

Geschlechterverhältnisse in einer "egalitären" Gesellschaft: Ein Fallbeispiel aus den Philippinen

Männliche Dominanz wurde lange von einflußreichen Autorinnen, die zu Geschlechterrollen und Status der Frau in kulturvergleichender Perspektive forschten (z.B. BEAUVOIR 1949/1968; ROSALDO 1974, 1980; ORTNER 1974; ORTNER / WHITEHEAD 1981) als Universalie in menschlichen Gesellschaften formuliert. Eine weibliche Subordination wurde entweder direkt von der menschlichen Biologie abgeleitet oder aber indirekt als der menschlichen Kultur inhärent beschrieben, da diese durch die Biologie beschränkt sei.

Im folgenden möchte ich über eine Lokalgruppe der Alangan-Mangyan Mindoros auf den Philippinen berichten, bei der ich zusammen mit meinem Partner Peter Bräunlein 1987/88 eine Feldforschung durchgeführt habe.¹ Die Alangan-Mangyan können als egalitäre, nicht-staatlich organisierte Gesellschaft bezeichnet werden. Darüberhinaus formulierten die Mangyan selbst eine geschlechtersymmetrische Ethik. Einem Nachspüren nach hierarchischen Ordnungsmechanismen begegneten unsere GesprächspartnerInnen immer wieder mit Bestimmtheit, die keine Unterschiede duldeten: "Wir sind alle gleich." Eine Ethik der männlichen Dominanz wurde in Gesprächen verneint. Die sozialen Rollen und Aktivitäten von Männern und Frauen würden sich in einem beträchtlichen Ausmaß überlappen, beide Geschlechter hätten Zugang zu nichtmenschlichen Hilfsgeistern, mittels deren Kommunikation sie als angesehene *balauanan* ("schamanistische" Heiler) agieren könnten. Das Bild, das die Mangyan zunächst von sich und ihrem Zusammenleben vermittelten, schien das einer absolut egalitären, aus autonomen Individuen bestehenden Gemeinschaft zu sein. Die Frage, inwieweit eine solche Selbstbeschreibung durch die gelebte Alltagswirklichkeit bestätigt oder widerlegt wird, soll folgende Ausführungen begleiten. So unterscheidet SCHLEGEL (1990b:24) zwischen einer allgemeinen, abstrakten "gender ideology" einer Kultur und der Vielfältigkeit von "specific gender meanings", die durch ihre Verortung innerhalb der Sozialstruktur oder Aktionsfelder ("fields of action") (ibid.) definiert werden. Ich möchte daher vor allem der Frage nach den Geschlechterverhältnissen in ihren vielfältigen Aspekten nachgehen und danach fragen, inwieweit egalisierende Strategien gleichermaßen für Frauen und Männer gelten.

¹ Vgl. auch BRÄUNLEIN / LAUSER 1993, LAUSER 1992, LAUSER 1994.

Das Beispiel der Mangyan fordert ein Überdenken des Konzeptes einer unausweichlichen weiblichen Unterordnung heraus. Definitionen männlicher Dominanz variieren je nach den Kriterien, die fokussiert werden (SANDAY 1981:163-79). Einige AutorInnen beziehen sich vor allem auf den unterschiedlichen Zugang von Männern und Frauen zu prestigeträchtigen Aktivitäten und der daraus resultierenden Macht über andere (ORTNER / WHITEHEAD 1981; FRIEDL 1975). Andere konzentrieren sich auf Kontrolle und Zugang zu Schlüsselressourcen und Produktionsmitteln (SACKS 1974). DIVALE und HARRIS (1976, zit. nach LEPOWSKY 1990:172) orientieren sich an den sozio-strukturellen Asymmetrien in Verwandtschaft, Heirats- und Residenzsystemen. Sie sehen in institutionalisierter Kriegsführung und männlicher Aggressivität die Hauptbegründung für einen "male supremacist complex" (ibid).

Ich werde zunächst einige Argumente und Hypothesen zur Geschlechtersymmetrie kurz vorstellen, um sie anschließend am Beispiel der Mangyan zu überprüfen.

Zur Theorie geschlechtssymmetrischer Gesellschaften

Die Machtbeziehungen zwischen Geschlechtern und Generationen wurden erst von der feministischen und marxistischen Ethnologie seit den 70er Jahren wieder thematisiert, nachdem sie schon im 19. Jahrhundert in den Theorien von Morgan, Engels, Bachofen u.a. Gegenstand des ethnologischen Diskurses waren. Nachdem man / frau sich in einer ersten Phase auf die Ursachenerklärung einer geschlechtsspezifischen Inegalität konzentrierte (ROSALDO, ORTNER, CHODOROW)², geht nun in dem schon alten Streit über Gleichheit oder universale Subordination der Frauen seit den 80er Jahren die Tendenz dahin, Ungleichheit eher als Ausdruck von "male bias" und unzureichender Begrifflichkeit zu erklären.³

Auch die Diskussion um den Begriff "egalitäre Gesellschaft" (egalitarian society) gehört mit zu den alten und noch nicht gelösten Problemen der ethnologischen Theoriebildung. Lange Zeit galten klassenlose oder akephale - d.h. Gesellschaften ohne Staat oder Zentralinstanz als egalitäre Systeme. Man konnte zwar

² Nach ROSALDO (1974) sind Frauen überall durch die Kindererziehung an die weniger hoch geschätzte häusliche Sphäre gebunden und können daher nicht an den öffentlichen Aktivitäten teilnehmen. Später (1980) schwächte sie ihren bisher vertretenen Erklärungsansatz ab. Obwohl sie an der Universalität einer geschlechtsspezifischen Inegalität festhielt, argumentierte sie nun, daß die lokale kontextorientierte Untersuchung einer Suche nach universellen Phänomenen vorzuziehen sei.

In ihrer kulturalistischen Analyse argumentiert ORTNER (1974) im Grunde nicht viel anders als Rosaldo: die größere Nähe der Frau zur Natur und des Mannes zur Kultur verweist die Frau auf eine untergeordnete Stellung, genau wie die Natur von der höher bewerteten Kultur beherrscht würde.

³ Auch wenn die ethnologischen Beispiele für gleichwertige, komplementäre und ausgewogene Beziehungen zwischen den Geschlechtern nicht sehr zahlreich sind, so können sie dennoch nicht als bloße Ausnahmen abgetan werden.

das Fehlen von politischen institutionalisierten Führern und ökonomischen Unterschieden konstatieren, berücksichtigte aber nicht differenziert, daß damit noch lange nicht die Gleichheit innerhalb von kollektiven Lineages (oder Verwandtschaftsgruppen) garantiert ist. Die Frage nach einem gleichwertigen Status der Frau mußte von vornherein verneint werden, wurde sie doch "natürlich" nicht als sozial und politisch aktiv handelndes Subjekt wahrgenommen. (Vgl. Sigrist 1967 und 1983:43)

Morton FRIED (1976) entwickelte ein Konzept der egalitären Gesellschaft für sogenannte Wildbeutergesellschaften. Dabei geht er davon aus, daß Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Älteren und Jüngeren und zwischen Männern und Frauen *per se* inegalitär sind. Eine Gesellschaft ist nach Fried aber dann dennoch als egalitär zu bezeichnen, wenn aus diesen universellen (zum Teil) minimalen Differenzen keine gesellschaftlichen Stratifizierungszuschreibungen erwachsen.⁴

Die Diskussion um die Stellung der Frauen in egalitären Gesellschaften erhielt durch die Arbeiten von LEACOCK (1978, 1981, 1983, 1986) einen wesentlichen Impuls. Sie wurde nicht müde, immer wieder auf die **qualitativen** Unterschiede zwischen sogenannten Vorklassen- und Klassengesellschaften hinzuweisen. Begriffspaare wie *häuslich* / *öffentlich*, was einem Verhältnis von *Frauen* zu *Männern* entspräche, wobei wiederum die Frauen mehr dem *ökonomischen*, die Männer mehr dem *politischen* Bereich zuzuordnen wären, sind eurozentrische Modelle, die die Analyse von Geschlechterbeziehungen in qualitativ unterschiedlichen egalitären Gesellschaften behindern, in denen z.B. eine Unterscheidung zwischen häuslicher und öffentlicher Sphäre gar nicht gemacht wird. Sie betonte, daß sowohl die Autonomie jedes Individuums in der Gruppe als auch die direkte Abhängigkeit jedes Individuums vom Kollektiv erfaßt werden müsse, um den Status der Frauen in egalitären Gesellschaften bestimmen zu können. Erst auf dieser Grundlage wird es möglich, zu verstehen, daß Frauen in solchen Gesellschaften über ihr eigenes Leben und ihre Aktivitäten im selben Ausmaß entscheiden können wie Männer.⁵

⁴ "An egalitarian society is one in which there are as many positions of prestige in any given age-sex grade as there are persons capable of filling them." (FRIED 1976:33)

⁵ "That women were autonomous in egalitarian society - that is, that they held decision-making power over their own lives and activities to the same extent that men did over theirs - cannot be understood unless the nature of individual autonomy in general in such society is clear." (LEACOCK 1978:247)
Allerdings hält Leacock an den Argumenten des historischen Materialismus fest, der mit der Entstehung des Privateigentums die Unterdrückung der Frau in patriarchalen Familien in Zusammenhang bringt. In dieser Phase wird die Trennung zwischen häuslicher und öffentlicher Sphäre vollzogen. Und in den staatlich organisierten Gesellschaften dominiert der öffentliche Sektor. Vgl. auch SACKS 1974, die von *state bias* spricht, wenn die Annahme von der Dominanz der öffentlichen Sphäre über die häusliche auf alle - auch die klassenlose Gesellschaften - übertragen würde.

Sie nennt wesentliche Kennzeichen von geschlechtsegalitären Gruppen, die sie im übrigen auf der Stufe vorstaatlicher Jäger und Sammler und Gartenbauer lokalisiert:

- 1) Entscheidungen beruhen auf dem Konsens aller. Alle Beteiligten (ob Mann oder Frau) entscheiden autonom und selbstverantwortlich über eigene Angelegenheiten und gemeinsam über Angelegenheiten, die die ganze Gruppe betreffen.
- 2) Führungsansprüche hängen von persönlichen Fähigkeiten und Überzeugungskraft ab.
- 3) Frauen kontrollieren im ökonomischen Bereich ihre Produktionsmittel.
- 4) Eine Subsistenzökonomie, mit den Haushalten als wichtigste wirtschaftliche Einheit und ohne ausgeprägte Arbeitsteilung ermöglicht allen einen gleichen Zugang und gleiche Kontrolle über die ökonomischen Ressourcen. (LEACOCK 1981a:133-162)⁶

Zeitgleich entwickelte Alice SCHLEGEL (1977a)⁷ ein Konzept zu geschlechtsegalitären Gesellschaften, in dem sie eine integrierende Sichtweise vorschlägt. Ein Egalitarismus zwischen den Geschlechtern beruht also nicht auf einer starren mechanischen Gleichheit von Männern und Frauen, die Beziehungen zwischen den Geschlechtern sind vielmehr *verschieden aber gleichwertig* und müssen beständig in einem dynamischen Prozeß ausbalanciert werden.

Um die Dynamik des prozessualen, in spezifischen Konstellationen immer wieder herzustellenden Gleichgewichts zwischen den Geschlechtern zu betonen, schlagen einige Autorinnen statt des Differenzen nivellierenden Begriffes *Geschlechtsegalitarismus* ein Konzept der *geschlechtssymmetrischen Gesellschaften* vor.

⁶ Nach Leacock haben das Vordringen von Tauschhandel und kapitalistischer Weltwirtschaft (durch den Kolonialismus verstärkt) dieses Gleichgewicht verdrängt und aufgelöst und Frauen in eine untergeordnete Position verbannt. (ETIENNE / LEACOCK 1980)

Im Gegensatz dazu berichtet Florence Weiß in einer ihrer neueren Veröffentlichungen über die Anpassungsleistungen von Iatmulfrauen (in Papua-Neuguinea) an die grundsätzlich verschiedenen (kapitalistischen) Bedingungen in der Stadt. Dabei blieben sie immer noch stark geprägt von ihren Werten und Persönlichkeitsstrukturen aus dem Leben im Dorf, wo die ökonomischen Verhältnisse den Frauen Autonomie und Eigeninitiative in großem Ausmaß einräumt. "Trotz der veränderten Verhältnisse hielten Frauen und Männer daran fest, daß Frauen selbständig und unabhängig sind, so wie sie es vom Dorf her gewohnt waren. ... Dem Kapitalismus mußten sie sich anpassen, doch die patriarchalische Ideologie hatten sie noch nicht übernommen." (WEISS 1991)

⁷ Am Beispiel der Hopi macht sie deutlich, daß es entscheidend ist, ob die Bereiche, die die Frauen kontrollieren, sogenannte "zentrale Institutionen" sind, wo sie wichtige Entscheidungen treffen oder boykottieren können. (SCHLEGEL 1977b, 1990a) So findet die wirtschaftliche Vormachtstellung der Frau ein Gegengewicht im politischen Vorrang der Männer. Aber keine Seite kann ohne die Zustimmung der anderen Entscheidungen durchführen. Planen die Männer z.B. eine Aktion, die sie länger von zuhause fernhält, können die Frauen durch Zurückhalten von Nahrungsmitteln dies verhindern. Die Machtverteilung und die Konsensfindung unterliegt einem dynamischen Prozess, beide Seiten sind aufeinander angewiesen, und die Balance zwischen den Geschlechtern muß immer wieder neu erarbeitet werden.

"Symmetrie umschreibt die prozeßhafte Balance von heterogenen Kräften, denen *gleiches Gewicht* in den vielfältigen Entscheidungen des sozialen Lebens zukommt. Gemeint sind also nicht präzise Entsprechungen, sondern diffuse, multifocale Bewegungen um das stets zu erneuernde Machtgleichgewicht der Geschlechter." (LENZ 1990:56)

Ein solcher multifokaler und polyzentrischer Machtbegriff eignet sich auch, der Macht (von Frauen und von Männern in geschlechtssymmetrischen Gesellschaften) eine herrschaftsfreie Bedeutung zu geben. Macht im Sinne von Einflußmöglichkeiten präzisiert Lenz als *Machtfelder*:

"Frauen oder Männer können verschiedene Machtfelder stärker bestimmen, ohne daß dies zur Asymmetrie führt. Der Vorrang der Männer in der politischen Repräsentation bedeutet nicht notwendig, daß sie herrschen. Ebenso wenig führt eine starke wirtschaftliche Position der Frauen zu Frauenherrschaft. Aus der Kontrolle verschiedener Machtfelder ergibt sich also eine Balance der diffusen und multifocalen Macht." (LENZ 1990:57)

Durch ein solches Konzept der Geschlechtssymmetrie können Unterschiede zwischen Männern und Frauen offengelegt werden, ohne daß daraus Diskriminierung oder Herrschaft abgeleitet werden muß. Allerdings muß aber sehr sensibel darauf geachtet werden, daß konkrete Ungleichheitsverhältnisse nicht in einem alles ausbalancierenden Symmetrieverständnis wieder unsichtbar werden. Sind informelle Machtstrategien den formellen Machtstrategien ebenbürtig, oder doch nur Ohnmachtsstrategien, die nur ein neues Mäntelchen bekommen haben? Es wird immer wieder zu fragen sein, ob die verschiedenen Machtfelder in gleich bedeutenden zentralen Institutionen zum Tragen kommen.

Wenn ich also im folgenden die Mangyan vorstellen werde, so bemühe ich mich um diesen integrierenden Blickwinkel. Es soll also nicht der Status der Frau als "Spezialproblem Frau" (MOORE 1988) diskutiert werden, sondern die **Beziehungen** zwischen den Menschen betrachtet werden. Frauenforschung bei den Mangyan heißt nicht Eintauchen in eine abgeschlossene, abseits des "öffentlichen" Geschehens liegende Frauenwelt, sondern heißt immer auch Erforschung der Männer- und Kinderwelt, eben der Mangyanwelt. Aus dieser Diskussion um "Frauenmacht in nichtpatriarchalischen Gesellschaften" (LENZ/LUIG 1990) ergibt sich die Forderung nach einem integrierenden, komplexen, ganzheitlichen Blickwinkel. Wie handeln also Frauen und Männer, Junge und Alte nicht nur als bloße Geschlechtscharaktere, sondern als prozessual eingebundene Individuen? Welche Zugangschancen und Verfügungsmacht haben Frauen und Männer zu bzw. über gesellschaftliche Ressourcen und Prozesse in den Bereichen der Ökonomie, Politik und Religion? In welchem Ausmaß ist autonomes Handeln - auch bezüglich des eigenen Körpers möglich? Im folgenden will ich daher verschiedene (für die Gesellschaft der Alangen-Mangyan) wichtige Kriterienbereiche und die darin wirkenden symmetrischen, aber auch asymmetrischen

Mechanismen ansprechen. Wie ist z.B. auf ökonomischer Ebene die geschlechtsspezifische Form der Arbeitsteilung? Ist der Zugang zur Nahrung und anderen Ressourcen gleich verteilt? Und wie ist die Güterzirkulation geregelt? Wie sehen die Geschlechterbeziehungen in Verwandtschaft und sozialer Organisation aus? Welche Machtbeziehungen realisieren sich in Heirat, Ehe und Scheidung? Wie ist die Konfliktregelung? Welche Werte und Normen gelten für Frauen, Männer, junge und alte Menschen? Diese Kriterien sind natürlich eng ineinander verwoben und überlagern sich gegenseitig und sollen nun der Reihe nach erörtert werden.⁸

Zum ethnographischen Kontext

Während unserer Forschung (1987/88) lebten wir hauptsächlich in der Alangan-Mangyan-Siedlung Malula, einem kleinen Ort, der auf den ansteigenden Hügeln am Osthang der Bergkette gelegen war.⁹ Malula war ein relativ junger Ort, der erst 1981 auf Betreiben der katholischen Mission in dieser Form entstanden war. Traditionellerweise kennen die Mangyan das Leben in "Groß-Häusern", das in abgeschiedenen Gegenden heute noch praktiziert wird. Eine solche Großhausgemeinschaft setzt sich aus 10-20 verwandten (kognaten oder affilierten) Familien zusammen. In Malula wohnten während unseres Forschungsaufenthaltes zwischen 20 und 28 Familien, Schwankungen der Bewohnerzahl ergaben sich durch die von den Mangyan praktizierte hohe Mobilität.

Topographisch befand sich Malula zwischen Tiefland und dem schwer zugänglichen Bergland. Diese Lage markiert gleichzeitig den aktuellen Stand von Tradition und Veränderung, den die Malulaner erleben. Hier leben sie *nicht mehr* in abgeschiedenen Bergtälern des Hinterlandes und sie leben *noch nicht* im Tiefland in unmittelbarer Nachbarschaft zu den Philippino- und auch zu einer im Tiefland angesiedelten Missionsstation, die sich seit den 60er und 70er Jahren am Fuße der Berge angesiedelt hatte und sich heute zu einer großen Flachlandsiedlung der Mangyan entwickelt hat. Die Malulaner haben so gesehen kulturgeographisch einen idealen Ort gefunden, um ein (überlebens-)wichtiges Experiment durchzu-

⁸ Aus Platzgründen kann dies nur skizzenhaft erfolgen. Für eine ausführliche Beschreibung sei auf die Monographie von BRÄUNLEIN / LAUSER 1993 verwiesen.

⁹ Die Mangyan auf der Insel Mindoro zählen zu den sogenannten Minderheiten der Philippinen und leben heute hauptsächlich in den Bergen. In der Wissenschaft werden aufgrund von sprachlichen und anderen kulturellen Merkmalen sieben verschiedene Mangyan-Gruppen unterschieden. Der Name *Alangan-Mangyan* ist eine Fremdbezeichnung nach dem Fluß *Alangan*, der lange Zeit ihr Hauptsiedlungsgebiet ausmachte. Sie selbst nennen sich nur *Mangyan*, was in ihrer Sprache "Mensch" bedeutet. Ihre Zahl schätzt man auf insgesamt 5000 - 9000.

führen. Das Experiment heißt: Wie lerne ich mit einer fremden, aggressiveren und technologisch überlegeneren Kultur umzugehen, ohne darin unterzugehen?¹⁰

Ökonomie und Geschlechterbeziehungen

Die Mangyan Malulas ernähren sich noch weitgehend unabhängig von der Marktwirtschaft. Im Zentrum ihrer Subsistenzökonomie steht der Brandrodungsfeldbau¹¹, der durch Sammeln, Jagen und Fischen und durch Haustierhaltung (Schweine und Hühner) ergänzt wird. Der Anbau von cash crops (wie Kaffee und Fruchtbäumen) wurde in Malula noch kaum praktiziert, scheint aber - nicht zuletzt auf Betreiben der Mission - zunehmend bedeutender zu werden.

Wird ein neues Feld eröffnet, so ist, im Idealfall die erste Anbaufrucht Trockenreis. Die nächstfolgende Anbaufrucht ist vor allem Kamote (Süßkartoffel), andere Knollenfrüchte und verschiedene Gemüsearten. Bananenstauden und Fruchtbäume werden dann im dritten Jahr auf das Feld gepflanzt. Anschließend liegt das Feld zwischen 6 bis 15 Jahren brach. Es bildet sich Sekundärbewuchs. Die fruchttragenden Bäume werden weiterhin beerntet und von Wildbewuchs freigehalten.

Die ökonomischen und sozialen Aktivitäten der (Alangan)-Mangyan lassen sich vereinfacht in zwei Jahreszeiten einteilen: die erste Saison geht von ca. Februar bis Oktober, eine Periode, die trotz monatlicher Niederschlagsmengen von 10-20 cm als Trockenzeit bezeichnet wird, und die vor allem auf den Brandrodungsfeldbau konzentriert ist. Ab Juli, wenn das Reisfeld intensiver Pflege (jäten und bewachen) bedarf, ziehen die Mangyankleinfamilien (als wichtigste soziale und ökonomische Einheit) auf das Feld in ihre dort errichteten Hütten. Die zweite Jahreszeit beginnt mit der Reisernte und fällt in die ausgeprägte Regenzeit, die zyklisch auch von schweren Taifunen begleitet ist. Diese Periode ist gekennzeichnet von sozialen und rituellen Aktivitäten. Die Mangyan ziehen wieder von den Feld-Hütten ins Dorf, Schweineschlachtungen in Verbindung mit Dank-sagungen an die Gottheiten werden abgehalten. Gleichzeitig ist diese Saison eine Zeit, in der der Feldbau keine intensive Arbeitskraft erfordert, statt dessen widmet man sich verstärkt der Jagd, dem Sammeln von Rattan und anderen Lianen

¹⁰ Kennzeichnend für alle Mangyan-Gruppen Mindoros ist deren ausgeprägte Scheu, ja Furcht im Kontakt sowohl mit den Tieflandbewohnern, wie auch generell gegenüber allen Fremden. Im Laufe der Jahrhunderte gab es sicherlich verschieden intensive Annäherungsversuche - der Begriff Manguianes taucht erstmal in spanischen Quellen des 16. Jahrhunderts auf -, die vorwiegend defensive, auf Rückzug und Flucht eingestellte Strategie der Mangyan dominierte jedoch. Dies hatte und hat seine guten Gründe, denn der Kontakt mit Fremden war und ist in der Regel nicht zum Vorteil der Mangyan. Ausführlich hierzu vgl. auch BRÄUNLEIN / LAUSER 1993, Kap. II: Die Insel Mindoro und ihre Bewohner: die Mangyan, S.31-75.

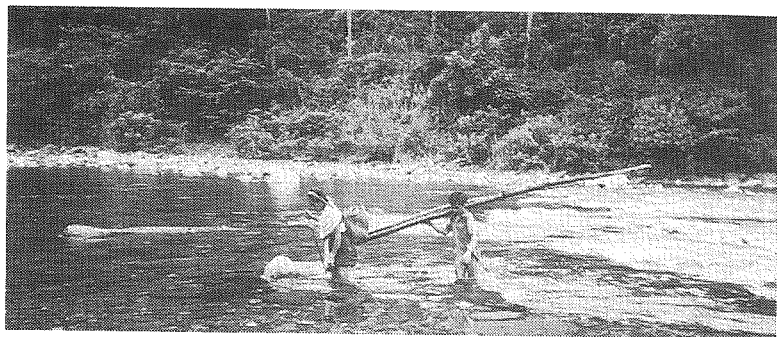
¹¹ Auch Schwendbau oder mit dem englischen Begriff shifting cultivation bezeichnet.

und bisweilen auch der Lohnarbeit im Tiefland, wo Naßreis geerntet und wieder neu gepflanzt wird.

Arbeitsteilung und Zugang zu den Ressourcen



Ein Paar (*taybalang*) beim gemeinsamen Anlegen eines Tarofeldes und beim Nachhauseweg



Bei den Mangyan findet vor allem eine ökonomische Kooperation zwischen Ehemann und Ehefrau statt, wobei die Felder beiden "gehören". Nach den traditionellen Vorstellungen der Mangyan gilt Land als freies Gut, wohingegen es über Pflanzen, den Produkten der Arbeit, Besitzrechte und Eigentumsansprüche gibt. Der Pflanzler / die Pflanzlerin gilt solange als der / die unwidersprochene Besitzer/in der von ihm/ihr kultivierten Pflanzen, bis diese aufhören, produktiv zu sein, oder zerstört sind, oder ausdrücklich weitergegeben werden. Gibt es keine zu erntenden Gewächse mehr, so erlischt auch jeglicher Anspruch auf das Land. Eine gängige Methode, sich Eigentum zu verschaffen, ist daher ein kontinuierliches Anpflanzen, und soweit der Boden noch ertragreich ist, gehen immer mehr Mangyan dazu über, nach den ersten zwei Jahren eines Schwendbauzykluses

langjährige und vor allem auch taifunresistente Fruchtbäume zu pflanzen. Auf diese Weise entstehen auch langjährige Besitzansprüche, die repetitiv in Erinnerung gehalten werden müssen, da es keine sichtbaren Territorialgrenzen oder Markierungen gibt.

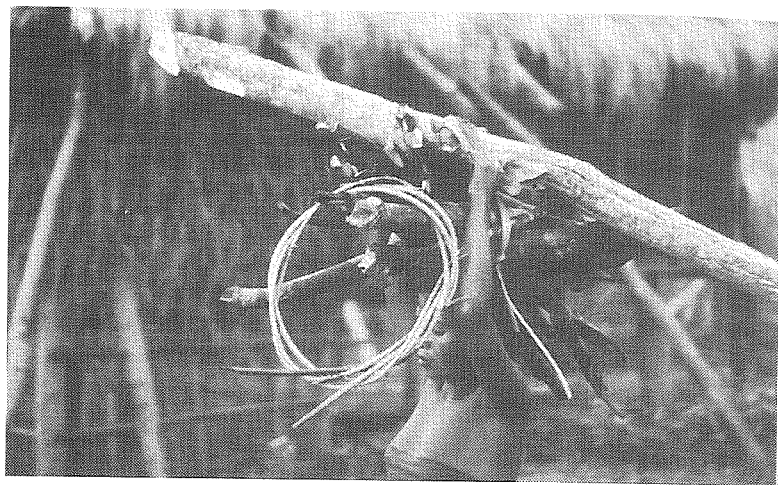
Erwähnenswert ist, daß Jungen und Mädchen schon sehr früh eigene Landparzellen bearbeiten sollen, die sie in der Regel von ihren Eltern erhalten. Sie haben aber zusätzlich die Möglichkeit bei anderen Verwandten um Land zu bitten oder sich ein Feld im Primärwald zu schlagen. Dies deutet darauf hin, daß auf persönliche Autonomie und Selbständigkeit auch schon bei jungen Leuten großer Wert gelegt wird.

Die Vorstellung der Mangyan von Land als ein frei verfügbares Gut hängt sicherlich auch damit zusammen, daß zunächst Land in unbegrenzten Mengen verfügbar war. Die Landrechtsproblematik im staatlich philippinischen Kontext wird zunehmend zur Überlebensfrage und so gehen die Mangyan dazu über, mit Unterstützungshilfe der Mission, individuelle Landrechtstitel zu erwerben. Solche Landzuweisungen geschehen dann nach Tieflandtradition nicht selten auf den Namen der Männer und Haushaltsvorstände. Dennoch werden die Landtitel und Nutzungsrechte in vielen Fällen auch auf die Namen der Frauen und Mädchen ausgestellt, die über diese Ressourcen auch tatsächlich verfügen.



Mangyan-Frauen mit den "üblichen" Lasten auf dem Nachhauseweg

Männer führen in der Regel die anstrengenden Arbeiten durch wie das Roden der Felder, das Lichten von dichtem Gestrüpp, Fällen der Bäume, das Verarbeiten und Sägen zu Brettern, das Bauen von Häusern und das Tragen von schweren Lasten. Bei den weniger kraftaufwendigen Rodungsarbeiten (z.B. Lichten des Unterbüschs) wirken die Frauen mit. Allerdings ist es auch Frauen oder körperlich schwachen Männern möglich, ein *agay* (Brandrodungsfeld) urbar zu machen, indem sie eine *saknungan* (Arbeitsgemeinschaft) organisieren.



Frau mit der Last des Feuerholzes

Die Reissaat gehört zu den wenigen, von einer Gemeinschaft bewältigten Aktivitäten, die über die Familiengruppe hinausgeht. Dabei ist wiederum zu betonen, daß solche Arbeitsgemeinschaften (*saknungan* - gegenseitiges Helfen) keine fixen Gruppen mit gegenseitigen Verpflichtungen sind, sondern freiwillige und variable Zusammenschlüsse, die mit einer täglichen Essensgabe entlohnt werden. Die wichtigste *saknungan*, die die Mangyan des gesamten Dorfes und darüberhinaus betrifft, kommt zur jährlichen Reissaat und einige Monate später zur Reisernte zustande. Während die Helfer und Helferinnen das Feld bestellen, sorgen die "Besitzer" (Benutzer) des Feldes für ein Festmahl. Im Falle der Reissaat wird ein Schwein geschlachtet oder zumindest einige Hühner und reichlich Reis und Gemüsebeilage angeboten. Im Falle der Reisernte bekommen die Erntehelfer und -helferinnen einen Teil des von ihnen jeweils gesammelten Reises. Obwohl gegenseitige Hilfe als moralisch gut und wichtig angesehen wird, gibt es (abgesehen von engen Familienverpflichtungen z.B. zwischen Geschwistern) keine Verpflichtung zur gegenseitigen Hilfe. *Saknungan* kann also nicht eingefordert, sondern nur sehr attraktiv gestaltet werden. Und solange das Essen gut ist, besteht ein großes Interesse an diesen gelegentlichen Gemein-

schaftsarbeiten, die nicht zuletzt auch die Möglichkeit bieten, sich einen Überblick über die "Ressourcen" des anderen zu verschaffen.

Ist das Reisfeld abgeerntet, wird anschließend im zweiten Anbauzyklus Süßkartoffel gepflanzt. Sie stellt für die Mangyan die alltägliche und gewöhnliche Nahrung dar. Während der Reis als hochgeschätzte Festtagsnahrung von allen gesät und geerntet wird, gilt das Pflanzen der Kamote (Süßkartoffel) vorrangig als Frauenarbeit. Der Gang zum Kamotefeld und das Ausgraben der Kamote-Knolle, sowie das Sammeln von Pilzen und Wildgemüsen, auf die vor allem in Mangelzeiten verstärkt zurückgegriffen wird, gehört zur alltäglichen Beschäftigung, die in aller Regel von Frauen und/oder Ehepaaren ausgeübt wird. Gemäß der arbeitsorientierten Besitzvorstellungen wurden die Kamotefelder (*kamotian*) in der Alltagssprache meist als "Besitz" der Frauen angegeben. Dabei ist zu betonen, daß Frauen (und Männer) sich bis ins hohe Alter an diesen Feldarbeiten beteiligen. So ging die alte *agbae*, die mit ihren ungefähr 70 Jahren zu den ältesten MalulanerInnen gerechnet wird, unermüdlich und fast täglich auf einem Stock gestützt zum Feld, um zur täglichen Essensration beizutragen.

Während die Jagd¹² und das Erklettern hoher Bäume¹³ als Männerarbeiten bezeichnet wurden, gilt Fischen wieder als eine Tätigkeit, die von beiden Geschlechtern häufig gemeinsam ausgeführt wird. Diese Aufteilung in "typische" Männerarbeiten und "typische" Frauenarbeiten wurde in Malula tatsächlich sehr flexibel und tabulos gehandhabt. Oft verließen Mann und Frau am Morgen miteinander das Dorf, um gemeinsam den täglichen Arbeiten nachzugehen. Feuerholz besorgen, kochen, das Füttern der Haustiere (Schweine) und die Sorge um

¹² Das Jagen von Wildschweinen mit Fallen und Speeren gilt als ausschließlich männliche Tätigkeit. Mangyan-Frauen fangen aber durchaus bei ihren Sammelstreifzügen kleinere Tiere wie Echsen oder Äffchen.

Auch wenn von einigen Wildbeuter- oder Gartenbaugesellschaften über jagende Frauen berichtet wird, scheint dies eine wenig verbreitete weibliche Tätigkeit zu sein. Über jagende Frauen bei den australischen Aborigines berichtet KABERRY 1939 und GOODALE 1971, bei den Agta auf den Philippinen ESTIOKO-GRIFFIN 1985 und GRIFFIN 1981, 1985 und bei den Ojibwa und Montagnais-Naskapi LANDES 1938 und LEACOCK 1978.

¹³ Obwohl uns eine Geschichte erzählt wurde, in der auch Frauen auf Bäume kletterten (vgl. BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:719) gilt das Erklettern hoher Bäume, um dort z.B. die köstlichen Honigwaben zu sammeln als exklusiv männliche Tätigkeit. REVEL-MACDONALD (1971) erwähnt eine Mythe, die begründet, warum Frauen nicht auf Bäume klettern:

Als eines Tages Diyaga, die Göttin der Flüsse und Fischerei auf einen hohen Baum kletterte, um dort Honig zu sammeln, plazierte sich Alitao, der Herr des Waldes und der Jagd, am Fuße des Baumes, schaute hinauf und sah Diyagas Vagina. Seitdem wollen die Frauen nicht mehr auf die Bäume klettern und Honig sammeln.

Dementsprechen wird bei den benachbarten Iraya-Mangyan und den Alangan-Mangyan die Plazenta nach der Geburt eines Mädchens in einen Fluß gelegt und die Plazenta eines Jungen in die Gipfel eines Baumes. So sollen Mädchen gute Fischerinnen werden und Jungen stark, um die hohen Bäume erklettern zu können (ibid.).

die Kinder, all dies sind Aufgaben, die von Männern und Frauen geteilt werden. Häufig war zu beobachten, wie selbstverständlich die Väter sich liebevoll und ausgiebig um ihre Kinder kümmerten, stundenlang mit ihnen in der Hängematte schaukelten und Wiegenlieder sangen und um dieser Aufgabe willen "arbeitsfreie" Tage einlegten, während die Frauen das Dorf verließen. Auch das Ernten und anschließende Kochen von Knollenfrüchten und Wildgemüsen übernahmen die Männer, ohne sich damit lächerlich zu machen, oder sich entwürdigt fühlen zu müssen.



Maramosina auf "ihrem" Kamotefeld

Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung zeigt eine beträchtliche Überlappung der Pflichten. Die Mangyan gehören damit zu den wenig verbreiteten Gesellschaften, die die sexuelle Integration der Arbeit kennen (vgl. SANDAY 1981).¹⁴

Eine der wenigen Möglichkeiten, an Bargeld zu kommen, ist das Sammeln und Verkaufen von Rattan und anderen ähnlichen Lianenarten. Auch hier übernahm

¹⁴ SANDAY (1974, 1981) stellt die Hypothese auf, daß in Gesellschaften, in denen Männer und Frauen in gleichwertiger Weise zur Subsistenz beisteuern, der Status der Frau hoch sei. Ähnlich sieht BACDAYAN (1977) eine Aufgaben-Vermischung ("task interchangeability") zwischen den Geschlechtern als ein wichtiges Korrelat, um den Status von Frauen in einer spezifischen Gesellschaft zu bestimmen.

men Männer wie Frauen die mühselige Arbeit des Sammelns und des Transportes ins Tiefland, wo sie an besonderen "Markttagen" mit den Tieflandhändlern in Handelskontakt traten. Auch hier gilt das grundlegende Prinzip, wonach jede Person über das Produkt ihrer Arbeit selbst verfügen kann. So waren die Frauen an den von mir beobachteten Markttagen genauso beteiligt wie die Männer und unmittelbare Nutznießerinnen ihrer Arbeit.

Der Handelsaustausch an solchen an Flußläufen gelegenen provisorischen Märkten geschieht sehr häufig nicht-monetär. Der Wert des gesammelten Rattan wird in Geld umgerechnet und die Summe in einem Buch vermerkt. Die von den Mangyan "gekauften" Güter werden ebenfalls dort eingetragen und miteinander verrechnet. In aller Regel sind die schreib- und leseunkundigen Mangyan verschuldet und mehr oder weniger gezwungen, ihren Handelspartnern zu vertrauen.



Tauschhandel mit einer Tieflandhändlerin

In der Begegnung von Mangyan und Tieflandkultur prallen zwei entgegengesetzte Wertssysteme aufeinander; denn ein solches Abhängigkeitsverhältnis widerspricht völlig den verpflichtungslosen Arbeitsbündnissen der Mangyan genauso wie den indirekten Tauschmechanismen, die die Mangyan untereinander praktizieren.

Aus Platzgründen will ich auf die Verteilungsmechanismen nicht ausführlich eingehen.¹⁵ Nur soviel sei gesagt, daß die Mangyan-Ethik des Teilens fordert,

¹⁵ Siehe hierzu auch LAUSER 1992:78ff und BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:253ff und 263ff: Mäßigkeit und Gier, Selbstlosigkeit und Egoismus - von der Kunst des Gebens.

Hilfe zu geben, wenn sie gebraucht wird, mit der Gewißheit, sie auch zu bekommen, wenn sie selbst benötigt wird. Bemerkenswert ist, daß die Mangyan kein Wort für "danke" haben. Der Geber wird demnach nicht mit Dankbarkeit belohnt, denn er ist zum Teilen moralisch verpflichtet. Dabei zeugt es von schlechtem Charakter, Nahrungsmittel und "Luxusgüter" (wie z.B. Tabak oder Betelnüsse) dort einzufordern, wo sie nicht in Überfülle vorhanden sind, es zeugt aber auch von schlechtem Charakter, solche Güter zu verstecken und für sich zu behalten. Erst wenn die Gütermengen ausgeglichen sind, ist es moralisch vertretbar, eine Bitte mit den Worten "*dapo wa* - es gibt nichts mehr" abzuschlagen. Eine solche hohe Ethik des Teilens zieht allerdings im Alltag eine Reihe von Kontroll- und Verbergungsstrategien nach sich, die nicht selten sehr konfliktiv ausgetragen werden. Bisweilen erschien uns der Alltag von einem permanenten Kontrollieren und Verbergen charakterisiert - die egalisierende Ideologie ist in der Praxis eine anstrengende Sache.

Wie bisher gezeigt wurde, sind potentiell alle Erwachsenen unter dem Aspekt der Ökonomie autonom. Die Malulaner achteten in ihren Beziehungen sehr sorgfältig auf einen wettbewerbslosen Umgang. Hierarchische Differenzierung und unterschiedlicher Zugang zu den Ressourcen wird durch die Kontrolle der Gesamtheit vermieden. Eheleute, die als produktive Einheit die Subsistenz- und Reproduktionsarbeit unter sich aufteilen sind wirtschaftlich nicht voneinander abhängig. Auch wenn sie durch die Heirat gegenseitige Verpflichtungen eingehen, können sie im Scheidungsfall wieder unabhängig voneinander wirtschaften.

Geschlechterbeziehungen in Verwandtschaft und sozialer Organisation oder Gender und Lebenszyklus

Die Wirtschaft der Mangyan läßt sich nicht losgelöst von gesellschaftlichen Aspekten beschreiben. Sollen Aussagen über Geschlechterbeziehungen gemacht werden, so erfordert dies ebenfalls ein Verständnis dessen, welche Anforderungen und Erwartungen im Laufe eines Lebenszykluses an ein Individuum gestellt werden. Zunächst schauen Ethnologen auf die Verwandtschaftsorganisation. Über verwandtschaftliche Kategorien wird die soziale Sphäre abgesteckt, werden Normen und Interaktionsanweisungen festgelegt. Dabei gilt, je weniger die Sozialstruktur von interpersonellen Abhängigkeiten und Verpflichtungen geprägt ist, desto eher kann von Egalität gesprochen werden.

Der Lebenszyklus wird nicht durch rituelle Markierungen akzentuiert. Pubertät, Heirat, Menopause und Alter sind fließende Übergänge, die jeder und jede entsprechend seiner / ihrer Reife durchläuft. Dem Begriff *kuyay* für Alter kommt dabei eine große Bedeutung zu, gleichzeitig fällt eine Vieldeutigkeit auf: Am neutralsten bezeichnet *mga kuyay* alle erwachsenen Personen, sowohl Männer als auch Frauen, die den Status der erwachsenen verheirateten Eltern haben. Im eng-

sten Sinne gilt er nur für Männer, die aufgrund ihres Alters eine Autoritätsposition einnehmen. Als Großer Vater (*amang lakoy*), Haushaltsvorstand und Lokalgruppenältester und anerkannter Heiler sollte er Repräsentationspflichten im Interesse der Gruppe vertreten.¹⁶ Dabei kann er die Gefolgschaft nicht einfordern, sondern nur durch Besonnenheit, Großzügigkeit und Klugheit wirken. Die flexible soziale Mobilität ermöglicht ihm keine Sanktionsgewalt ("wem es nicht behagt, der kann gehen").

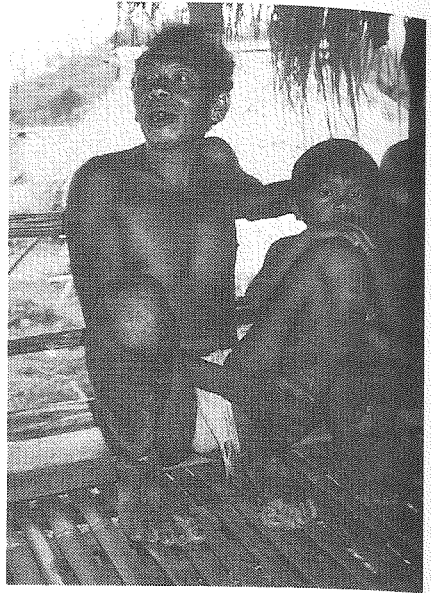
Bei den Mangyan Malulas fehlte ein permanenter institutionalisierter politischer Führer, ebenso wie andere institutionalisierte Führungsämter.¹⁷ Zwar wird den alten Männern eine gewisse Autorität und Einfluß eingeräumt, sie besitzen aber in der Regel nicht die Macht, anderen ihren Willen aufzuoktroyieren. Divergierende Interessen müssen in öffentlichen, allen (Männern und Frauen) zugänglichen Versammlungen bis zu einer allgemein anerkannten Kompromißlösung ausdiskutiert werden.¹⁸ In diesem Sinne ist die Mangyangesellschaft eine konsensus-

¹⁶ In Malula während unseres Aufenthaltes wurden vier bis fünf *aplaki* (alte Männer) wegen ihrer Besonnenheit, aber auch ihrer heilerischen Fähigkeiten geschätzt. Von einer herrschaftsbündelnden Personalunion politischer und heilerischer Fähigkeiten, von einer "familistisch-paternalistischen Ideologie" (HELBLING 1993:129) kann nicht gesprochen werden, da diese *aplaki* ihre Dienste nicht nur "abhängigen" Familienmitgliedern zur Verfügung stellen. Geschätzt wird, wer gute Ratschläge verteilt und wirkungsvoll heilt, und diese Fähigkeiten wurden immer wieder von neuem austaxiert. In Malula führte dies bisweilen durchaus zu rivalisierenden Konflikten zwischen den *aplakis* - nicht immer zu deren Ruhme: das Loyalitätsbarometer war sehr beweglich. Darüberhinaus gab es in Malula eine sehr beschäftigte Heilerin. Vgl. auch MACEDA (1967), der eine sehr wirksame Heilerin erwähnt.

¹⁷ Ämter wie *kapitan* (Dorfchef) und *konsehal* (Dorfrat), die im Tiefland innerhalb eines lokalen Regierungssystems verankert sind, und die HELBLING (1993:124) auch für die Alangan-Mangyan von Paitan (dem Missionsort) beschreibt, waren bei den Mangyan Malulas zur Zeit unserer Forschung nicht etabliert. Vielmehr führten die Bemühungen der Mission, Malula mittels eines "Entwicklungsprogrammes" in einen *barangay* mit gewähltem Bürgermeister und Dorfrat zu etablieren (die dann als bevorzugte Ansprechpartner auszumachen wären) immer wieder zu rivalisierenden Konflikten und klärenden Versammlungen, in denen peinlich darauf geachtet wurde, daß niemand sich in einer bevorzugten Position etablieren konnte. Im Umgang mit Mission und "Tieflandangelegenheiten" wurden immer wieder von neuem Delegierte aus der Generation der *kuyay* ausgewählt. Allerdings diskutierten die *kuyays* (Alten) bei unserem letzten kurzen Besuch im Sommer 1993 durchaus kontrovers und immer noch ablehnend die Einführung solcher institutionalisierten politischen Ämter: Die Ämter eines *kapitan* und *konsehal* seien mit monatlichen Geldgehältern (von 1200 Peso bzw. 600 Peso) verbunden. Das sei nicht gut, denn es würde viel Streit nach Malula bringen. Man berief sich auf die traditionelle Position eines *amang lakoy* (großer Vater), der das Wohl seiner Gemeinschaft zu vertreten habe und nicht mit all den neuen, hierarchischen Positionen eines *poon*, *datu*, *kapitan* und *konsehal* zu verwechseln sei. Die Akzeptanz schien mir dieses Mal jedoch weitaus höher zu sein, als vor fünf Jahren.

¹⁸ Ausführliche Fallbeispiele siehe auch in BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:216-240. In einem speziellen Konfliktfall konnte die zunächst von einigen alten Männern vehement geforderte Prügelstrafe für eine junge "ehrebrecherische" Frau durch die stimmungswaltige und durch ein feines Beziehungsnetz abgesicherte Intervention einer Frau keine allgemeine Anerkennung finden. (Vgl. *ibid.* S. 222ff.) Dieses Beispiel widerspricht (neben anderen Beispielen) in vielen Aspekten, den von HELBLING (1993:121-124)

abhängige Gesellschaft, wobei den Stimmen der Alten (*mga kuyay*) aufgrund eines Senioritätsprinzips besonderes Gehör geschenkt wird. Diese können aber nur als besonnene Vermittler agieren, deren Aufgabe vor allem darin besteht, aus den jeweiligen Stellungnahmen der streitenden Parteien einzelne Argumente und Elemente herauszugreifen und sie als Kompromißvorschläge neu in die Runde zu werfen. Dabei können natürlich nicht die Argumente der loyalen Anhänger außer acht gelassen werden. Je mehr loyale Anhänger ein *kuyay* mit seinen Lösungsvorschlägen hinter sich vereinen kann, desto mehr Durchsetzungsvermögen haben seine Vorstellungen. Eine Lösung, die von den Anhängern nicht akzeptiert wird, hat hingegen keine Chance. Von Suprematie der Alten zu sprechen, wie dies HELBLING (1993:127) tut, ist aber eine unangemessene Übertreibung.



aplaki mit Enkel

Bilaterale Verwandtschaftsgruppen

Die Verwandtschaftsregelung bei den Mangyan ist symmetrisch bilateral,¹⁹ d.h. ego fühlt sich gleichberechtigt sowohl zur väterlichen, als auch zur mütterlichen Linie verwandt. Terminologisch drückt sich dies in unterschiedslosen Anrede-

geäußerten Kommentaren. Helbling forschte bei den nordöstlichen Alangan-Mangyan im Umfeld des (akkulturierten) Missionsortes Paitan. Er versucht die These zu verteidigen, wonach die Macht der Alten Männer dominiert. Ich gehe im folgenden auf einige Positionen von Helbling ein, die im deutlichen Widerspruch zu unseren Forschungsergebnissen stehen:

- Seitensprünge werden sowohl von Männern wie Frauen begangen.
- Ehebrüche von Männern und Frauen sind spiegelbildliche Phänomene (sie bringen den Frauen nicht mehr oder weniger wirtschaftliche Nachteile als den Männern).
- Ehen wurden auch bei den Alangan-Mangyan nicht selten geschieden (durchaus den Buhid-Mangyan ähnlich, siehe hierzu auch GIBSON 1986, HOFMANN 1992).
- Die Macht der Alten erfährt in solchen Versammlungen durchaus Grenzen. Normen und Beurteilungskriterien werden ausgehandelt und nicht automatisch von den Alten sanktioniert, wie dies Helbling immer wieder betont (vgl. auch Fußnoten 16, 17).
- Frauen greifen in Verhandlungen ein und sind nicht automatisch das "kleinlaute" Geschlecht.

¹⁹ Ausführlich zu Verwandtschaft und soziale Welt siehe BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:144-215.

und Referenztermini aus, wobei Geschwister, Vettern und Basen, Großeltern und Enkel nicht nach Geschlecht unterschieden werden. Dabei wird Verwandtschaft vor allem über Geschwisterschaft definiert. Ferne Verwandtschaft wird als Ergebnis von vergangenen Geschwisterschaften wahrgenommen. Will ein/eine Mangyan eine entfernte Verwandtschaftsbeziehung identifizieren, geht er/sie bis zu den Vorfahren zurück, die Geschwister waren. Unter Geschwistern wird bedingungslose Solidarität gefordert, die Geschwisterschaft gilt als eine moralische Einheit. Gleichzeitig bringt diese Beziehung auch viel Unstimmigkeit und Konflikte hervor. Trotz diesem inhärenten Widerspruch überwiegt der Anspruch der Einheit über die Rivalitäten. An diesem Prinzip gibt es keinen grundsätzlichen Zweifel. Die Betonung der horizontalen Verwandtschaft über die Geschwisterschaft erstreckt sich auch über Vettern und Basen 1. Grades, die zu sozialen Brüdern und Schwestern mit denselben Termini werden. Das Wort für Verwandtschaft leitet sich aus dem Wort für Geschwister ab - *kabulagan*. Charakteristisch für die gesamte Verwandtschaftsterminologie der Mangyan ist also die Betonung der horizontalen Verwandtschaft, also der Geschwisterschaft (*tayarian*), der Vettern- und Basenschaft (*taybulagan* bzw. *kabulagan*) und der Schwägerschaft (*kabayawan*). Diese Referenztermini werden symmetrisch angewendet, wobei in der Anrede ein gewisses Senioritätsprinzip vorherrscht, das den Älteren gegenüber den Jüngeren mehr Respekt verschafft.

Als wichtigste soziale und ökonomische Einheit der Mangyan gilt der Haushalt, bestehend aus einer Kernfamilie, die befristet immer wieder durch alleinstehende Personen oder junge Ehepaare erweitert wird. Dabei führt eine hohe Mobilität (von teilweise kurzfristiger Dauer) der Mangyan zu zahlreichen möglichen Variationen von Haushaltszusammensetzungen.²⁰

Kinder

Alltägliche Erfahrung der Mangyan ist, wie überall auf der Welt, daß die Kinder von der Frau geboren werden. Dabei wird sie in der Regel ausschließlich von ihrem Mann unterstützt. Er besorgt das Wasser, das für die anschließende Reinigung nötig ist. Es ist der Ehemann, der eine schwierige Geburt mit Bauchmassage begleitet, der das Kind vorsichtig herauszieht und die Nabelschnur durchtrennt. Nach der Geburt bleibt die Frau einige Tage bis einige Wochen oder gar Monate zu Hause. Die Länge der Ruhepause wird den Frauen überlassen. Nicht alle Frauen seien gleich und so liegt es in ihrer Entscheidung, wann sie wieder die Arbeit aufnehmen wollen, hieß es. Frauen, die sich wochenlang mit ihrem Neugeborenen im Haus aufhalten, tun dies vor allem zum Schutz des Kindes, das

²⁰ Zu den verschiedenen Formen und Gründen der hohen Mobilität siehe auch BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:185ff

in der ersten Zeit besonders gegen kindergierige Dämonen gefährdet sei. (Vgl. LAUSER 1994)

Die Mangyan-Geschlechterideologie formuliert weder implizit noch explizit eine Opposition zwischen "natürlicher" Frau und "kultürlichem" Mann (ORTNER 1974). So kennen die Mangyan zwar eine Schöpfungsmythe, wonach die ersten Mangyan / Menschen aus den übereinandergeschlagenen Waden eines weitentfernten Schöpferwesens geboren wurden. Diese Mythe ist aber wenig elaboriert, wird kaum erzählt und bei Nachfragen wird gerne zugegeben, das dieses Schöpferwesen auch eine Frau gewesen sein kann.²¹ Viel häufiger erzählt werden die Geschichten einer mythischen Geschwisterschaft, bei der auch der Schwester Diyaga wichtige kulturelle Eigenschaften zugesprochen werden.²²

Mit einem Blick auf die Kinderwelt kann gezeigt werden, daß alters- und generationenbedingte Machtasymmetrie, eine "familistische Ideologie" (HELBLING 1993:128) durch bestimmte egalisierende Mechanismen abgeschwächt werden. Da ich in der letzten *kea*-Ausgabe (LAUSER 1994) ausführlich darauf eingegangen bin, will ich die Argumente an dieser Stelle nur stenographisch wiederholen:

Durch häufigen Wohnortwechsel - vor allem junge Paare pendeln nach einer anfänglichen Wohnortwahl bei der Verwandtschaftsgruppe der Frau (Uxorilokalität) regelmäßig zwischen den Verwandtschaftsgruppen des Mannes und den Verwandtschaftsgruppen der Frau (Multilokalität) - lernen die Kinder, sich nicht nur an den Eltern zu orientieren.

Auch wenn Monogamie hoch eingeschätzt wird, kommt es vor allem in den Anfangsjahren junger Ehen häufig zu Scheidungen. So erfahren Kinder in der Beziehung zu ihren Eltern Brüche und Flexibilität.

Adoptionen durch nahe Verwandte kommen häufig vor. In jedem Falle vermehren sich durch Scheidungen, Wiederverheiratungen und Adoptionen die Väter, Stiefväter, Adoptivväter und Mütter, Stiefmütter und Adoptivmütter, die wie wahre und bisweilen zusätzliche Eltern angesehen werden.

Generell kann gesagt werden, daß der elterliche autoritäre Einfluß gering gehalten wird. Anweisungen an Kinder haben keinen Kommandocharakter. Immer wieder konnte ich erleben, daß es Kindern gestattet wurde, sich mit einem kurzen *dayao* - ich will nicht den elterlichen Anweisungen zu entziehen. Besonders ego-

²¹ Zum Wissensverständnis der Mangyan siehe auch BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:22ff.

²² Vgl. auch Mythenappendix in BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:693ff. In einer Mythe (*ibid.*:697ff) ist es Diyaga, die den Streit ihrer Brüder zu schlichten versucht. Wenn HELBLING 1993:131f von einer "Theorie der friedstörenden Frauen" oder den Frauen als "Unruhestifterinnen" spricht, so kann ich ihm nur sehr schwer folgen. Unsere Beobachtungen in Malula, wie auch jene mythisch begründete "Ideologie" von Diyaga als Streitschlichterin widersprechen einer solchen (männerzentrischen?) Argumentation. (Siehe auch noch weiter unten)

zentrischen Kindern wird von klein auf mit einem Pantheon von böswilligen Geistern gedroht. Die Sanktionsgewalt wird dabei nicht von den Eltern verkörpert, sondern an eine darüberliegende Instanz delegiert. Angst und Scheu sind Charakterwerte, die einen Mangyan ob männlich oder weiblich ein Leben lang begleiten im Gegensatz zu Tapferkeit und Wettbewerb.

Kinder verbringen viel Zeit mit ihren Geschwistern außerhalb einer Überwachung durch Erwachsene. Schon früh wird ein Säugling tagsüber der Sorge eines älteren Geschwister anvertraut. Früh am Morgen verlassen die Eltern die Hütte, um aufs Feld zu gehen. Die älteren Geschwister haben dann die Verantwortung für ihre jüngeren Geschwisterchen. Schreiende Säuglinge werden beruhigt, indem man sie in der Hängematte schaukelt, mit vorgekauter Süßkartoffel füttert und mit Wiegeliedern überstimmt. Die Kinder der Mangyan stellen eine eigene "Gesellschaft im Kleinen" dar mit einer eigenen "Küche".

Kindern wird darüberhinaus das Privileg zugestanden, in beinahe jedem Haushalt der Siedlung um etwas Essen bitten zu können und sich somit unabhängig von den Eltern mit Nahrung zu versorgen.

Sind die Eltern zurück von ihrer Tätigkeit, so kümmern sich Vater wie Mutter gleichermaßen um die Kinder. Beeindruckend war bei der Kindererziehung der Alangan-Mangyan wie liebevoll die Kinder behandelt wurden und welche Autonomie die Heranwachsenden entwickelten.

Heirat, Ehe, Scheidung

Das Heiratssystem einer Gesellschaft hat eine zentrale Bedeutung in der Analyse der Geschlechterbeziehungen. Durch Heiraten werden Beziehungen zwischen Familien und Verwandtschaftsgruppen geknüpft, es werden quasi politische Arenen geschaffen, wo konfligierende Interessen sichtbar werden können. (vgl. RUBIN 1975, COLLIER 1988)

Bei Heiraten der Mangyan sind keine größeren Verwandtschaftsgruppen, sondern vor allem die zwei betroffenen Familien involviert. Außer der im Inzestverbot formulierten Exogamierregel gibt es keine Allianzregeln, auch wenn es bisweilen Bemühungen gibt, die Bande zwischen bestimmten Lokalgruppen und Familien durch Heiratsbeziehungen zu stärken. Den jungen Ehepartnern in spe ist dabei ein großer Freiraum eingeräumt, sich ihre Partner selbst zu wählen, oder die von den Eltern favorisierten abzulehnen.

Weder für Mädchen noch für Jungen wird der Übergang von der Kindheit in das Erwachsenenleben rituell markiert. Er verläuft vielmehr fließend, indem sich die Jugendlichen z.B. häufig dem elterlichen Haushalt entziehen, in Hütten von nahen Verwandten schlafen oder sich gar eine eigene Hütte errichten. Die Adoleszenz wird als eine Zeit beschrieben, in der die Jugendlichen relativ frei sind von

häuslichen Pflichten. In dieser Zeit erproben sie ihre Sexualität in meist heimlichen sexuellen Begegnungen. Dabei leben auch die jungen Frauen (*daraga*) eine uneingeschränkte sexuelle Freiheit, solange sie der Regel der "Heimlichkeit"²³ folgen. Beide Geschlechter können die Initiative zu einem Rendezvous ergreifen. Da in der Regel aber Schüchternheit überwiegt, übernimmt die Vermittlung einer Botschaft eine dritte Person, ein Geschwister oder Vetter oder Base. Im Falle einer Schwängerung gilt das Paar als verheiratet. Vergewaltigung oder andere Formen von (sexueller) Gewalt scheinen den Mangyan völlig abwegig zu sein. Das Schlagen von Frauen kommt sehr selten vor und wird als absolut unmoralisches Verhalten verurteilt, das nur Krankheit und Verderben über die eigenen Kinder bringen wird.²⁴

Die Menstruation der Frauen gilt bei den Mangyan nicht als bedrohlich oder verschmutzend. Frauen ziehen sich in dieser Zeit auch nicht zurück, sondern gehen ihren gewohnten Tätigkeiten nach. Allenfalls betrachten sie diese Tage als willkommenen Anlaß, etwas fauler in der Hängematte zu verbringen. Dabei gibt es kein grundsätzliches Tabu, die Felder zu betreten. Die "sensiblen" Reispflanzen sollten aber nicht dem *Geruch* menstruierender Frauen ausgesetzt werden, vergleichbar dem Umstand, daß das Furzen von beiderlei Geschlechter auf den Reisfeldern unterlassen werden sollte.

Die Mangyan sprechen von einem Ehepaar (*taybalang*) oder von einem frisch verheirateten Paar (*bayo taybalang* - wörtl. ein neues Paar), wenn ein Mann und eine Frau zusammen essen, zusammen auf derselben Matte schlafen (*agpaglaylay*), in ökonomischen Aktivitäten kooperieren und sich gegenseitig mit dem Freundschaftsbegriff *kale* rufen. Je länger ein solches Paar derart zusammenlebt, desto stabiler ist diese Ehe und desto schwieriger - und mit hohen Kompensationsforderungen verbunden - läßt sich eine Scheidung durchführen. Allerdings kommen sogenannte Seitensprünge häufig vor. Sowohl verheiratete Männer als auch verheiratete Frauen treffen sich heimlich während der Feldarbeit mit anderen, und nicht selten führen solche außerehelichen sexuellen Beziehungen zu

²³ Als "heimlich" wurden z.B. auch die regelmäßigen Treffen eines jungen Paares in der elterlichen Hütte des Mädchens bezeichnet. Dabei kletterte der verliebte junge Mann jede Nacht durch das Fenster zur Schlafstelle seiner Geliebten, die neben der Schlafstelle ihrer Eltern lag. Da die Eltern scheinbar einen tiefen Schlaf hatten, bemerkten sie es nicht. Gesprochen wurde über diese heimliche Liebe auch nur in nichtoffiziellen Klatschgesprächen.

²⁴ Die Mangyan können zu den bisher wenig bekannten friedvollen (non-violent) Gesellschaften gezählt werden, in denen auch männliche Aggressionslosigkeit als kultureller Wert gilt. Vgl. BRAUNLEIN / LAUSER 1993: 106ff, 233ff und HOWELL / WILLIS 1989, LAUSER (1995, in Vorbereitung). Sowohl SANDAY (1981:164f) als auch SCHLEGEL (1972) korrelieren das Fehlen von Gewalt (gegen Frauen) mit einer hohen weiblichen Autonomie und Geschlechtersymmetrie.

Scheidungen, so daß fast alle erwachsenen Mangyan mehrere Ehepartner - im seltensten Fall nebeneinander²⁵ - gehabt haben.²⁶ Wenn die Eltern mit der Ehwahl ihrer Kinder nicht einverstanden sind, oder umgekehrt die Kinder die, von den Eltern favorisierten, Partner nicht wollen, verlaufen "Hochzeiten" nicht immer konfliktlos. In diesem Fall kommt es häufig vor, daß das junge Paar "wegläuft" (*maylalay*), um in einer Feld-Hütte weiterhin 'beisammenliegen' zu können. Demonstrieren sie derart entschieden ihren Wunsch, zusammenzubleiben, könne man daran nichts mehr ändern, hieß es in Gesprächen.

Ein Fallbeispiel²⁷

Romeo sollte Carmen heiraten. So wollten es vor allem sein Onkel Paulino und Miranda, der Vater von Carmen. Da Romeo nicht grundsätzlich dagegen war, begann er, für Miranda zu arbeiten (*agsilbe*). Er begann mit Rodungsarbeiten, brachte bei Miranda Jagdbeute vorbei oder steuerte immer wieder als Zeichen seines Interesses etwas zu dessen Haushalt bei. Nach ungefähr drei

²⁵ In einer Nachbarsiedlung von Malula lebte eine Frau mit zwei Ehemännern. Zwar wurde diese "polyandrische Ehe" von allen zunächst als mögliches Modell toleriert, von einem harmonischen und geregelten Nebeneinanderleben konnte aber nicht die Rede sein: Wie ich von meinen "Klatschinformantinnen" regelmäßig unterrichtet wurde, schien ein Zusammenleben in ein und demselben Haushalt an der Eifersucht der Männer zu scheitern, was zunächst zu einem Pendelleben der Frau zwischen dem Haushalt mit ihrem zweiten Ehemann in den Bergen und einem Haushalt mit ihrem ersten Ehemann in einer Flachlandsiedlung führte. Diese Kompromißlösung schien aber nicht die Eifersucht des jeweils frauenlosen Mannes zu mildern. Nach einigen öffentlichen Versammlungen schien sich die Frau schließlich mehr oder weniger endgültig für ihren zweiten Mann in den Bergen zu entscheiden. (Vgl. auch BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:152)

²⁶ Vgl. auch GIBSON 1986 und HOFMANN 1992, die ähnliches für die Buhid-Mangyan berichten. Dabei konnten wir anhand der öffentlichen Verhandlungen, aber auch anhand von Erzählungen, nicht- oder halböffentlichen Klatschgesprächen keinen nennenswerten Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Seitensprüngen vermerken, wie dies Helbling tut, wenn er nur auf männlichen Ehebruch eingeht. Auch Frauen schienen in Malula diesbezüglich recht aktiv zu sein. Helbling könnte sich an dieser Stelle durchaus die Frage nach einem *male* oder *ideological bias* gefallen lassen. So konstruiert er eine "Ideologie der Zwei Welten" (S.130), um die von den Mangyan selbst formulierte symmetrische Beziehung als eine nicht an der Praxis orientierte Ideologie zu entlarven. Bekanntlicherweise lauert die Gefahr einer virizentrischen Verzerrung allerorts, worauf u.a. LÖFFLER bereits 1979 (S.18) mit aller Deutlichkeit hinweist. Auch wenn Helbling bezweifelt, daß er als Ethnograph etwas übersehen hat, was einer Ethnographin aufgefallen wäre, frage ich mich, wer denn seine Hauptinformanten waren? (So stellt er z.B. einen seiner Hauptinformanten - ein durch seine Collegeausbildung "marginal man" (?) - als besonderen Frauenheld vor. Vgl. Die Alangan-Mangyan in Mindoro Oriental, Zürich, unveröffentlichte Habilitation von 1990, eingesehen im Mangyan-Research-Center in Panaytayan, Philippinen). Angesichts der Tatsache, daß bei den Mangyan gerade *nicht* von einer verborgenen, alternativ-oppositionellen Frauenwelt jenseits einer männlich gelebten Öffentlichkeit die Rede sein kann, frage ich mich, warum in seinem Text die Frauen wieder auf altbekannte Weise als Akteurinnen verschwinden?! Die Meinung der Frauen ist nach unserer Erfahrung im Alltag offen und laut zu hören, wenn man bereit ist, sie zu hören und nicht aktiv weghört ...

²⁷ Weitere Fallbeispiele aus dem Alltag Malulas siehe BRÄUNLEIN / LAUSER 1993: 269ff.

Monaten entschied sich Carmen deutlich gegen Romeo als zukünftigen Ehemann. Man sagte, daß ihre Mutter und ihre Schwestern sie darin unterstützten, weil Romeo weit aus dem Hinterland in den Bergen käme. Wenn er später dorthin zurückwolle, würde er Carmen weit weg von ihrer Familie bringen. Diese Verweigerung wurde akzeptiert, die beiden Alten (*kuyay*) regelten ohne öffentliche Versammlung diese abgebrochene "Brautdienstbeziehung". Angeblich hielten sich die Dienste Romeos in Grenzen, hatten vielmehr einen symbolischen Charakter, so daß von Kompensationsforderungen abgesehen wurde.

Darauffhin verliebte sich Romeo in Belen, warb offiziell um sie (*agpanggaraw*) und stellte seine Arbeitskraft für deren Vater unter Beweis. Es wurden konkrete Pläne für die Verheiratung geschmiedet, d.h. Romeo sollte in den Haushalt von Belens Familie ziehen.

Auf dem "Tanzfest"²⁸ von Carmens Hochzeit, die mittlerweile Rodrigo zum Ehemann ausgewählt hatte, verliebte sich Romeo 'wie der Blitz' in Marilyn, eine junge Frau aus einer Nachbarsiedlung, die der Hochzeitseinladung gefolgt war. Romeo und Marilyn zogen sich für ein paar Tage in eine Feldhütte zurück, bis sich die allseitige Empörung gelegt hatte. Belen war enttäuscht und weinte, *kuyay* Paulino, Romeos Onkel, war ärgerlich, daß er nicht in die Entscheidung einbezogen wurde, Marilyn's Eltern waren zunächst besorgt und abwartend. Ein Mann "aus den Bergen auf der anderen Seite" - *sa bundok ri-pay* - wollte auch Marilyn's Mutter nicht so ohne weiteres akzeptieren, auch sie fürchtete, ihre Tochter könnte sich eines Tages zu weit von ihr entfernen. Nach einiger Zeit gewöhnten sich alle an die neuen Tatsachen. Die beiden wurden als verheiratetes Paar (*taybalang*) akzeptiert.

Später als ihr neu geborenes Kind schwer erkrankte, wurde ein Schweineopfer (*agpansula buyok*) abgehalten und einige Zeit darauf, anläßlich einer als notwendig erachteten Namensänderung des Kindes noch einmal wiederholt. Beide Familien hatten die junge Familie mit Schweineopfern unterstützt.

Egal ob sich ein junges Paar aus eigener Entscheidung und Liebe oder durch elterliches Arrangement zu einem Zusammenleben entschieden hat, es folgt eine einjährige Zeit (entsprechend einem Jahreszyklus), in der der Bräutigam eine Art "Brautdienst" (*agsilbe*, *agserbe*) verrichtet. Mit dem Begriff des Brautdienstes wird in der ökonomischen Anthropologie ein Arbeitstransfer eines jungen Mannes an seinen Schwiegervater bezeichnet. Eine solche Sichtweise impliziert, daß die Tochter eine ökonomische Größe darstellt, die vom Vater kontrolliert wird und gegen eine gewisse Arbeitssumme übergeben wird.²⁹ Das Hochzeitsverhalten

²⁸ Diese Art von "Hochzeitstanz" ist ein Brauch, den die Mangyan aus der Tieflandgesellschaft übernommen haben. In der Regel sind es dann auch Tagalog-Kreditpartner, die die Hochzeit mit hellen Gaslampen und Musik aus Kassettenrekordern und Lautsprechern ausstatten.

²⁹ Gerade in der Literatur über Eheschließungen und die damit verbundenen Verhandlungen und Transaktionen hat sich eine androzentrische Perspektive durchgesetzt, derzufolge Frauen als mehr oder we-

der Mangyan läßt sich aber unter einem nicht männerverzerrten geschlechtsspezifischen Blickwinkel auch so beschreiben:

Das junge Paar lebt häufig bis zur Geburt des ersten Kindes im Haushalt der Eltern der Frau. Hier haben die Jungvermählten eine eigene Feuerstelle und verrichten die Subsistenztätigkeiten sowohl autonom, als auch mit ihren jeweiligen geschlechtsspezifischen Kooperationspartnern/innen (*maysarig*). Der junge Mann eröffnet seine Feldparzelle meist in unmittelbarer Nähe zum Feld seines Schwiegervaters, für den er (in Zusammenarbeit mit seinen anderen Schwägern) Rodungsarbeiten übernimmt. Die junge Frau geht mit ihren Schwestern, Schwägerinnen und der Mutter auf die Felder. Dabei muß nicht nur der neue Schwiegersohn Arbeit "investieren", sondern auch die Frauen (Tochter, Mutter); denn von ihrer Großzügigkeit hängt es auch ab, ob der Mann bleibt oder wieder geht. Eine uxoriokale Residenz (d.h. die Wohnortwahl bei der Familie der Frau) während der "Brautdienst"-Zeit ermöglicht eine Versuchsehe unter Bedingungen, die der Tochter den vertrauten und bekannten Rahmen zugesteht. Dabei spielt der sogenannte "Brautdienst" nur bei der ersten Heirat der in der Regel noch adoleszenten Tochter eine Rolle. Häufig pendeln die Mangyan in den ersten Ehejahren zwischen uxoriokaler und virilokaler Residenz (d.h. zwischen der Verwandtschaftsgruppe des Mannes und der der Frau), so daß auch unter diesem Aspekt von einer ausbalancierten und reziproken Transaktion³⁰ gesprochen werden kann.

Trennungen, die wie bereits erwähnt nicht selten vorkommen, sind auch bei den Mangyan bisweilen von heftigen Gefühlen begleitet. In der Regel wird dabei immer ein Partner als der zurückgelassene definiert, dem um eines emotionalen Ausgleiches willen Kompensationsforderungen zustehen. Eine rituelle Schweine-schlachtung (*agpansula buyok*), (für die der scheidenden Partners aufkommen muß), wird in solchen Fällen meist als harmonisierende Lösung entschieden.

Öffentliche Versammlungen - Konflikte und geschlechtsspezifischer Zugang zu Entscheidungsinstanzen

Konflikte im Zusammenhang mit Ehebruch und Eifersucht³¹, Probleme mit Arbeitsorganisation oder Besitz- bzw. Nutzungsstreitigkeiten, aber auch wegen

niger passive Objekte von den Männern getauscht werden. Sie gelten zwar als "höchstes Tauschgut", ermöglichen als Katalysator die Handlungen der Männer, bleiben aber unsichtbar.

³⁰ Um den selbstverständlich eingebürgerten Begriff des Frauentausches durch einen neutralen zu ersetzen, schlage ich Ehetausch vor. Dabei wird immer wieder kritisch zu prüfen sein, welcher Art die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Geschlechtern anläßlich einer Ehe-transaktion sind. Siehe auch BOSSEN 1988, wo die Ehe-transaktionsbegriffe einer kritischen Revision unterzogen werden.

³¹ Dabei sind es nicht nur die Männer, die untereinander um die Gunst der Frauen streiten, wie dies Helbling (1993:13 fff, siehe auch Fußnote 17) behauptet, auch Frauen kommen bei ihrer Partnerwahl miteinander in Konflikt. Zu diesem Topos vergleiche auch eine in Malula häufig und gerne erzählte

Zauberei³² und übler Nachrede (um die wesentlichsten Anlässe zu nennen), werden gemeinschaftlich besprochen in einer allen zugänglichen Versammlung, dem *agpulong* (- in Malula setzte sich der modernistische Begriff *miting* durch). Es herrscht dort allgemeines Rederecht.

Auffallend war, daß diskutierende Mangyan entsprechend ihrem scheuen und nichtkonfrontativen Wertesystem, es zu vermeiden suchten, sich gegenüberzusetzen. Vielmehr blickten sie, den Augenkontakt meidend, in dieselbe Richtung. In heftigen konfliktreichen Kontroversen saßen sie gar mit den Rücken zueinander und redeten in die entgegengesetzte Richtung ihrer Adressaten. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, daß die Mangyan (Männer wie Frauen) sich selbst als ängstliche Menschen (*agkalimo kami*) beschreiben und solchen Charaktereigenschaften wie Tapferkeit oder gar Kampfgeist eine negative Bewertung zuschreiben, ja in ihrer Sprache existieren diese Wörter nicht einmal.³³ Ihr wettbewerbsfreies Wertesystem geht so weit, daß Verhaltensweisen, die darauf abzielen, sich über einen anderen zu stellen, ignoriert oder verlacht werden. So war Auslachen und Spott auch bei den Versammlungen ein häufig beobachtetes Mittel, Redebeiträge zu kommentieren.

In den Versammlungen werden in einer Art Streitkultur die Konflikte bis zur Erschöpfung ausdiskutiert, wobei trotz des Ideals der sanften Zurückhaltung gerade in der ersten Phase der Versammlung eher ein emotionsgeladenes Konkurrieren von Meinungen und Kommentaren vorherrscht. Dabei schafft eine Flexibilität der Normen einen Spielraum für Kompromißlösungen, die in bisweilen endlosen, mehrnächtigen Verhandlungen erarbeitet werden. Das anstehende Ereignis wird solange besprochen, bis es zu einer Entscheidung kommt, die dann ausformuliert wird durch anerkannte alte Männer. Diese anspruchsvolle und prestigeträchtige Rolle der Vermittlung übernehmen praktisch nur Männer, die zur Kategorie der *kuyay* gerechnet werden.

Zusammenfassung

Entscheidungen müssen immer in einem Konsens aller gefunden werden. In den vorangehenden Diskussionen sind Frauen mit ihren Redebeiträgen beteiligt, was

Geschichte über einen zuerst weniger beliebten, und dann heftig begehrten Schweinemann. (BRÄUNLEIN / LAUSER 1993: 715ff)

³² Schwarze Magie bzw. Todeszauber beherrschen sowohl Männer als auch Frauen. Es ist ein Wissen, zu dem alle Zugang haben und sehr viele MalulanerInnen könnten dies praktizieren, wurde von unseren Gesprächspartnern erklärt. Insofern ist Todeszauber *nicht* als eine "Waffe der Männer" zu bezeichnen, wie dies Helbling tut (1993:126), sondern sie ist das äußerste Mittel, um Gegner einzuschüchtern und eigene Ziele durchzusetzen. In Malula wurden bei einigen wenigen Konflikten Frauen in Zusammenhang mit Todeszauber gebracht. (Zu *paraya* und *pamunos* siehe BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:377-381)

³³ Das Wort *matapang* für tapfer, streitbar ist dem Tagalog, der Tieflandsprache entlehnt und wird im Mangyankontext ausschließlich für die Beschreibung eines schlechten Charakters verwendet.

in Malula einige Frauen selbstsicher und mit lauter Stimme wahrgenommen haben. In einem beobachteten Beispiel konnte sich eine Frau gegen die Argumente zweier angesehener *kuyay* (männlicher Ältester) durchsetzen.³⁴ Ihrem Lösungsvorschlag wurde nach langer Diskussion allgemein zugestimmt. Als Gesamteindruck waren aber die Redebeiträge von Frauen zurückhaltender. Unterschiedlich aktive Diskussionsbeteiligung von Frauen hing auch von den jeweiligen zu erörternden Problemthemen ab. In einer Versammlung, in der z.B. die Ehekonflikte einer sehr beliebten Frau zur Diskussion standen, waren sehr viele Malulanerinnen wortreich anwesend. Dieses Beispiel widerlegt auch das Argument, daß die Teilnahme an Versammlungen von Frauen wegen Kinderversorgungspflichten verunmöglicht werde³⁵. Wenn es für sie wichtige Interessen zu vertreten galt, delegierten die Frauen diese Aufgabe an andere: Ehemänner, ältere Kinder, Geschwister usw.³⁶

In einem anderen Streitfall, wo z.B. die Rivalität von zwei Brüdern anstand, die sich gegenseitig vorwarfen, sich nicht genügend zu unterstützen, waren wesentlich weniger anwesende Frauen zu beobachten.

Dennoch: auch wenn kein Mann eine Vermittlerrolle übernehmen muß - in Malula gab es eine Reihe von Männern, die sich in dieser exponierten Rolle unbehaglich fühlten oder Männer, die sich nie durch besondere Redebeiträge hervortaten, sondern sehr schweigsam und schüchtern und dennoch sehr geschätzt waren und nicht etwa verlacht wurden - scheint es zur Normalbiographie eines Mannes zu gehören, in den Versammlungen seine Rhetorik zu üben, um im Alter diese Position zu übernehmen. Wohingegen im Lebenslauf einer Frau dieser Weg nicht vorgezeichnet ist. In der entscheidenden Endphase der Versammlung sind die Frauenstimmen kaum mehr zu hören, ist eine Segregation der Geschlechter zu vermerken.

Am Ende eines Konfliktes steht immer eine rituelle Schweineschlachtung (*agpansula buyok*). Schweine werden immer nur in einem rituellen Kontext geschlachtet, so z.B. auch anlässlich von Krankheiten und Gelübden. Während das tägliche, in der Regel fleischlose Essen im allgemeinen nur unter den Haushaltsmitgliedern konsumiert wird, wird das hochgeschätzte Fleischessen (*ablason*) immer unter der ganzen Siedlungsgemeinschaft aufgeteilt. Neben dem rituellen Aspekt ist damit auch der soziologische hervorzuheben: Eine Schweineschlachtung dient als wichtiges Ritual, um die entstandene oder zu befürchtende Unordnung durch Ordnung zu ersetzen und den Appell an die Gemeinschaft zu stärken.

³⁴ Vgl. Fußnote 17.

³⁵ Vgl. HELBLING 1993:130 und HOFMANN 1992:123f

³⁶ Die stillende Brust wurde dabei durch eine Mund-zu-Mund-Fütterung von vorgekauter Süßkartoffel ersetzt.

Schlußbemerkung

Gehen wir davon aus, daß symmetrische und asymmetrische Elemente innerhalb einer Sozialstruktur koexistieren, so führt dies zu der Frage, welche egalisierende Mechanismen der Entwicklung von Macht-, Prestige und Reichtumsunterschieden entgegenwirken. Es konnte gezeigt werden, daß die Mangyan in der Alltags-sphäre die persönliche Autonomie stark betonen. Beim Fokussieren des verwandtschaftlichen und ökonomischen Bereiches war ebenfalls keine geschlechtsspezifische Inegalität auszumachen.

Stellen wir allerdings die politische Institution der öffentlichen Versammlung und Konfliktregelung in den Mittelpunkt, läßt sich eine Geschlechterasymmetrie nicht verbergen. Es wurde deutlich, daß Männer diese sozialen Rollen mit größerer Autorität ausüben. Zwar ist die politische Macht der Alten Männer mit Pflichten verbunden, temporär und grundsätzlich vom Konsens der Frauen und Männer gleichermaßen abhängig und es hat sich gezeigt, daß dieser Machtvorteil bei den Mangyan Malulas zum Zeitpunkt unserer Forschung nicht zu einer Herrschaft der Alten geführt hatte; dennoch darf nicht übersehen werden, daß diese Machtasymmetrie ausbaubar ist.

Ein Blick auf den Mangyan-Missionsort Paitan³⁷ im nordöstlichen Tiefland zeigt, wie sich durch Regierung und Mission formalisierte Machtsysteme niederschlagen, wo z.B. solche Ämter wie die eines Bürgermeisters oder Dorfrates sich fest etablieren und vorrangig von Männern besetzt werden. Schule und marktorientierte Anbaustrategien verändern ebenfalls nachhaltig die Lebenszusammenhänge einer "small-scale society". Auch wenn Leacock (1978) mit ihrer These des Verlustes von Egalität mit der Durchsetzung eines kapitalistischen, staatlichen (kolonialen) Systems zu simplizistisch und monolithisch argumentiert, sind die Tendenzen nicht völlig von der Hand zu weisen. Die Mangyan stellen keine per-

³⁷ Als wir 1993 nach fünfjähriger Abwesenheit die Mangyan wieder besuchten, hielten wir uns auch etwas länger in Paitan auf, da mittlerweile unser Freund Juanit wegen des Todes einer seiner Kinder dorthin gezogen war. Er selbst bedauerte einerseits sehr, nicht mehr in Malula zu sein. Das Leben in Malula wäre noch sehr viel mehr *tunay mangyan* (echt mangyan). Zur Bekräftigung seiner Ansicht führte er einige Beispiele an: z.B. die Sprache: Während in Malula Mangyan die Hauptsprache sei, wäre es in Paitan schon lange das Tagalog. Oder der Umgang mit markt- und cashorientierten Strategien: Selbst die Mangyan untereinander würden nun ihre Surplus-Produkte, ja selbst Fleisch (!) öffentlich ausstellen - wie in den *sari-sari*-Läden (Gemischtwarenläden) der Tagalog - und verkaufen!!! In der Tat fielen auch uns die deutlich verschiedenen Verteilungsstrategien auf: Während in Malula die Waren einer von der Mission institutionalisierte *koperatif* - eine Kooperative, bei der Mangyan begehrte Tieflandprodukte wie Salz, Öl, Konserven, Naßreis usw. zu fairen Preisen einkaufen können - nach wie vor vor dem öffentlichen Blick der anderen im innersten der Hütte von *aplaki* Pinong versteckt wurden, gingen die Paitaner mit dieser Einrichtung ganz routiniert um: es war ein Laden, wo man gegen Geld Ware bekommt. *Aplaki* Pinong hingegen klagte, daß die zur Schau gestellte Überfülle an Artikeln die Malulaner nur zum *agayay* (Bitte um einen Anteil nach dem Prinzip der generalisierten Reziprozität) auffordere.

fekt egalitäre, geschlechtersymmetrische Gesellschaft dar, jedenfalls nicht, wenn die Begriffe Symmetrie und Gleichheit im mathematischen oder physikalischen Sinne verstanden werden. Ich habe das Wirken von Assymmetrien deutlich gemacht, und in gleicher Weise kam es mir darauf an, macht-neutralisierende und egalisierende Mechanismen aufzuzeigen. Nach meiner Auffassung werden Frauen in dieser Gesellschaft nicht unterdrückt, sie handeln im Alltag relativ weitgehend autonom und sind eingebettet in unterstützende Beziehungsnetzwerke. Daher ist das Geschlechterverhältnis als ausbalanciert und komplementär zu bezeichnen.

Literatur

- BACDAYAN, Albert
 1977 "Mechanistic Cooperation and Sexual Equality among the Western Bontoc." IN: Alice SCHLEGEL (ed.): *Sexual Stratification. A Cross Cultural View*. New York, S.270-91.
- BEAUVOIR, Simone de
 1949 *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. Reinbeck b. Hamburg 1968.
- BOSSEN, Laurel
 1988 "Toward a Theory of Marriage: The Economic Anthropology of Marriage Transactions." IN: *Ethnology* 27, 1988, S.127-44.
- BRÄUNLEIN, Peter J. / Andrea LAUSER
 1993 *Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*. Pfaffenweiler (Centaurus-Verlag, Kulturen im Wandel, Bd.1).
- CHODOROW, Nancy
 1978 *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley u.a.
- COLLIER, Jane F.
 1988 *Marriage an Inequality in Classless Society*. Stanford (Stanford Univ. Press).
- DIVALE, William, and Marvin HARRIS
 1976 "Population, Warfare, and the Male Supremacist Complex." IN: *American Anthropologist* 78 (3): 521-38.
- ESTIOKO-GRIFFIN, Agnes
 1985 "Women as Hunters: The Case of an Eastern Cagayan Agta Group." IN: GRIFFIN, Bion P. / ESTIOKO-GRIFFIN, Agnes (eds.): *The Agta of Northeastern Luzon. Recent Studies*. (University of San Carlos), Cebu City, S.18-32.
- ESTIOKO-GRIFFIN, Agnes / P.Bion GRIFFIN
 1981 "Woman the Hunter". IN: Frances DAHLBERG (ed.): *Woman the Gatherer*. New Haven (Yale University Press), S.121-52.
- 1985 "Woman Hunters: The Implications for Pleistocene Prehistory and Contemporary Ethnography." IN: Madeleine GOODMAN (ed.): *Women in Asia and the Pacific: Towards an East-West Dialogue*. Honolulu (Women's Studies Program, University of Hawaii).
- ETIENNE, M. / LEACOCK, E.:
 1980 *Women and Colonization*. New York.
- FRIED, Morton H.
 1976 *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*. New York 1967.
- FRIEDL, Ernestine
 1975 *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York (Holt, Rinehart and Winston).

- GIBSON, Thomas
 1986 *Sacrifice and Sharing on the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buhid of Mindoro*. London (Athlone Press).
- GOODALE, Jane
 1971 *Tiwi Wives*. Seattle (University of Washington Press).
- HELBLING, Jürg
 1993 "Lokale Machtbeziehungen zwischen Altersgruppen und Geschlechtern bei den Alangan-Mangyan." IN: HELBLING, Jürg (ed.): *Die Mangyan auf Mindoro. Gesellschaft, Kultur und Geschichte einer philippinischen Bergbevölkerung*. Zürich (Zürcher Arbeitspapiere zur Ethnologie 3)
- HOFMANN, Nicole
 1992 *Warum die Frauen nicht sprechen. Die Geschlechterbeziehungen bei den Buhid von Fanoban*. Zürich (Zürcher Arbeitspapiere zur Ethnologie 2)
- HOWELL, Signe / WILLIS, Roy (eds.)
 1989 *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*. London / New York.
- KABBERY, Phyllis
 1939 *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. London (Routledge).
- LANDES, Ruth
 1938 *The Ojibwa Woman*. New York (Columbia University Press).
- LAUSER, Andrea
 1992 "Sind wißbegierige Ethnologen gierige Fresser? - Rollenzuweisungen in der Begegnung mit einer Mangyan-Gruppe auf Mindoro (Philippinen)" IN: *kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 3 (KULTURSCHOCK), S. 73-89.
- LAUSER, Andrea
 1994 "Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur tayarian ("Geschwisterbände") bei den Mangyan Malulas (Mindoro / Philippinen)." IN: *kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 6 (KINDERWELTEN), S. 71-96.
- LAUSER, Andrea
 er- "Wir Mangyan haben Angst" - Friedfertigkeit und Angst als Modell einer friedvollen Gesellschaft. IN: BRÄUNLEIN / LAUSER (Hg.): *Krieg und Frieden - Ethnologische Perspektiven*. Bremen.
- LEACOCK, Eleanor
 1978 "Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution". IN: *Current Anthropology* 19, S.247-275 (Dt.= "Der Status der Frauen in egalitären Gesellschaften. Implikationen für die soziale Evolution." IN: ARBEITSGRUPPE ETHNOLOGIE WIEN (Hrsg.): *Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*. Frankfurt/M 1989).
- 1981a *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Culturall*. New York.
 1981b "History, Development, and the Division of Labor by Sex: Implication for Organization." IN: *Signs* 7,2, S.474-491.
- 1983 "Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems." IN: *Dialectical Anthropology* 7.
- 1986 "Women, Power and Authority." IN: Leela DUBE / Eleanor LEACOCK / Shirley ARDENER (eds.): *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*. Oxford University Press, S.107-135.
- LENZ, Ilse
 1990 "Neue Ansätze nach der Matriarchatsdebatte." IN: LENZ, Ilse / LUIG, Ute (Hrsg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*. Berlin, S.17-74.

- LENZ, Ilse / LUIG, Ute (Hrsg.)
1990 *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*. Berlin.
- LEPOWSKY, Maria
1990 "Gender in an Egalitarian Society: A Case Study from the Coral Sea". IN: Peggy Reeves SANDAY / Ruth Gallagher GOODENOUGH (eds.): *Beyond the second sex: new directions in the anthropology of gender*. University of Pennsylvania Press, S. 171-223.
- LÖFFLER, Lorenz
1979 "Die Stellung der Frau als ethnologische Problematik". IN: ECKERT, R. (Hg.): *Geschlechtsrollen und Arbeitsteilung. Mann und Frau in soziologischer Sicht*. München, S.15-59.
- MACEDA, M.
1967 "A Brief Report on Some Mangyans in Northern Mindoro." IN: *Unitas*, 40,1,S.102-155. Manila (University Santo Tomas).
- MOORE, Henrietta L.
1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge (Dt.: *Mensch und Frau sein. Perspektiven einer feministischen Anthropologie*. Gütersloh 1990
- ORTNER, Sherry
1974 "Is Female to Male as Nature is to Culture?" IN: Michelle ROSALDO / Louise LAMPHERE (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford (Stanford University Press), S.67-88.
- ORTNER, Sherry / Harriet WHITEHEAD
1981 "Introduction: Accounting for Sexual Meanings." IN: Sherry ORTNER / Harriet WHITEHEAD (eds.): *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge (Cambridge University Press), S.1-27.
- REVEL-MACDONALD, Nicole
1971 "La Collecte du Miel." IN: *Langues et Techniques, Nature et Société*. Bd.1, Paris, S.405-409.
- ROSALDO, Michelle
1974 "Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview". IN: Michelle ROSALDO / Louise LAMPHERE (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford (Stanford University Press), S.17-42.
1980 "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding." IN: *Signs* 5 (3); S. 389-417.
- RUBIN, Gayle
1975 "The traffic in women: notes on the political economy of sex". IN: R.R.RAPP (Hg.): *Toward an Anthropology of Women*. New York (Monthly Review Press), S.157-210.
- SACKS, Karen
1974 "Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and private Property." IN: Michelle ROSALDO / Louise LAMPHERE (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford (Stanford University Press), S.207-222.
- SANDAY, Peggy
1981 *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge (Cambridge University Press).
- SCHLEGEL, Alice
1972 *Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies*. New Haven (HRAF Press).
1977a "Toward a Theory of Sexual Stratification." IN: Alice SCHLEGEL (ed.): *Sexual Stratification. A Cross Cultural View*. New York, S. 1-39.
1977b "Male and Female in Hopi Thought and Action." IN: Alice SCHLEGEL (ed.): *Sexual Stratification. A Cross Cultural View*. New York. (Dt.: "Männliches und Weibliches im Denken und Handeln der Hopi." IN: ARBEITSGRUPPE ETHNOLOGIE WIEN (Hrsg.): *Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*. Frankfurt/M 1989, S. 279-306).

- 1990a "Geschlechterantagonismus bei den geschlechtsegalitären Hopi." IN: LENZ, Ilse / LUIG, Ute (Hrsg.): *Frauenmacht ohne Herrschaft. Geschlechterverhältnisse in nichtpatriarchalischen Gesellschaften*. Berlin, S.201-226.
- 1990b "Gender Meanings: General and Specific". IN: Peggy Reeves SANDAY / Ruth Gallagher GOODENOUGH (eds.): *Beyond the second sex: new directions in the anthropology of gender*. University of Pennsylvania Press, S. 23-41.
- SIGRIST, Christian
- 1967 *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*. Frankfurt/M.
- 1983 "Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckung der social anthropology." IN: KRAMER, Fritz / Christian SIGRIST (Hg.): *Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit*. Frankfurt/M.
- WEISS, Florence
- 1991 "Frauen in der urbanethnologischen Forschung." IN: HAUSER-SCHÄUBLIN, Brigitta (Hg.): *Ethnologische Frauenforschung*. Berlin, S.250-281.