frauen mit denen sie noch keinen Sex hatten und Frauen mit denen sie schon Sex hatten, welche besonders abwertend behandelt werden. Die Zurufe, die vorübergehenden Frauen gelten, nimmt Antonia als besonders machistisch wahr, da sie auf der Annahme von prinzipieller männlicher Überlegenheit beruhen und die Möglichkeit eines Desinteresses von seiten der Frau von vornherein ausschließen. Antonia empfindet sich in solchen Situationen als ständig beobachtet. Im Unterschied dazu gibt es Weiblichkeiten denen es gefällt wenn sie die Aufmerksamkeit von Männern im Allgemeinen in ihren Bann ziehen. “tem umas que não! tem umas que quando passa perante alguns homens assim piram pah! tá tipo tô passando!” (Interview 4, s.4-5, absatz3-3) Fast alle meiner anderen Interviewpartnerinnen fühlen sich in solchen Situationen ebenfalls bestätigt, einige machen allerdings Unterschiede zwischen Zurufen, die als Kompliment verstanden werden, und solchen, die sie als Grenzüberschreitungen empfinden.

Für Antonia sind schon niedrige Grade von Zurufen unangenehm. Sie empfindet sie als Objektifizierung, wogegen sie eine innere Abwehr verspürt. In einem anderen Zusammenhang wird dies noch deutlicher. Mit 16 Jahren machte sie in einer Funk-Gruppe ihrer damaligen Freundinnen mit. Sie übernahm den Part der Sängerin, da sie – entgegen ihrer sonstigen Leidenschaft – sich weigerte auf der Bühne zu tanzen.

“eu tinha 16 anos. mas eu acho que eu táva cantando porque já tinha um grupo formado e faltava uma vocalista. e eu não ia dançar! e eu fazia parte do grupo! falei: ‘dançar eu não vou!’ porquê não?

sei não! porque eu acho que não é legal. (lacht verlegen) então tipo falei: ‘eu não vou dançar! eu não vou subir no balco vou dançar!’ então, e como se tivesse como se fosse um frango padaria, sempre vejo isso assim! frango de padaria que tá lá girando! alguém e muita gente quer comer esse frango. então assim que eu vejo a galera! (wir lachen) então assim que eu vejo a galera: a galera fica assim (macht eine mimik) e o frango de padaria lá dançando, rebolando pra caralho (schlaegt die Faust in die hand) porra, não da! não da não! não da não.” (Interview 3, s.21, absatz 1-3)

Sie vergleicht Tänzerinnen auf der Bühne mit Brathähnchen, die sich auf einem Spieß drehen und jedem das Wasser im Mund zusammenrinnen lassen. Für sie geht das absolut gar nicht. Sie bewundert wie die anderen Mädchen den Mut dafür zusammenbringen: “porra, me impolga só o seguinte: as meninas são, são, sei lá as meninas que querem dançar elas tomam maior coragem, eu acho maior coragem! subir no balco lá, rebolar, tem uma galera te olhando lá em baixo!” (Interview 3, s.21, absatz 1-3)

Im Gegensatz zu ihnen grenzt sich Antonia somit auch gegenüber jeglichen weiblichen Subjektpositionen ab, in denen sie von Männern zum Objekt gemacht werden könnte, obwohl sie ihnen gleichzeitig auch ihren Respekt für ihren Mut zollt.

4.8.5 Abgrenzung

Aus dieser Grundhaltung heraus grenzt sich Antonia gegenüber den in ihrem Kontext vorherrschenden weiblichen Subjektpositionen ab. Sie identifiziert sich weder mit der Position der *Amante* noch mit der Position der *Fiél*. Diese zwei Grundpositionen beanspruchen die gesamte Aufmerksamkeit auf einem *Baile Funk* für sich und ihren Zweikampf, sodass sich Antonia von der Teilnahme ausgeschlossen fühlt. Für sie ist es unverständlich wie viel Energie manche Mädchen in so eine Position investieren.

“porque eu acho amante e fiél muito egoista, muito individual! e eu, que não sou de nada! então não posso curtir o baile! eu que não - eu acho isso bobão! acaba se fechando em dois grupos muito fechado assim! acaba sendo só aquilo e aquilo! e quem não é aquilo! ahhh! acho engraçado!” (Interview 3, s.33-34, absatz2-1)

Für Antonia gibt es in solchen Positionen nichts zu gewinnen. Die Vorteile liegen ihrer Meinung nach ausschließlich beim Mann, welcher sowohl mit der einen als auch mit der anderen zusammen bleibt. Die Mädchen entwerfen sich in ihren Augen selbst, da sie alles tun – immer an der Kippe zum Vulgären, sprich zu viel von sich herzeigen – nur um seine Aufmerksamkeit zu bekommen.

“Quem que se dar de bem é o cara namoral. o cara ganha porque, o cara fica com a amante e com a fiél sempre. [...] pra mim as mulheres só se desmoralizam, porque elas chegam lá em cima, elas dançam no balco, elas descem no chão e elas fazem tudo, tipo só vou mostrar algo pra alguém que é o cara” (Interview3, s.10, absatz1-3)

Antonia grenzt sich gegenüber jungen Frauen ab, die sich der Illusion hingeben, dass sie eines Tages ihren Mann nicht mehr mit anderen teilen müssen und er sich für sie allein entscheidet. In Antonias Augen wird das nie passieren. “Então ele continua ele fica iludindo a amante e comendo a fiél em casa. só iludindo a amante. iludindo, iludindo, iludindo. a mulher é muito iludida” (Interview3, s.12, absatz1-2)

Das Duell zwischen den beiden bezeichnet sie als gegenseitiges Heruntermachen, das sie komplett abturnt. Sie macht sich darüber lustig, möchte gar nichts mehr von Sex zwischen Mann und Frau wissen und wendet sich lieber anderen Frauen zu. “É uma esculachando a outra vou falar o quê?! eu vou querer virar sapatão brother! (lacht) depois da música delas eu fico como? asexual! tá ligado? tipo não quero saber de sexo, não quero saber de homen e de mulher!” (Interview3, s.13, absatz1-3)

Auch gegenüber *mulheres de bandido* hat Antonia aus vielerlei Gründen das Bedürfnis sich abzugrenzen. Im Gegensatz zu Mädchen, die sich vom Besitz einer Waffe, dem sozialen Status und der Macht, die damit verknüpft sind, angezogen fühlen, löst dies in Antonia nur negative Gefühle aus. “As meninas gostam de homens armadas! porque a arma da essa sensação de poder! e se você for uma mulher de bandido, numa favela! nossa! se é a rainha, primeira dama! Afeta positivamente pra elas! pra mim é negativamente!” (Interview3, s.34-35, absatz letzter -1)

Einen weiteren Nachteil dieser Subjektposition sieht sie darin, dass Zugehörigkeiten von *mulheres de bandido* über ihre Männer definiert werden. Während sie Vorteile einer kriminellen Organisation genießen können, werden sie gleichzeitig zur Zielscheibe und zu Todfeinden der anderen Fraktion erklärt. Auch von der Polizei werden sie über ihre Männer im gleichen Atemzug mit kriminalisiert und müssen mit ihren gesamten Familien fliehen, wenn es für sie brenzlich wird. “Você assim, se envolveu com cara, é o quê eu sempre falo, é um caminho sem volta! que aqui, tem x9 aqui pra lá e de lá pra cá! os caras sabe tudo que acontece aqui! então tu virou mulher do bandido – acabou, manu! tu virou bandido – acabou manu! “ (Interview3, s.40-42, absatz4-2)

Schon in jungen Jahren hat Antonia die Machtverhältnisse zwischen *bandidos* und ihren Frauen, die oft Gewalt abbekommen miterlebt und eine innere Abwehr dagegen entwickelt.

“Eu ia num baile novinha, eu era novinha, mas eu já sacava! quem táva apanhando! mulher do bandido apanhando do cara! então tipo: eu tive visão, assim! da pra se ligar sim!!!” (Interview3, s.49-50, absatz 2-1)

Antonia grenzt sich überhaupt gegen Abhängigkeit, sei es finanzieller oder emotionaler Art, von Männern ab. Sie kann sich nicht vorstellen mit jemandem zusammen zu sein, der besonders viele andere Frauen gleichzeitig hat, oder dessen Tage aufgrund seiner kriminellen Tätigkeit gezählt sind.

“não ser bancado por um cara! não como ser usada! por uma mulher ser mulher do bandido, tem que gostar do cara muito! imagina! tu sabe que teu marido tem mais 7 mulheres e você não pode fazer nada! e o pior ele sai, e você não sabe se ele vai voltar! se sabe que você vai perder ele cedo! se sabe que ele vai morrer!” (Interview 3, s.50, absatz1)

Obwohl Antonia selbst schon mehrere *bandido*-Verehrer gehabt hat und sie ihr große Versprechungen gemacht haben, nur um mit ihr zusammen zu kommen, ist sie nie dieser Illusion verfallen und kann die Mädchen, die ihr verfallen nicht verstehen.

“porra, já tive bandido, cara, na minha casa! choraando! falando mil e umas coisas, que fazem pra ficar comigo, tipo, sempre vão sair, cara! sempre vão mudar! e tipo, eu adoro a cabeça do serum humano! acho muito interessante! eu fico viajando! tipo ah eles não ve que eles – não sei que que – virou refêm dessa escolha! não sei que foi! se vê que, todos tem vontade de sair! só tá esperando um motivo! e tal mas eles não sai! não sei como que é? as novinhas ser iludidas com tão pouco assim!” (Interview3, s47-48, absatz1-2)

Antonia verteidigt – innerhalb des lokalen Genderdiskurses – die Ansicht, dass soziale Praktiken wie zum Beispiel Sex mit vielen Männern haben oder auf der Bühne zu viel von sich herzeigen, welche den *Novinhas* zugeschrieben werden, Ruf und Körper zerstören und somit die zwei Hauptkapitalformen von jungen Frauen zunichte machen. Dagegen grenzt sie sich somit ebenfalls ab. “O negócio é ficar quieto, tipo não se meter nessa parada. porque aí você, sempre você vai ser desejada assim! [...] pra sempre você ter um ponto de interrogação. nunca um ponto final.” (Interview3, s.15-16, absatz2-3) Antonia hat die nötige Distanz von all diesen möglichen Subjektpositionen – und wahrscheinlich kommt ihr hierbei auch ihr besonderer Zugang zu lokalen Männerwelten zugute – um zu erkennen, dass die oppositionellen weiblichen Diskurse in der Welt des *Funk Carioca* nicht die nötige Schlagkraft besitzen, um etwas verändern zu können. Sie erkennt deren widerständige Versuche an, sich der Abhängigkeit und der Ausnützung durch die Männer entziehen zu wollen, indem sie die Argumentationen einfach umkehren und sie diejenigen sein wollen, die die Männer abhängig machen und ausnützen. Allerdings sieht sie auch, dass, bevor es ihnen

gelingt die Männer zu entwerten, der lokale Genderdiskurs sie selbst als Frauen entwertet und ihnen die Segel aus dem Wind nimmt. Antonia führt dies einmal mehr auf die Zuschreibung des „schwachen und unterlegenen Geschlechts“ zurück. Ihrer Meinung nach müssten Frauen andere Wege finden, um sich zu wehren. Das Anprangern der ungleichen Rollenverteilung von Seiten der *Fiel*, kommt ihr da schon mehr entgegen. Da sich ihre eigenen Erfahrungen in der Interaktion mit Männern auch immer wieder daran stoßen, allerdings kann sie es von der *Fiel* nicht annehmen, da diese ihr zu wenig revolutionär erscheint.

“a mulher quer dar resposta pra eles, ela tá usando - na verdade, ela não tá sendo usada! ela tá usando! [...] mas aí acaba porque a resposta é inválido! que tipo, a mulher usando, ela perde o valor dela! que tipo, ela pode fazer tudo que ele falou que ela faz! mas antes ele perdeu um dinheiro pra ela! antes ele bancou ela a noite inteira! [...] ‘é otário, não sei o quê! me bancou a noite toda! e tal! e, eu comi, mas te chifrei!’ mas a resposta não (schlaegt faust zusammen), não vem porque, acaba porque nós somos – infelizmente – sexo frágil!, sexo inferior! mas resposta há! e elas estão vindo! mas falam equal os caras. eu acho que tinham que esculachar de outra forma! tu acha a fiél, que tem umas respostas, que ela fala: ‘passo o dia todo passando, lavando, cozinhando pra você, e você só na putaria!’ tem algumas respostas assim! mas bem familiar! também! e vindo da fiél! [...] mas o resto, a amante, e coisa! só isso!” (Interview3, s.44, absatz2-3)

4.8.6 Putaria

Wie die Mehrheit meiner volljährigen Interviewpartnerinnen kann auch Antonia sich nicht mit den Botschaften jenes Teils des *proibidão* – des verbotenen Funk – identifizieren, welcher pornographische Inhalte unterschiedlichen Grades verbreitet. Sie, als junge Frau und Bewohnerin einer *Favela*, fühlt sich davon heruntergemacht. Sie hätte gerne, dass die Musikinhalte aus den *Favelas* sich von jenen des *Asfalto* – so werden die regulären Stadtgebiete der Mittel- und Oberschicht genannt – unterscheiden anstatt es ihnen gleich zu tun und ausfallend gegenüber ihren Frauen zu werden. Dies kostet ihrer Auffassung nach der gesamten Favelabevölkerung die Kraft und den Fokus, um etwas am System ändern zu können.

“não tem algo conteudo sabe? não tem algo pra afetar o systema, porra! aí! aí, a gente esculacha a gente mesmo! esculacha as mulheres das nossas favelas mesmo pra mim. eu adoro funk, escuto funk, vou pro baile, escuto funk eu vejo a batida no radio, eu nem quero escutar as vezes a música! porque eu falo: se eu escutar, não danço! entendeu? então eu anula a letra total, e só fico na batida. que o conteudo acaba, tá mim esculachando, eu sou uma mina da favela, tá me esculachando, porque tipo: eu vi do asfalto sair qualquer ritmo que esculacha as mulheres deles mesmo! a gente aqui esculacha! tem letra aí, que neginha fala que da de cabeça pra baixo! isso, vai levantar que moral de que mulher? isso acho que acaba com a gente mesmo.” (Interview3, s.13-14, letzter absatz-1)

4.8.7 Favela

In den letzten Jahren ist Antonia unabhängiger von Vidigal geworden und grenzt sich auch immer mehr von den lokalen Diskursen ab. “O pessoal da favela ficou burro, divisa em facções, canta funk de forma errada” (Interview3, s.26, absatz2). Sie kann dem aktuellen Funk nichts mehr abgewinnen und keine Weiterentwicklung ihres sozialen Umfelds wahrnehmen.

4.8.8 Identifikation

Weiblichkeiten, mit denen sich Antonia identifizieren kann, wie Tati Quebra Barraco, die Subjektposition der *bandida* oder Angelina Jolie im Film „Tomb Raider“, sind unabhängig und in ihren Augen Männern sogar überlegen:

“Quem canta tem que ser inteligente, tem uma que é muito interessante, porque ela é feia, ela assume que é feia, mas ela tem grana pra bancar! que e a tati quebra barraco. porque tipo ela vira o funk todo! a mulher esculachada ela não é! [...] eu acho que consegue ser capitalista e consegue subir maior de que o homen, tá ligado? porque o cara vai falar o quê? eu pago qualquer homen pra vir comigo, entendeu?” (Interview3, s.21-22, absatz3-1)

Sie möchte gerne als jemand gesehen werden, der zwar unabhängig ist, sich in der Welt behaupten kann und sich nichts gefallen lässt, aber im Grunde bescheiden ist: “porque eu gosto de ser visto como se bate, humilde, porque eu acho que humildade é tudo! eu queria que todo mundo me visse assim! entendeu, legal, e bonita claro!” (Interview 4, s.1-2, absatz 1)

Sympathie ist ihr wichtig, aber auch Schönheit. Hier wird deutlich, dass sie sich trotzdem innerhalb des lokalen Genderdiskurses bewegt, welcher schönen Frauen mehr Handlungsspielraum eröffnet. Außerdem grenzt sie sich dadurch gegen das gängige öffentliche Bild vom *sapatão* (Lesbe) ab.

4.8.9 Coming Out

Ihre sexuelle Orientierung öffentlich zuzugeben fiel Antonia sehr schwer. Jahrelang ließ sie ihr Umfeld dahingehend im Dunkeln, dass sie nie eindeutig Stellung bezog. Viele wussten, dass sie mit Mädchen zusammen war, viele verbreiteten auch Gerüchte, aber niemand sah nie irgendetwas und sie gab auch niemandem gegenüber etwas zu. Ihr jugendliches weibliches Aussehen half ihr dabei nicht von vornherein als *sapatão* erkennbar zu sein.

“isso! esse ano. na verdade tipo eu sempre deixava duas linhas assim! uma linha hetero e uma linha gay, assim. tipo todo mundo sempre soube que eu táva com meninas e tal, mas eu nunca assumia pra ninguem! ninguem nunca tinha visto! e, e tipo eu sempre fui, assim, eu me acho bem feminina (..) ja fui muito mais do que eu! mas eu me acho muito assim. (...) as vezes, as vezes também me olho e falo: ‘nossa! olha! só falta bárbas!’ as vezes eu me acho bem feminina. então sempre fazia dois linhas assim, nunca falava nada pra ninguem, ouvia pessoas falar altas coisas, (..). aí nesse início do ano, uma coisa assim nossa senhora, eu, eu acho meio

infantil, acho meio foi meio infantil assim, mas ao mesmo tempo foi bom (..) também, porque depois de tudo que aconteceu, eu achei que eu precisava de alguém pra superar, essa parada! e achei assim! e ela tem uma fama.. muito apta assim. eu fui a primeira mulher dela, mas ela parece gay.., mais do que eu! que ela anda de mão dada! tipo ela não sabe o peso que isso causa pra mim

como?

o peso que isso causa. de ver, de tudo mundo saber, de...(schlaegt die faeste zusammen) (..) ela não sabe, ela não tem noção! e talvez eu também não tenha! talvez no futuro vou ter disso. mas aí eu fui na onda também, e curtia! assim mesmo que eu tive medo dessa, dessa parada. táva sempre escondendo algo! sabe, sempre táva me escondendo de alguém. aí fui (..) mas também não vou assumir alguém! tipo eu também, é que eu não encontrei homem aqui!” (Interview 4, s.26-27, absatz 2-1)

Zu Sylvester 2009 geschah dann etwas – ein Ereignis auf das ich weiter unten noch genauer eingehen werde – das ihre Beziehung zu ihrer jahrelangen Freundin beendete. Sie lernte ihre neue Freundin kennen die, obwohl sie noch nie zuvor mit einer Frau zusammen gewesen war, einen sehr offenen Umgang mit ihrer Beziehung hatte und in der Öffentlichkeit Händchen hielt. Davor hatte Antonia immer Angst, genau so wie vor der Diskriminierung seitens ihres Umfeldes. Zum Teil verspürt sie nun Erleichterung, zum Teil möchte sie sich immer noch nicht vor allen anderen festlegen. Denn schließlich hat sie ganz einfach keinen Mann hier gefunden, der ihr gefällt !

Antonia war immer schon Grenzgängerin aber aufgrund ihres Auf-Sich-Allein-Gestellt-Seins weiß sie auch, dass sie in Notfällen auf ihre FreundInnen und NachbarInnen in der *comunidade* angewiesen ist. Deshalb möchte sie keine diskriminierte Außenseiterin sein, was ihre erwartete Konsequenz eines Outings wäre.

4.8.10 Machismo, tráfico herausfordern

Antonia lehnt also weibliche Subjektpositionen ab, die Männern untergeordnet werden bzw. deren sozialer Status über Männer definiert wird. Sie möchte Männern auf gleicher Augenhöhe begegnen und von ihnen akzeptiert werden, was ihr mit ihren männlichen Freunden auch zum Teil gelingt. Sie wird von ihnen wie ein Mann gesehen, da sie sich wie einer verhält und es in ihren Gesprächen zwischen ihnen keine Tabus gibt.

“eu com meus amigos, a maioria que fala pra mim: ‘Antonia não te vejo como mulher, te vejo como homem!’ porque tipo, eu sou muito ‘tá bom!, tranquilo! tudo normal!’ eu ago, e, e converso de tudo! falo de tudo! e acabei entrando nesse mundo masculino assim! [...] eu ago igual homem! [...] mas, e, e, assim: as vezes eu vejo eles que eles me olham como uma mulher assim! ‘pretinha, se tu dar mole, te cato!’” (Interview 4, s.27-28, absatz 2-2)

Ihre familiären Beziehungen hat sie abgebrochen. Im Kontext von Vidigal und unter den Lebensumständen unter denen sie lebt ist es allerdings notwendig sozial anerkannt zu sein und

ein soziales Netzwerk zu haben, auf das in Notzeiten zurückgegriffen werden kann. Als Grenzgängerin baut sie sich immer wieder Freundschaften außerhalb der Favela auf, aber auch innerhalb kann sie auf einige gute Freunde zurückgreifen. Da sie in den vergangenen Jahren zwischen Männer- und Frauenwelten hin und her gewechselt hat, hat sie auch viele Männerfreundschaften, in denen symbolisches Kapital wie Respekt, gegenseitige Anerkennung und persönliche Integrität wichtig sind.

Am Beispiel des folgenden Vorfalls möchte ich einige Aspekte der lokalen Genderordnung, den Einfluss des *tráfico* auf sie und Antonias Positionierung, die diese Ordnungen durcheinander bringt und herausfordert, skizzieren.

Auf einem *Baile Funk* zum Jahreswechsel in Vidigal kam es zu einem sentimental Streit zwischen Antonia und ihrer damaligen Freundin, mit der sie seit sechs Jahren eine Beziehung führte, der außer Kontrolle geriet. In der Folge kam es dazu, dass ein *bandido*, den Antonia von klein auf kannte „als ihm noch das Rotz aus der Nase lief“ (Interview3, s.35-37, absatz2-1), aus seiner Sicht, dazu gezwungen war für Recht und Ordnung zu sorgen. Das Gewaltmonopol des *tráfico* darf keine Tumulte von Nicht-*traficantes* dulden. In seiner öffentlich ordnungserhaltenden Funktion und Machtdemonstration erhofft sich der *bandido* eine Bestätigung seiner Autorität und Männlichkeit. Inwieweit die Grenzgängerposition Antonias ihn dazu zusätzlich herausgefordert hat kann hier nicht festgestellt werden. Jedenfalls drohte er ihr, entsicherte seine Waffe und hielt sie ihr an den Kopf. Dies empfand Antonia als einen Affront gegen ihre Integrität, da in der Regel die Einmischung in heterosexuelle Beziehungsstreits als gesellschaftliches Tabu gilt: “pra mim, na minha visão ninguém tem que se meter! são, é mesma coisa, é um casal chegar na boca e alguém quiser se meter! tipo não da, brother! são coisas que não da pra se meter!” (Interview3, s.35-37, absatz2-1) Hier ging es aber noch um mehr für Antonia:

“e daí eu falei ‘cara, se eu abaixo a cabeça agora pra ele, fudeu!’ porque ele sempre vai fazer isso comigo! ele sempre vai falar: ‘o aquela pedoa!’ todo mundo vai ver manu! você perde seu moral total! ‘cara, ele alí, caralho, cobrou a Antonia ontem!’ só encostou a pistola mas neginho vai falar que cobrou! eu falei: ‘se eu calar agora para ele, acabou! acabou [...], acabou minha moral, acabou que eu tenho, que já é pouco! que já é mas ainda tenho alguma coisa, acabou, brother!’ então falei: ‘vou ter que abrir a boca, brother!’ tipo: e eu não tenho medo!” (Interview3, s.35-37, absatz2-1)

Für sie hätte ein Klein-beigeben in dieser Situation eine Unterwerfung bedeutet, die mit der Gefahr einher ging nun ständig Zielscheibe permanenter Machtdemonstrationen von Seiten der *traficantes* zu werden. Die darin verstrickte Männlichkeitsdemonstration würde für sie

einen Gesichtsverlust bedeuten, der durch die Öffentlichkeit der Situation auf dem *Baile* noch um ein Vielfaches potenziert würde. Also konnte sie gar nicht anders und musste den Mund aufmachen: “‘cara! tu não é bandido!’ aí ele botou um tiro pro alto, pahh, e olhou pra mim falando: ‘repete aí de novo, que eu quero ver!’” (Interview3, s.35-37, absatz2-1)

Für den *bandido* ging es hier ebenfalls um sein Machtmonopol und seine Männlichkeit, die er sodann mit einem Warnschuss in die Luft demonstrierte und sie herausforderte. Jetzt kam es für Antonia auf alles an, da sie nun mit einem tätlichen Angriff oder gar mit einem Kopfschuss rechnen musste:

“eu falei, o, agora vou ter que ter um discurso, se não ele vai mim meter a mão na cara! porque a próxima atitude deveria ser aquela! ‘te conheço como bernardo pra mim tu não é bandido, você só se acha bandido porque você tá com uma arma na mão! me da uma, pra tu ver se tu faz isso comigo!’ e comecei a pesar o psicológico dele! porque eu falei: ‘se eu não pesar o psicológico dele vai emprechar! ele vai querer ser, vai crescer!’ vai tomar a pistóla na mão, vai crescer em cima de mim! ‘manu! te vi e tal, sou cria dessa parada, tu tá fazendo essa parada comigo, tira essa pistóla da minha cabeça, e já!’ bum, já tirei a pistóla com a mão, e ele aceitou! brother! minha atitude assim!” (Interview3, s.35-37, absatz2-1)

Antonia erinnerte ihn an ihre gemeinsame Vergangenheit, daran, dass dieses augenblickliche Machtgefälle zwischen ihnen auf keiner handfesten Legitimation beruhte, sondern alleine darauf, dass er eine Waffe in der Hand hielt und sie nicht. Mit der Aufforderung ihr auch eine zu geben und dann zu sehen was passieren würde, spielte sie auf eine Verletzung der ehrenhaften Wettbewerbslogik unter Männern an, was eine Gewalthandlung seinerseits als Feigheit entlarven würde. Es gelang ihr tatsächlich seine Hand mit der entscherten Pistole von ihrem Kopf abzuwenden, ohne eine Reaktion in ihm darauf auszulösen. Dies ist wahrscheinlich auch auf seine relative Unerfahrenheit und den Überraschungseffekt zurückzuführen, die Antonias Verhalten in ihm ausgelöst haben muss, da in der Regel niemand die Macht von unberechenbaren, unter Einfluss von Drogen stehenden *bandidos* in Frage stellen wagt und schon gar keine Frau. Antonia war selbst davon überrascht, genauso wie alle anderen, die die Situation beobachteten: “E todo mundo ao redor! já táva achando, que eu ia ser cobrada! pode vir o peteleco pra matar, o papa, o biliscão mesmo, ninguem vai meter a mão em mim!” (Interview3, s.35-37, absatz2-1)

Aber die Situation war noch nicht gebannt: während Bernardo mit seinen Soldatenkollegen diskutierte und noch nicht klar war, ob sie es auf sich beruhen lassen konnten, musste Antonia „ihren Mann stehen“ und präsent bleiben. Unter Unterdrückung ihrer Ängste schaffte sie dies auch:

“eu não vou subir pra casa! tá ligado, vou continuar curtindo minha festa!’ e pah, e fiquei lá meio escaldada assim, escaldada o tempo todo! enquanto ele discutindo com os caras. mas graças à deus não deu errado! porque acho que o quê é que me ajudou porque eu sou cria mesmo, assim! de falar tu vai ser amanhã, eu vou ver teu corpo no chão” (Interview3, s.35-37, absatz2-1)

Ihre Erleichterung darüber, dass nichts weiter passierte, spiegelt die Ungewöhnlichkeit dieser Situation wieder. Sie führt dies darauf zurück, dass sie sich auf ihren Respekt als *cria* – als so genannte Eingeborene – beruft, womit auch einher geht, dass sie wahrscheinlich Bernardos frühen Tod mit- und überleben wird.

Die Konfrontation begann einseitig mit einem klaren Machtgefälle zwischen Antonia und dem bewaffneten Bernardo. Sie hatte Antonias Unterwerfung und Degradierung zum Ziel und damit einhergehend die Macht- und Männlichkeitsdemonstration Bernardos und des *movimento* (Bewegung, eine interne Bezeichnung für *tráfico*). Anders als bei den meisten Frauen, welche dies vielleicht akzeptieren und sich nicht herausgefordert fühlen würden, hätte dies für Antonia einen Gesichtsverlust nach sich gezogen. Sie möchte sich weder Männern noch *bandidos* unterordnen und ihren erkämpften Respekt der lokalen Männerwelt nicht verlieren. Also spricht sie die unfaire Machtverteilung und ihre fehlende Legitimation an, welche die männliche Wettbewerbslogik unter *trabalhadores* (Arbeiter) verletzt und ihn als Feigling darstellt. Aufgrund Bernardos Überraschung gelingt es ihr die Situation in eine annähernd reziproke zu verwandeln aus der niemand degradiert herausgeht. Die *bandidos* dürften sich nicht ganz so sicher gewesen sein, ob sie sich nicht lächerlich gemacht haben, aber letzten Endes haben sie es dabei belassen.

5 Conclusio

Der lokal dominante Genderdiskurs im untersuchten Feldforschungskontext, welchem die historisch gewachsene Genderideologie Brasiliens zu Grunde liegt, ermöglicht durch seine Kategorisierung von Frauen in zwei entgegengesetzten Grundpositionen der *mulher respeitável* (respektable Frau) und der *mulher comível* („essbare“ Frau) die soziale Exklusion letzterer.

Die prekären Lebensverhältnisse meiner Interviewpartnerinnen zeigen, dass sie sich ohne abgeschlossene Schulausbildung, teilweise mit Kindern um die sie sich kümmern müssen, ohne staatliche Unterstützung und ohne machbaren Jobaussichten in Abhängigkeit von ihren Lebensgefährten, Eltern oder anderen Verwandten befinden. Sich alleine durchzuschlagen – sprich einen 60 Wochenstunden Job erlangen, um ein Mindestgehalt zu verdienen mit dem frau sich gerade über Wasser halten kann – erfordert einen hohen Energieaufwand und führt oft zur Vernachlässigung der Kinder.

Die soziale und ökonomische Macht des Drogenhandels, welche diskriminierten und perspektivenlosen Jugendlichen Macht, Status, Konsum, männliche und indirekt auch weibliche Selbstbestätigung ermöglicht, potentialisiert einige Mechanismen des lokalen Genderdiskurses. So verstärkt sie soziale Exklusion von *ex-mulheres de bandido* (Ex-Freundinnen von Verbrechern) und *novinhas* (sehr jungen Mädchen) auf unterschiedliche Art und Weise. Das Verhalten erstgenannter kann noch immer die Ehrgefühle und Männlichkeit ihres Ex-Partners in Frage stellen, der dies – bewaffnet und unberechenbar – mit aller Kraft zu verhindern versuchen wird. Dies führt zu ihrer temporären sozialen Exklusion. *Novinhas*, die mit vielen Partnern Sex hatten laufen Gefahr als Teenager alleinstehende Mütter zu werden, für die sich die Mehrheit der Männer nicht mehr interessiert. *Se dar de mal* oder es sich schlecht ergehen lassen, das heißt sozial ausgeschlossen zu werden und Schwierigkeiten zu haben einen Mann zu finden, der Geld ins Haus bringt, ist oft gleichbedeutend mit ökonomischer Abhängigkeit und Exklusion. Da es sich um eine temporäre Exklusion handelt, bleibt es offen, ob frau es in einer anderen Lebensphase noch besser erwischen kann, oder ob frau aufgrund der verschlechterten Ausgangsbedingungen und des Auf-Sich-Selbst-Angewiesenseins noch weiter in der sozialen Hierarchie abrutscht.

Funk Carioca ist eine identitäts- und sinnstiftende Jugendkultur für sozial und ökonomisch marginalisierte Jugendliche, welche sich in dieser Lebensphase wenigen Perspektiven gegenübersehen. Für sie geht es bei der Teilhabe ums Dazugehören, um jugendliche

Transgression und Widerstand, um soziale Positionierung und Anerkennung. Für einige wenige ermöglicht Funk Status und soziale Mobilität, für andere erleichtert die Jugendkultur den Zugang zu im Drogenhandel involvierten Personen und in weiterer Folge auch zu Status und sozialer Mobilität. Da *bailes funk* in vielen Favelas vom *tráfico* finanziert werden und viele MCs schnellen Erfolg mit *apologia* (Verfechtung eines der rivalisierenden Drogenkommandos) erlangen können, werden unter anderem Bedeutungen produziert, welche im Interesse des *tráfico* stehen und weniger solche, die ihm entgegenstehen.

Es ist mir wichtig hier noch einmal herauszustreichen, dass für die Lebenssituation der Jugendlichen, welche stark von gesellschaftlichen strukturellen Ungleichheiten geprägt ist, Funk genauso wie der *tráfico* Positives wie auch Negatives beinhalten. Armut, gesellschaftliche Diskriminierung, der lokale Genderdiskurs und der Drogenhandel verstärken sich in diesem Kontext jedoch gegenseitig, halten sich in Schach und verhindern dadurch sozialen Wandel in eine andere Richtung. Durch ihr Zusammenwirken erleichtern sie die Reproduktion sozialer Identitäten wie der *novinha*, der *mulher de bandido*, der *mae solteira* (alleinstehende Mutter), der *mulher malestrada* (verbrauchte Frau, die keiner mehr will) und des *bandido revoltado* (rebellierender Verbrecher). Die kurzfristige soziale Anerkennung, die der *tráfico* bietet endet für männliche Jugendliche meist in einem frühzeitigen Tod und für weibliche Jugendliche laut sozialer Wahrnehmung oft in sozialer Exklusion. Die Konstruktion des lokalen Genderdiskurses führt aber dazu, dass meist den unerhört sexuell aktiven Mädchen die hauptsächliche Schuld an dieser als gesellschaftlichem Verfall wahrgenommenen Entwicklung gegeben wird.

Die Bedeutungen, die im Funk produziert und von ihm transportiert werden spiegeln die sich daraus ergebenden lokalen Macht- und Geschlechterverhältnisse. Der „Novinhahype“ und die Logik der funktionalen Erotik sind Teil des oben genannten Zusammenwirkens von lokalem Genderdiskurs und dem Männlichkeitsdiskurs des *tráfico*. Junge und schöne Frauen, die ihren Körper als Kapital einsetzen haben mehr Zugang zu Erfolg als andere. Aber auch der Disput zwischen Männern und Frauen über das Monopol der Aktivität, des gegenseitigen Ausnützens und der Instrumentalisierung von Sexualität – wobei das männliche Stimmenverhältnis aktuell präsenter zu sein scheint als das weibliche – spiegeln die lokalen Machtverhältnisse wieder.

Diese lokalen Machtverhältnisse bestimmen welche weiblichen Subjektpositionen in diesem Kontext möglich sind. Mädchen und junge Frauen können sich nicht außerhalb dieser lokalen Diskurse stellen, sondern sich nur mit Subjektpositionen identifizieren, die in diesem Kontext für sie Sinn ergeben. Sie können damit mögliche und ihnen bekannte Strategien verfolgen, um

als Frau in diesem Kontext erfolgreich zu sein – wie zum Beispiel ihren Körper bewusst und unbewusst als soziales Kapital einzusetzen – oder sie können sie „gegen den Strich lesen“ und somit ihren Widerstand ausdrücken. *Duelos* zwischen um denselben Mann rivalisierenden Frauen sind meiner Analyse nach genau solche Versuche, wie auch diskursive Bemühungen den Spieß umzukehren und die Männer auszunützen bzw. es ihnen punkto betrügen gleich zu tun. Während bei ersteren Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern nicht herausgefordert werden sondern nur jene unter Frauen, geschieht das bei letzteren sehr wohl. Allerdings machen sich Frauen dabei gegenüber den sozialen Selbsterhaltungsmechanismen des lokalen Genderdiskurses verwundbar, indem sie ihren Ruf aufs Spiel setzen und soziale Exklusion riskieren. Da individuelle Identifikation bewusst oder unbewusst mit mehreren, manchmal in sich widersprüchlichen Subjektivitäten und Strategien möglich ist, können sich Handlungsmöglichkeiten folglich auch selbst widersprechen, bzw. erst im Nachhinein reale Konsequenzen erfasst werden. Welche Bedeutung eine Kategorisierung als soziale Identität der *puta* (Hure) in solchen Kontexten hat, konnte ich daran feststellen, dass alle meine älteren Interviewpartnerinnen an verschiedenen Stellen immer wieder anmerkten stolz darauf zu sein nicht als *puta* verschrien zu sein, sondern als *mulher respeitável* zu gelten. Auch gegenüber *funkeiras vulgares* bestand immer wieder ein Bedürfnis sich selbst davon abzugrenzen.

In individuellen Lebensgeschichten kann jedoch nachvollzogen werden, wie mit den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten umgegangen werden kann, und sich damit neue Handlungsspielräume eröffnen oder verschließen können.

Ausblick

Obwohl der Drogenhandel durch seine ökonomische Macht einen beträchtlichen Anteil an dieser gegenseitigen Verstrickung hat, muss man und frau auch die anderen Anteile berücksichtigen. Eine Lösung dieser Problematik durch die aktuelle Stadtpolitik, die versucht in der „Operacao Rio“ ausgewählte Favelas zu „befrieden“ und vom *tráfico* zu befreien, muss deshalb in Frage gestellt werden. Diskriminierung, Armut, Perspektivenlosigkeit, unzureichende Schulausbildung und fehlende Beschäftigungsperspektiven bleiben genauso erhalten wie der jugendliche Wunsch nach Anerkennung, Status, Konsum und geschlechtsspezifischer Selbstbestätigung. Die polizeiliche Mentalität und Distanz zur Favelabevölkerung der nun in den von der Polizei kontrollierten Territorien stationierten polizeilichen Befriedungseinheit (UPP – *Unidade da Polícia Pacificadora*) könnte trotz

bemühter Trainings eine Vorbildwirkung und Identifikationsmöglichkeit für die lokale Jugend verhindern. José Padilhas fiktive Filmtrilogie „Tropa de Elite“, welche auf einer kultur- und sozialanthropologischen Feldforschung innerhalb der Polizei von Rio und den Zusammenhängen lokaler urbaner Gewalt basiert, inszeniert im dritten Teil ein Zukunftsszenario einer korrupten UPP, die den Drogenhandel an Stelle der *quadrilhas* übernimmt. Einige solche Korruptionsfälle von Seiten der UPP wurden seit 2009 tatsächlich schon öffentlich.

In Bezug auf mögliche Veränderungen von Geschlechterverhältnissen durch die Entmachtung des lokalen Drogenhandels stellt sich die Frage, ob sich Männlichkeitsvorstellungen unter Polizisten – als mögliche zukünftige Vorbilder der Jugendlichen – von jenen der Drogenhändler unterscheiden. Es ist anzunehmen, dass sie sich genauso über Kriegshandlungen, Macht und Statussymbole definieren wie *traficantes*.

6 Anhang

6.1 Literaturverzeichnis

- ARNETT, Jeffrey Jensen 2004. *Adolescence and Emerging Adulthood: A Cultural Approach*. Upper Saddle River NJ.
- BAUDRILLARD, Jean 1998. *The Consumer Society: Myths and Structures*. London.
- CECCHETTO, Fátima Regina 2004a. *As Galeras: Emoção e Disposição nas Rixas*. In: *Violência e Estilos de Masculinidade*. Rio de Janeiro
- CECCHETTO, Fátima Regina 2004b. *Os Bailes Pornofunk: O Etos Guerreiro e a Relação entre os Sexos*. In: *Violência e Estilos de Masculinidade*. Rio de Janeiro.
- FREYRE, Gilberto 1983. *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization*. New York.
- FROSCHAUER, Ulrike; LUEGER, Manfred 2003. *Das Qualitative Interview: Zur Praxis Interpretativer Analyse Sozialer Systeme*. Wien.
- HALL, Stuart 1997. *The Work of Representation*. In: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London.
- HERSCHMANN, Micael 2000. *O Funk e o Hip-Hop invadem a Cena*. Rio de Janeiro.
- LEEDS, Elisabeth 2004. *Cocaína e Poderes Paralelos na Periferia Urbana Brasileira: Ameaças à Democratização em Nível Local*. In: ZALUAR, Alba; ALVITO, Marcos (Hg.) *Um Século de Favela*. Rio de Janeiro.
- MEUSER, Michael 2002. *Doing Masculinity – Zur Geschlechtslogik männlichen Gewalthandelns*. In: DACKWEILER, Regina Maria; SCHÄFER, Reinhild (Hg.) *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*. Frankfurt am Main.
- MEUSER, Michael 2003. *Gewalt als Modus von Distinktion und Vergemeinschaftung. Zur ordnungsbildenden Funktion männlicher Gewalt*. In: LAMNEK, Siegfried; BOATCA, Manuela (Hg.) *Geschlecht – Gewalt – Gesellschaft*. Eichstätt Ingolstadt.

- MOORE, Henrietta L. 1994. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Bloomington and Indianapolis.
- MUNANGA, Kabengele 2004. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil. Identidade Nacional versus Identidade Negra*. São Paulo.
- O'REILLY, Karen 2005. *Ethnographic Methods*. Oxon/New York.
- PARKER, Richard G. 1991. *Bodies, Pleasures and Passions. Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston
- POPITZ, Heinrich 1992. *Phänomene der Macht*. Tübingen.
- SANTOS MATTOS, Carla dos 2006. *No Rítmo Neurótico: Cultura Funk e Performances 'Proibidas' em Contexto de Violência no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro.
- VIANNA, Hermano 1988. *O Mundo Funk Carioca*. Rio de Janeiro
- ZALUAR, Alba 1985. *Trabalhadores e Bandidos. Identidade e Discriminação*. In: *A Máquina e a Revolta. As Organizações Populares e o Significado da Pobreza*. São Paulo.
- ZALUAR, Alba 1994. *Teleguiados e Chefes: Juventude e Crime*. In: *O Condomínio do Diabo*. Rio de Janeiro.
- ZALUAR, Alba; Alvito, Marcos (Hrg.) 2004. *Um Século de Favela*. Rio de Janeiro
- ZALUAR, Alba 2004. *Integração Perversa: Pobreza e Tráfico de Drogas*. Rio de Janeiro.

Internetquellen

<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2004/traficonorio/faccoes.shtml> (08.09.2012)

Filmmaterial

WERNECK, Sandra 2006. *Meninas*

6.2 Zusammenfassung

Unter der Annahme, dass Identitätskonstruktionen und Handlungsmöglichkeiten von jungen Frauen sich in verschiedenen sozial-ökonomischen Kontexten unterscheiden, und dass Geschlechterverhältnisse durch kontextspezifische Bedingungen und Diskurse beeinflusst werden, ging ich dieser Frage in einer sozial marginalisierten Favela Rio de Janeiros, welche von der lokalen Macht des Drogenhandels kontrolliert wurde, nach. Ich führte eine Feldforschung und lebensgeschichtliche Interviews durch, die ich anhand der Systemanalyse nach Froschauer und Lueger (2003) auswertete.

Die kontextspezifischen Geschlechterverhältnisse werden von einem dominanten lokalen Genderdiskurs geprägt, der stark durch die historisch gewachsene dominierende Genderideologie in Brasilien strukturiert wird. Er basiert auf einer Männlichkeitsvorstellung von Stärke, Macht und sexueller Potenz, die sich grundlegend von der kulturellen Vorstellung von Weiblichkeit unterscheidet. Frauen werden über die Kontrolle ihrer Sexualität in zu respektierende Frauen oder sexuell verfügbare Frauen kategorisiert. Letztere werden sozial abgewertet und sehen sich oft den Konsequenzen sozialer und ökonomischer Exklusion gegenüber. Durch das Zusammenwirken mit den eigenen Männlichkeitsvorstellungen der lokalen Macht des Drogenhandels und den prekären Lebensverhältnissen der Favelabevölkerung verstärken sich diese Tendenzen gegenseitig und halten sich in Schach. Sie fördern die Reproduktion sozialer weiblicher Identitäten, die verwundbar gegenüber sozialer Exklusion sind. Die Bedeutungen, die in der Jugendkultur Funk Carioca produziert und von ihm transportiert werden, spiegeln die sich daraus ergebenden lokalen Macht- und Geschlechterverhältnisse wieder.

Diese lokalen Machtverhältnisse bestimmen welche weiblichen Subjektpositionen in diesem Kontext möglich sind. Mädchen und junge Frauen können sich nicht außerhalb dieser lokalen Diskurse stellen, sondern sich nur mit Subjektpositionen identifizieren, die in diesem Kontext für sie Sinn ergeben. Sie können damit mögliche und ihnen bekannte Strategien verfolgen, um als Frau in diesem Kontext erfolgreich zu sein, oder sie können sie „gegen den Strich lesen“ und somit ihren Widerstand ausdrücken – was sie allerdings verwundbar machen kann. In individuellen Lebensgeschichten kann nachvollzogen werden, wie mit den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten umgegangen werden kann, dominante Gendervorstellungen herausgefordert werden können und sich damit neue Handlungsspielräume eröffnen oder verschließen können.

6.3 Abstract

Assuming that there exists a historically and contextually specific set of discourses about gender in one single social setting, I wanted to explore constructions of identities and opportunities among young women in the favelas of Rio de Janeiro who participate in the local youthculture of *funk carioca*.

My fieldwork research and lifehistory interviews in the favela of Vidigal showed that a dominant local genderdiscourse was structured along the dominant historical genderideology of Brasil. Men are constructed as strong, powerful, sexually active and different from women. Women are either respected for their controlled sexual behaviour or judged for the lack of it and made vulnerable to further social and economic exclusion. This local discourse about gender, the local power of the drugtrafficking gangs and their own discourses about masculinity, and the precarious circumstances of living reinforce each other. They tend to reproduce social identities which are vulnerable to social exclusion. These specific relations of power are reflected in the local youthculture of *funk carioca* where women and men tend to challenge one another.

The local relations of power are also reflected in the possible subjectpositions and forms of agency – both compliance and resistance - offered for young women in this social setting. The identities and the strategies they invest in consciously as well as unconsciously can either extend or reduce their agency. Challenges to local genderrelations always bear the risk of becoming vulnerable to social exclusion.

6.4 Lebenslauf

Clara Eisler-de Souza Oliveira

- geboren am 22.11.81 in Wien
- erreichbar unter clara.eisler@traxx.at

Ausbildung:

1992-2000:	Bundesgymnasium Gänserndorf
2000-2003:	Diplomstudium Soziologie, Internationale Entwicklung
2003-2012:	Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie
Seit 2011:	Bachelorstudium Soziale Arbeit

Studienaufenthalte:

2004:	Ghana, Auslandsexkursion der Kultur- und Sozialanthropologie
2005/08-12	Brasilien, Studentenaustausch mit <i>Joint-Study</i> an der <i>Universidade Federal da Bahia in Salvador/Bahia</i>
2006/01-07	Brasilien Teilnahme am Studienkreis Anthropologie der Gewalt (COVIO) der <i>Universidade Estadual de Ceara in Fortaleza/Ceara</i>
2008/01-06	Brasilien, Vorbereitung Feldforschung
2009/02-12	Brasilien, Feldforschung für die Diplomarbeit in Rio de Janeiro