

Lokale Machtbeziehungen zwischen Altersgruppen und Geschlechtern bei den Alangan-Mangyan

Jürg Helbling

Dieser Artikel beschäftigt sich mit den lokalen Machtbeziehungen bei den Alangan-Mangyan. Die wichtigsten Machtbeziehungen in dieser Gesellschaft (wie in anderen nicht-staatlich organisierten Gesellschaften) sind jene zwischen Alten und Jungen sowie zwischen Männern und Frauen innerhalb der Lokalgruppen. Ich versuche zu zeigen, dass diese politischen Beziehungen asymmetrisch strukturiert sind, und dies, obwohl die wirtschaftlichen Beziehungen symmetrisch sind und auch die bilaterale Verwandtschaftsorganisation auf keine Autoritätshierarchie hindeutet. Somit stellt sich die Frage, wie sich diese Machtasymmetrien reproduzieren. Ich werde zu zeigen versuchen, dass in diesem Zusammenhang die verwandtschaftlich formulierten Ideologien und Handlungsnormen eine wichtige Rolle spielen.

Die Alangan-Mangyan leben in Lokalgruppen von durchschnittlich 10 bis 20 Familien, wobei Bergsiedlungen mit durchschnittlich 10 Familien etwas kleiner sind als Hügelsiedlungen (durchschnittlich 18 Familien); die ersteren sind meist als Grosshausgemeinschaften (*balay lakoy*), die zweiten als Dörfer (*kamalayan*) organisiert. Ebenensiedlungen sind noch grösser (durchschnittlich 36 Familien), jedoch in Quartiere von der Grösse der Hügeldörfer aufgeteilt. In Ebenendörfern ist die ökonomische und politische Integration in die nationale Gesellschaft viel weiter fortgeschritten als in den Hügel- oder Bergsiedlungen (durch Cash-crop-Produktion, Lohnarbeit und kapitalintensiven Nassreisanbau bzw. durch Übernahme des staatlichen Verwaltungssystems auf lokaler Ebene, der sogenannten Barangay-Organisation)¹.

Die Lokalgruppen sind nicht nur wirtschaftliche, sondern auch die relevanten politischen Einheiten, in denen sich die lokalen Machtbeziehungen in dieser Gesellschaft artikulieren (Doctorow 1963). Ich werde mich hauptsächlich mit

Der Artikel basiert auf einer über anderthalbjährigen Feldforschung, die ich 1986 bis 1988 bei den Alangan-Mangyan im Nordosten der Insel Mindoro durchgeführt habe. Ich danke L. G. Löffler, D. Geiger, N. Hofmann, A. Wimmer und A. Gingrich für ihre kritischen Kommentare und Verbesserungsvorschläge.

¹ Zu weiteren Informationen über die Alangan-Mangyan vgl. meinen Aufsatz "Demographie, Landnutzung und Übernutzung natürlicher Ressourcen bei den Alangan-Mangyan" in diesem Band.

dem zentralen politischen Gegensatz zwischen Geschlechtern und Altersgruppen innerhalb der Lokalgruppen beschäftigen. Andere politische Phänomene wie administrative Struktur, Ämternachfolge, Faktionierungsprozesse, aber auch Beziehungen zwischen Lokalgruppen sowie die Einbindung der Alangan-Mangyan in das nationale System werden hier nicht berücksichtigt (vgl. dazu Helbling 1989 und 1990).

Die Machtbeziehungen zwischen Geschlechtern und Altersgruppen wurden erst von der feministischen und marxistischen Ethnologie in den frühen 70er Jahren wieder thematisiert, nachdem sie schon im 19. Jahrhundert, in den Theorien von Morgan, Engels, MacLennan u.a. Gegenstand des ethnologischen Diskurses waren. Damit wurde wieder an die These von Schurtz angeknüpft, demzufolge "die grossen, stets vorhandenen Gegensätze innerhalb der Verwandtschaftsgruppen [jene] zwischen den beiden Geschlechtern und zwischen den verschiedenen Altersstufen [sind]" (1902:40). Dagegen haben funktionalistische, neoevolutionistische und prozessualistische Ansätze der Ethnopolitologie die Machtbeziehungen zwischen Altersgruppen und Geschlechtern weitgehend ignoriert.

Geht man davon aus, dass die Machtbeziehungen zwischen Altersgruppen und Geschlechtern einen zentralen Bestandteil politischer Verhältnisse in nicht-staatlichen Gesellschaften darstellen, stellt sich sogleich die Frage, wie diese Beziehungen zu konzeptualisieren sind. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich auf die theoretischen und methodischen Probleme einzugehen, doch scheint heute immerhin ein Konsens darüber zu bestehen, dass die sozialen Beziehungen zwischen Männern und Frauen multidimensional sind, wobei allerdings die wirtschaftliche, politische und die kulturelle Dimension in der Regel nicht korrelieren (Whyte 1978 in Mukhopadyay/Higgins 1988:466). Es kann deshalb nicht um eine Summierung der konstituierenden Dimensionen gehen; vielmehr muss die unterschiedliche Wirksamkeit jeder Dimension bei der Bestimmung sozialer Beziehungen für jede Gesellschaft herausgearbeitet werden (Quinn 1977:183).

Ich werde im folgenden zuerst die politisch-verwandtschaftliche und anschliessend die ökonomische Dimension der Beziehungen zwischen Geschlechtern und Altersgruppen darstellen. Dies soll uns ermöglichen, die unterschiedliche Wirksamkeit der beiden Dimensionen bei der Bestimmung der sozialen Beziehungen zwischen Männern und Frauen sowie zwischen Alten und Jungen bei den Alangan-Mangyan herauszuarbeiten.

Macht und Autorität

Ohne auf die vielfältigen Probleme einer Konzeptualisierung von Machtbeziehungen einzugehen, müssen dennoch zentrale Begriffe wie Macht und

Autorität kurz erläutert werden. Um die kaum überblickbare Diskussion dieser Begriffe zu umgehen, greife ich auf folgende, in der Tradition Max Webers stehenden Definitionen zurück: "Macht" ist "die Fähigkeit einer Person oder Gruppe, eine andere Person oder Gruppe zum Gehorsam zu veranlassen, oder umgekehrt die Eigenschaft, nicht nachgeben zu müssen" (Service 1977:35). Dies ist die allgemeinste Definition von Macht. In tribalen Gesellschaften sind die lokalen Machtbeziehungen im wesentlichen Autoritätsbeziehungen. "Autorität" beruht Service (1977:35) zufolge "auf einer hierarchischen Beziehung, in der die beteiligten Personen und Gruppen zueinander stehen, dergestalt, dass der Gehorsam nicht durch einschüchternd-gewaltsame Dominanz erzwungen wird, sondern vielmehr durch Sitte, Gewohnheit, Vorstellungen von Schicklichkeit, Qualifikationen oder anderweitige Überlegungen, die die Macht nachhaltig verstärken, legitimieren und akzeptabel machen". Autoritätsbeziehungen beruhen also auf einer symbolisch und rituell-religiös legitimierten und normativ sanktionierten Hierarchie von Statusgruppen und -positionen. In einer Autoritätsbeziehung kommt Gehorsam aufgrund von wertemässig abgestützten Verhaltensnormen zustande, die auch den dominierten Akteuren als zwingend und legitim erscheinen (Popitz 1986:18). Foucault (1978:106) hat u.a. darauf aufmerksam gemacht, dass Macht auch durch normativen Zwang wirkt und zwar gerade in dem Masse, wie dieser seinen Machtcharakter dementiert. Aus diesen Gründen kommt gerade in Autoritätsbeziehungen religiösen, verwandtschaftlichen und anderen ideologisch-kulturellen Systemen, die das Ensemble sozialer Identitäten und Kategorien definieren und durch entsprechende Normen und Werte abstützen, eine besondere Bedeutung zu.

Neben einer Klärung theoretischer Begriffe benötigen wir zudem auch Kriterien, die uns ermöglichen, die politischen Beziehungen ethnographisch zu identifizieren, ohne auf wirtschaftliche Aspekte zu rekurrieren und ohne sie auf die kulturelle Dimension zu reduzieren: Welche Aktivitäten, Verhaltensweisen, Konstellationen und Konflikte, die man ethnographisch vorfindet, gehören zur politischen Struktur?

In Gesellschaften wie den Alangan-Mangyan lassen sich drei solche Kriterienbereiche isolieren, in denen sich die Machtbeziehungen zwischen Alten und Jungen sowie zwischen Männern und Frauen vorzugsweise realisieren: 1) Heirat, Ehe und Scheidung: Durch Heiraten werden Beziehungen zwischen Familien und Verwandtschaftsgruppen geknüpft, Verpflichtungen zwischen Partnern und ihren Angehörigen eingegangen, Rechte auf Eigentum, Nachkommen und Gruppenzugehörigkeiten erworben, neue Statuspositionen erreicht etc. Heirat, Ehe und Scheidung bilden aber auch eine "politische Arena", in der Auseinandersetzungen zwischen den sozialen Akteuren stattfinden und somit Konflikte, Strategien zur Durchsetzung von Interessen, Mobilisierung von Verwandten, konfligierende Interpretationen

von Pflichten und Rechten etc. sichtbar werden. Politische und verwandtschaftliche Dimensionen sind in diesem Komplex eng miteinander verknüpft (vgl. Rubin 1975:176f.,208; Collier/Rosaldo 1981:278; Moore 1990:75f.).

2) Öffentliche Versammlungen (*pulong, usap*), wo Entschlüsse gefasst und Konflikte verhandelt werden, die die gesamte Lokalgruppe einbeziehen, und in denen sich alle lokalen politischen Beziehungen manifestieren. Insofern stellt die Versammlung die zentrale politische Institution der Alangan-Gesellschaft dar (Helbling 1989). Es wäre jedoch verfehlt, würde man diese Versammlungen als öffentlichen Bereich dem ersten Bereich als häuslichen Bereich gegenüberstellen², denn die Aktionen und Konflikte, die sich im Zusammenhang mit Heirat, Scheidung und dem ehelichen Leben ergeben, involvieren immer auch Mitglieder anderer Familien, tendenziell alle Mitglieder einer Lokalgruppe. Während der Versammlungen werden denn auch zum grossen Teil, wenn auch nicht ausschliesslich, gerade solche Konflikte verhandelt, die sich im ehelichen Leben (Ehebruch, Scheidungsabsicht), aber auch zwischen Familien (Diebstahl, Ehebruch, Heiratskonflikte) ergeben.

3) Das religiös-magische und das verwandtschaftlich-symbolische, kurz: das ideologische System. Der Einbezug kulturell-ideologischer Aspekte erklärt sich mit der Eigenart der politischen Beziehungen in nicht-staatlichen Feldbaugesellschaften: Die dort bestehenden Autoritätsbeziehungen beruhen - wie schon erwähnt - auf einer symbolisch-rituell legitimierten und normativ sanktionierten Hierarchie von emisch definierten Statuspositionen. Auch das Verwandtschaftssystem ist im wesentlichen eine kulturelle Kategorisierung von Personen und bildet somit ein indigenes soziologisches Klassifikationssystem; Verwandtschaftssysteme enthalten einen Verhaltenskodex, definieren Rechte und Pflichten, erzeugen Erwartungshaltungen und Stereotypen und sind aus diesen Gründen politisch höchst relevant. Es muss also untersucht werden, welche kulturell-ideologischen Systeme die Machtasymmetrien, die sich in den beiden ersten Kriterienbereichen feststellen lassen, tatsächlich stützen.

Diese drei Kriterienbereiche sind eng ineinander verwoben und überlagern sich gegenseitig; sie lassen sich aber dennoch - darstellungshalber - unabhängig voneinander analysieren. Wenden wir uns nun diesen Bereichen der Reihe nach zu.

² Zur Theorie, die auf dem Gegensatz eines häuslichen und eines öffentlichen Bereichs beruht, vgl. Rosaldo 1974, Ortner 1974, Sacks 1974. Zur Kritik dieses Modells vgl. Harris 1981, Mukhopadyay/Higgins (1988:480f.) und Moore (1990:91-97).

Lokale Machtbeziehungen

Heirat, Ehe, Scheidung

Bei Heiraten sind in der Regel keine grösseren Verwandtschaftsverbände, sondern nur die zwei betroffenen Familien involviert. Die beiden jungen Leute, die zum Zeitpunkt ihrer Heirat zwischen 15 und 20 Jahre alt sind, geniessen innerhalb der von der Tradition festgelegten Normen und Prozeduren beträchtliche Entscheidungsfreiheit. Eine eigentliche Heiratszeremonie gibt es nicht; nach einer Brautdienstzeit (*silbi*) von 1 bis 3 Jahren, während der ein junger Mann auf den Feldern seiner Schwiegereltern arbeitet und ihnen "Geschenke" (*pamurong, gastos*) zu machen verpflichtet ist, gelten die beiden als verheiratet.

Der junge Mann übernimmt bei der Heirat die Initiative und kann durch Grosszügigkeit eine zögernde Frau und deren Eltern von sich überzeugen, doch liegt es letztlich bei der Frau, einen Antrag zu akzeptieren oder abzulehnen. Zeigt die Frau wenig Begeisterung für einen Bewerber, der ihren Eltern genehm ist, kann sie durch moralischen Druck von diesen dazu veranlasst werden, in den Beginn der Brautdienstzeit einzuwilligen. Während dieser Zeit kann sie ihren Entscheid überdenken, und der Mann hat Gelegenheit, sie mit Geschenken und anderen Aufmerksamkeiten für sich zu gewinnen. Die Pressionen der Eltern auf ihre Tochter können von Hinweisen auf die elterliche Lebenserfahrung, die filiale Dankbarkeit, auf materielle Vorteile und auf die Gehorsamspflicht gegenüber den Eltern bis zu Selbstmorddrohungen von seiten der Mutter reichen. Die junge Frau kann aber letztlich nicht dazu gezwungen werden, nach Ablauf der Probezeit (d.h. Brautdienstzeit) den jungen Mann zu heiraten. Doch wenn sie ihn ablehnt, müssen die Brautgeschenke zusammen mit einem Schmerzensgeld (*dungo*) zurückerstattet werden, um Ressentiments und daraus resultierende Streitigkeiten zu verhindern.

Falls die Eltern der Frau einen Mann, den ihre Tochter heiraten möchte, ablehnen (z.B. weil er als faul gilt), werden sie auf ihre Tochter Druck ausüben und den jungen Mann durch eine lange Brautdienstzeit und hohe Geschenkforderungen zu entmutigen versuchen (allerdings ohne sich durch übersetzte Forderungen einen schlechten Ruf einzuhandeln). Wenn das junge Paar sich nicht entmutigen lässt, brennen die beiden durch (*agtaban*) und versuchen dadurch, die Heirat gegen den Willen der Eltern durchzusetzen. Falls ihre Heirat nicht gegen das Inzestverbot verstösst und falls sie von anderen Verwandten in der Lokalgruppe unterstützt werden, gelingt ihnen dies meist auch. Das Durchbrennen wird jedoch immer als ein Zeichen von

Respektlosigkeit und Ungehorsam gegenüber den Eltern interpretiert und deshalb moralisch missbilligt, manchmal auch körperlich bestraft³.

Obwohl die Jungen bei der Partnerwahl über eine ansehnliche Entscheidungsfreiheit verfügen, bestehen dennoch durch diverse Praktiken und Normen abgestützte Autoritätsbeziehungen (Respekt und Gehorsam gegenüber den Eltern, materieller und moralischer Druck etc.). Die Autorität der Schwiegerväter über die Schwiegersöhne manifestiert sich vor allem während der Brautdienstzeit: während dieser Zeit muss sich ein Schwiegersohn bewähren. Der Brautdienst wird um so länger und die Geschenkforderungen werden um so höher sein, als sein Arbeitseifer und seine Fähigkeit, eine Familie zu ernähren, von den Schwiegereltern bezweifelt werden. Falls er sich nicht konform verhält, kann er jederzeit zurückgewiesen werden; Faulheit, zu wenige Geschenke und vorehelicher Geschlechtsverkehr gelten als legitime Gründe. Falls er seinen Brautdienst abbricht und bei einem anderen Schwiegervater zu "arbeiten" beginnt, muss er ein hohes Schmerzensgeld zahlen.

Ein Mann kann nur durch Heirat zu einem vollwertigen Mitglied der Gesellschaft werden und ist deshalb auf das Wohlwollen seiner Schwiegereltern, vor allem seines Schwiegervaters angewiesen. Diese Autoritätsbeziehung zwischen Schwiegervater und -sohn basiert letztlich auf jener zwischen Eltern (Vätern) und Kindern (Töchtern): Ein Mann kontrolliert seinen Schwiegersohn kraft der Autorität, die er über seine Tochter ausübt. Nach der Heirat reden die beiden Neuvermählten ihre Schwiegereltern als "Vater"(*amang*) und "Mutter"(*inang*) an; ein junges Paar lebt unmittelbar nach der Heirat meist bei den Eltern der Frau und untersteht weiterhin der Autorität der Alten, die die Ehe ihrer Kinder überwachen: die Jungen dürfen durch Streitereien nicht den sozialen Frieden der Lokalgruppe stören; die Alten intervenieren bei Ehebruch, schelten jenen Partner, der seinen Pflichten nicht nachgekommen ist, vermitteln in Ehekonflikten. Vor allem die Ehen von jungen Paaren ohne Kinder (*taybalang*), oft aber auch solche mit Kindern (*talnaki*) sind, da sie nicht zusätzlich durch Brautpreisverpflichtungen

³ Dies ist vor allem dann der Fall, wenn die beiden zu nahe verwandt sind (Vettern-Basen ersten Grades) oder wenn ein unverheirateter Mann eine schon verheiratete Frau heiraten will. Die Strafen reichen vom Schlagen mit einem Rattanstock bis zum Einspannen der Füße in einen Pranger- oder Schandpflock, wobei in allen mir bekannten Fällen immer Männer, nie Frauen bestraft wurden. Heiraten die Jungen trotz dieser Strafen, drohen der Familie (oft sogar der ganzen Siedlung) übernatürliche Strafen (Krankheit oder Tod wie im Fall von Inzest). Wenn einer der Partner (oder beide) schon verheiratet sind, werden Scheidung und Wiederverheiratung nur möglich, falls einer der früheren Ehepartner Unrecht begangen oder seine Pflichten vernachlässigt hat und nachdem hohe Abfindungen geleistet wurden. Nicht selten verschlechtern sich aber die Beziehungen zu den Eltern und zu den anderen Mitgliedern der Lokalgruppe in einem solchen Mass, dass das Paar in eine andere Siedlung ziehen muss.

zwischen Familien stabilisiert werden, oft Ausgangspunkt von Konflikten und Problemen. Das junge Paar ist nun zwar Vollmitglied der Gesellschaft, aber für die friedliche und konfliktfreie Fortführung seiner Ehe verantwortlich. Es steht aber nach wie vor unter der Kontrolle der Alten (Eltern/Schwiegereltern). Vor allem Ehepaare ohne Kinder (*taybalang*), die im Haushalt der Eltern (der Frau) leben, müssen Zurechtweisungen in Kauf nehmen und den Alten bei der Arbeit helfen. Die Kontrolle lockert sich allmählich und in dem Masse, wie Kinder geboren werden, wodurch die junge Familie (*talnaki, talnakian*) stabiler wird, und vor allem dann, wenn sie den elterlichen Haushalt (oft anlässlich der uxorilokalen Heirat des nächsten Geschwisters) verlässt

Welche Beziehungen bestehen nun aber zwischen den Ehepartnern? Grundsätzlich haben Männer und Frauen dieselben ehelichen Rechte und Pflichten: a) gleicher Beitrag zum Lebensunterhalt der Familie (gemäss geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung) und b) exklusiver sexueller Zugang zum Ehepartner. Diese Normen werden jedoch wie in anderen Gesellschaften nicht immer befolgt. Ehemänner scheinen öfter aussereheliche Beziehungen - auch zu Witwen und unverheirateten Frauen - zu unterhalten als ihre Ehefrauen. Ein Seitensprung wird eher akzeptiert, wenn dem betrogenen Ehepartner eine "Vernachlässigung der ehelichen Pflichten" vorgeworfen werden kann. Wenn eine Frau entweder ein Kind stillt und durch Geschlechtsverkehr "die Milch verderben würde" oder wenn die Frau eine weitere Schwangerschaft vermeiden will und sich aus diesen Gründen ihrem Ehemann verweigert, gibt sie diesem dadurch einen Grund (bzw. erhält dieser mildernde Umstände) für einen Ehebruch. Bei de jure bestehender Egalität befinden sich also die Frauen de facto in einer schlechteren Position.

Beim Ehebruch eines Mannes wendet sich dessen betrogene Ehefrau zunächst an ihren Schwiegervater, der dann auf seinen Sohn einwirkt. Andere Verwandte versuchen sowohl auf diesen als auch auf dessen Liebhaberin und deren Verwandte Druck auszuüben. Grund für die Klage einer betrogenen Ehefrau ist nicht nur Eifersucht, sondern oft auch die Tatsache, dass die Geschenke ihres Mannes an seine Geliebte dem gemeinsamen Familienfonds entnommen werden. Falls der Ehemann seine aussereheliche Liaison nicht abbricht oder sich sogar scheiden lassen will, trägt seine Frau ihre Klage den Alten im Dorf vor, die daraufhin eine öffentliche Versammlung einberufen. Bei (selteneren) Seitensprüngen von Ehefrauen wird grundsätzlich nach demselben Prozedere verfahren. Allerdings wendet sich ein betrogener Ehemann weniger häufig an die Öffentlichkeit als eine betrogene Ehefrau; vielmehr stellt er sich so lange wie möglich unwissend, um sich vor den anderen nicht zu "blamieren". Konflikte in diesem Zusammenhang entstehen denn auch eher aus verletztem Stolz und männlicher Eitelkeit, denn ein Seitensprung seiner Ehefrau ist für den Ehemann nicht mit wirtschaftlichen

Nachteilen verbunden. Ehebruch von Frauen und Männern sind also nicht spiegelbildliche Phänomene. Wichtig ist vor allem der Unterschied zwischen Ehebruch mit verheirateten und unverheirateten Frauen. Das heisst nicht, den Frauen ihren Status als selbständige Akteure oder sogar als (mögliche) Initiatoren ausserehelicher Beziehungen abzusprechen. Entscheidend jedoch scheint mir die Tatsache, dass es bei Ehebruch mit unverheirateten Frauen nur zu Streit mit der eigenen Frau und allenfalls zwischen den beteiligten Frauen kommt, während bei einem Ehebruch mit einer verheirateten Frauen zusätzlich Konflikte mit dem Ehemann der Liebhaberin entstehen. Daraus resultieren nicht selten erbitterte Feindschaften, die nicht selten gewalttätig oder mittels schwarzer Magie (*pamanes*) ausgetragen und erst zu diesem Zeitpunkt Gegenstand öffentlicher Versammlungen werden.

Die Alten entscheiden demnach weniger über die Partnerwahl der Jungen, obwohl sie auch hier beträchtlichen Druck ausüben können, als vielmehr über deren Eheverhalten. Ehebruch, vor allem wenn er - wie das meistens der Fall ist - zu Folgekonflikten (Konflikte zwischen Männern, weitere Scheidungen) führt, wird von den Alangan-Mangyan missbilligt, und eine Scheidung wird, im Gegensatz zu den Buhid-Mangyan (vgl. Gibson 1986, Hofmann 1992) und den Palawenos (Macdonald 1977), nur in seltenen Fällen zugelassen. Wir können demnach die These aufstellen, dass die Macht der Alten hauptsächlich auf der negativen Sanktionierung von Ehebruch und Scheidung und nicht so sehr auf der eigentlichen Kontrolle des "Frauentausches" beruht.

Die Macht, um die es hier geht, ist im wesentlichen elterliche Autorität: Die Kinder sind gehalten, ihre Eltern zu respektieren, ihrem Rat zu folgen; die Eltern wiederum müssen für ihre Kinder sorgen und sie beschützen. Diese asymmetrische Beziehung ist durch diverse Praktiken abgestützt, sie entspricht einer Ordnung, bei deren Verletzung Sanktionen (von Missbilligung bis zu Strafen) ergriffen werden. Die interaktionell zum Ausdruck kommende und auch von den Jungen anerkannte Überlegenheit der Alten beruht letztlich darauf, dass das Selbstwertgefühl der Jungen von Lob und Tadel, von Achtung und Geringschätzung durch die Alten abhängt; deshalb steuern die von den Alten repräsentierten Normen und Beurteilungskriterien das Verhalten selbst dann, wenn keine Sanktionen angedroht werden⁴.

Während die Frauen als Mütter bei der Heirat ihrer Kinder (Töchter) mitzureden haben, sind es bei Ehebruch und in Scheidungsfällen immer die Väter bzw. die älteren Männer, die das Sagen haben, den moralischen Druck in kleineren oder grösseren Versammlungen orchestrieren und die Strafen festlegen. Somit sind wir beim zweiten Kriterienbereich, den öffentlichen Versammlungen und Entscheidungsprozessen, angelangt.

⁴ Zur Anatomie der Autoritätsbeziehung vgl. Popitz (1986) und Sennett (1980).

Öffentliche Versammlungen und Entscheidungsprozesse

An öffentlichen Versammlungen (*pulong, usap*) werden Konflikte im Zusammenhang mit Diebstahl, Ehebruch, Zauberei, übler Nachrede sowie Konflikte mit anderen Lokalgruppen verhandelt. Diese Zusammenkünfte werden entweder im Grosshaus (*balay lakoy*) oder in einem grossen, aber verlassenen Haus abgehalten, wo alle Teilnehmer Platz finden, oder aber, wie in Ebenendörfern, in einem eigens dafür vorgesehenen Haus (*bariohol*). Die meisten erwachsenen Männer, aber auch viele Frauen sitzen beisammen, dazwischen Kinder. Auch ausserhalb des Hauses folgen Frauen und Jugendliche den Diskussionen, kommentieren die Argumente, kommen und gehen.

Die öffentliche Versammlung ist die zentrale politische Institution der Alangan-Gesellschaft, eine Institution, in der sich die Gesamtheit der lokalen Machtbeziehungen artikuliert. Dennoch stellen die öffentlichen Versammlungen nur einen Teil des politischen Lebens einer Lokalgruppe dar: Konflikte entstehen (vor allem) ausserhalb dieser Versammlungen, innerhalb und zwischen den Familien, zwischen Männern und Frauen, zwischen Männern und zwischen Frauen, zwischen Alten und Jungen. Konflikte können unterschwellig oder sichtbar sein, friedlich beigelegt werden oder eskalieren. Lassen sich Konflikte weder bilateral noch mit Hilfe eines Vermittlers beilegen und beginnen sie das kommunale Leben zu stören, werden sie Gegenstand öffentlicher Versammlungen⁵.

Auch hier interessieren uns in erster Linie die in dieser Institution implizierten Machtbeziehungen zwischen den sozialen Akteuren.

Die öffentlichen Diskussionen werden hauptsächlich von den politisch ambitionierten Männern mittleren Alters bestritten (20-40jährige Männer mit unverheirateten Kindern). Aus dieser Kategorie stammen in der Regel auch die Kontrahenten in den Konflikten⁶. Die alten Männer (40-60jährige Männer mit verheirateten Kindern) spielen die Rolle der grauen Eminenzen. Sie besiegeln aber nicht bloss, was die Versammlung auch ohne sie beschlossen

⁵ Allerdings sind Konflikte und Entscheidungsverhalten nicht die alleinigen Indikatoren für Machtbeziehungen. Gerade Konfliktlosigkeit kann auch auf eine vollständige Legitimation und fraglose Akzeptierung von Statushierarchien und Machtasymmetrien hindeuten (Lukes 1974; Burkolter 1981:36,152,162). Und Machtbeziehungen können gerade durch das fraglose Akzeptieren von Normen zustande kommen, die nach Foucault eine Form der Machtausübung darstellen, die ihre Wirksamkeit gerade aus der Tatsache bezieht, dass sie ihren Machtcharakter dementiert (1978:106).

⁶ Wie ich andernorts (Helbling 1989) gezeigt habe, bestehen die Lokalgruppen aus politisch-verwandtschaftlichen Faktionen, zwischen denen offene Konflikte ausbrechen können und deren Wortführer in der Regel Männer mittleren Alters sind. Ich habe dort den Prozess der Faktionierung beschrieben, der an einem bestimmten Punkt die Integrationskapazität der Autorität der Alten überfordert und zur Spaltung der Lokalgruppe führt.

hätte: Die Entscheidungen werden nach Massstäben und Prozeduren gefällt, die einer normativ-kulturellen Ordnung entsprechen, welche die alten Männer an die Spitze einer Autoritätshierarchie plaziert. Die alten Männer haben das letzte Wort; sie orchestrieren den sozialen Druck (um einen Dieb der Tat zu überführen, um einen Ehebrecher zum Abbruch seiner Liaison zu veranlassen). Dabei spielen eine ganze Reihe von Strafen (Schlagen mit einem Rattanstock, Schlagen auf die Fingernägel, Gottesurteile, aber auch hohe Bussezahlungen) eine wichtige Rolle; allerdings werden sie, da man sich auf ihre abschreckende Wirkung verlässt, meist nur angedroht, selten angewendet. Die alten Männer suchen den Ausgleich und die Versöhnung zwischen den Kontrahenten, verleihen dem traditionellen Recht Nachdruck und weisen miteinander rivalisierende Männer in die Schranken, wenn diese sich allzu hitzig und unerbittlich gegeneinander zu profilieren suchen.

Die Frauen dürfen an den Versammlungen zwar teilnehmen, greifen aber kaum je in die Verhandlungen ein, und wenn, dann sekundieren sie lediglich die Voten von Männern. Selbst wenn eine Frau Anklägerin oder Angeklagte ist, fallen ihre Wortmeldungen immer recht kleinlaut aus. Die konfligierenden Standpunkte (etwa in Scheidungsfällen) wurden zudem meist schon vorher in kleinerem Rahmen geklärt und müssen deshalb nicht mehr erläutert werden. Überdies wird eine Frau während der Verhandlungen oft von einem (verwandten) Mann vertreten und nimmt selber kaum mehr Stellung. Melden sich Frauen über dieses minimale Mass hinaus zu Wort, werden sie ignoriert und lächerlich gemacht, oder es wird ihnen das Wort abgeschnitten. Der Ausschluss der Frauen von der aktiven Teilnahme an den Versammlungen wird also auch durch solche Praktiken symbolischer Gewalt (Godelier 1982) durchgesetzt. Frauen können, wenn überhaupt, nur einen indirekten Einfluss auf den Verlauf der Diskussionen ausüben: über ihre Ehemänner, Väter, Brüder oder Söhne. Zudem wird während der öffentlichen Versammlungen seit jeher Tagalog - die Lingua franca im Norden Mindoros - gesprochen, weil die Alangan-Mangyan der Meinung sind, dass sie sich auf diese Weise nicht wirklich "verletzen" können - auch wenn die Auseinandersetzungen emotional und aggressiv geführt würden - , da nur die eigene Sprache "einen direkten Weg zu den Herzen der Leute" öffnet. Die ausschliessliche Verwendung des Tagalog hindert die Frauen zusätzlich an einer aktiven Teilnahme an den öffentlichen Versammlungen, da sie sich darin meist weniger gut ausdrücken können als Männer.

Überdies können Frauen keine politischen Ämter bekleiden, d.h. früher weder *poon* (nomineller Vorsteher der Lokalgruppe) noch *tanongan* (regionaler Richter) und heute weder *kapitan* noch *konsehal* (Dorfcchef bzw. Dorfrat im "local government system") werden⁷.

⁷ Ausnahme war Jasinta Kapakao, die aufgrund spezifischer verwandtschaftlicher und personeller Bedingungen (auf die ich hier nicht eingehen kann) und mit Unterstützung der

Ebenfalls von einer aktiven Teilnahme an den Versammlungen ausgeschlossen sind die unverheirateten Männer, die noch nicht als vollwertige Mitglieder der Gesellschaft gelten und noch unmittelbar der Autorität ihrer Eltern unterstehen.

Religion

Die Alangan-Mangyan kennen eine Vielzahl böser Geister (*tampalasen: bokaw, bulag, kablag, iper, bangon, iskanto*), die die Menschen bedrohen und krank machen, sowie gute Geister (*kamuruan*), mit deren Hilfe der Schamane (*balaonan*) die Leute heilt und die Lokalgruppe vor Unheil schützt. Dieser Komplex bildet den Kernbereich eines religiösen Universums, zu dem auch einige Götter (*tagabadbadan, ambuaw*) und andere Wesenheiten (Herr der verschiedenen Tiere, der Pflanzen etc.) gehören. Es ist hier nicht der Ort, das religiöse System der Alangan-Mangyan ausführlich darzustellen (vgl. dazu Helbling 1990). Vielmehr sollen einige Aspekte des religiösen Lebens erörtert werden, die politisch relevant sind.

Der offizielle Schamane (*balaonan*) einer Lokalgruppe ist immer ein Mann. Er schützt die Lokalgruppe vor den Übergriffen böser Geister, die das Universum der Mangyan bevölkern und überall lauern. Der offizielle Schamane, d.h. jener, der zugleich Vorsteher und Schamane der Gruppe ist, braucht nicht der effizienteste Heiler zu sein. Es kann sogar vorkommen, dass der Chef nur gerade "die bösen Geister mit bloßem Auge zu sehen oder sie im Traum zu erkennen vermag", jedoch nicht über Hilfsgeister (*kamuruan*) verfügt, wie das bei eigentlichen Schamanen der Fall ist. Vielfach sind die besten Heiler introvertierte, ruhige, politisch desinteressierte Männer, die sich an öffentlichen Verhandlungen kaum aktiv beteiligen. Da der Beruf des *balaonan* eine lange Berufserfahrung erfordert, sind die effizientesten Schamanen in der Regel 40 Jahre und älter, stammen also aus der Kategorie der alten Männer, die auch die öffentlichen Diskussionen dominieren. Die alten Männer leiten zudem die Rituale anlässlich der Vorbereitung der neuen Felder und der Reisernte (Opfer für *alpangabig*, den Herr der domestizierten Pflanzen).

Die Dominanz der alten Männer in den öffentlichen Versammlungen wird auf diese Weise durch ihre vorherrschende Stellung im magisch-religiösen Sektor verdoppelt und verstärkt. Zudem scheint oft eine Personalunion zwischen schamanistischen und politischen Funktionen zu bestehen; der

Missionsschwester in Paitan eine Zeitlang *kapitana* in Sangilen war, bevor sie von ihrem jüngeren Bruder abgelöst wurde. Grund für ihre Ersetzung war die Tatsache, dass "auch die anderen Mangyan keine Frauen als *kapitana* hätten, eine schwangere Frau weniger gut an Versammlungen in andere Dörfer reisen könne und von den Männern - Mangyan und Tieflandsiedlern - nicht ernst genommen würde", wie mir Informanten versicherten.

politische Anführer wird in der Regel auch als offizieller Schamane der Gruppe bezeichnet, selbst wenn er nicht der beste Heiler ist. Es gibt aber auch Schamaninnen, wenn auch weniger als Männer. Die Qualifizierung zur Ausübung einer schamanistischen Funktion hängt also nicht vom Geschlecht, sondern von den individuellen Fähigkeiten ab. So berichtet z.B. Maceda (1967), dass in Kalpong eine Frau die wirksamste Heilerin war. Es lässt sich deshalb kaum von einem privilegierten Zugang der Männer zu den übernatürlichen Kräften (*kamuruan*) sprechen, auch wenn der offizielle Schamane einer Lokalgruppe immer ein Mann ist.

Die Alangan-Mangyan kennen überdies keine Ahnengeister, die über die Einhaltung der sozialen Ordnung und des Gesetzes wachen und deren Geneigtheit man durch Opfer immer wieder von neuem erwerben muss. Stirbt jemand, so wird seine Seele zu einem Totengeist (*kablag*), der eine Person im Traum besucht und zum Mitgehen drängt. Gibt eine Person diesem Drängen nach, wird sie krank und stirbt vielleicht. Die schädlichen oder sogar tödlichen Avancen der *kablag* entstehen allerdings nicht aus böser Absicht. Zwar kann es vorkommen, dass Tote sich für vergangenes Unrecht an Lebenden rächen wollen - deshalb versucht man sich auch vor dem Tod mit einer solchen Person zu versöhnen; im wesentlichen erfolgen die Annäherungen der *kablag* jedoch aus Einsamkeit und Sentimentalität. Erst wenn ein *kablag* nicht mehr herumirrt und sich in der Totenwelt im Westen (*tuyungan*) für immer niedergelassen hat, ist man vor ihm sicher. Also lässt sich kaum behaupten, dass die Autorität der Alten auf diesem Glauben an die *kablag* beruht.

Die *kablag* bilden nur eine der vielen Kategorien böser Geister, die die Mangyan krank machen und gegen die der Schamane kämpft. Allein schon die Tatsache, dass das Universum der Mangyan von einer Myriade böser Geister bevölkert wird, ist politisch bedeutsam, denn sie bringt allen Gruppenmitgliedern die Notwendigkeit eines effizienten Schutzes vor den bösen Geistern ins Bewusstsein und unterstreicht die Wichtigkeit jener Person, die diesen Schutz gewährleisten kann: des Schamanen⁸.

Es wird ersichtlich, dass das religiös-magische System die alten Männer gegenüber den jüngeren und die Männer gegenüber den Frauen privilegiert: Die Schamanen sind meist ältere Leute, der offizielle Schamane ist immer ein Mann. Auch die Ausübung schwarzer Magie (*pamanes*) und der Besitz von Schutzamuletten (*anting*) sind den Männern vorbehalten. Schwarze Magie ist eine Waffe der Männer, die hauptsächlich, aber nicht immer, gegen ihresgleichen verwendet wird.

⁸ Die politische Relevanz wird noch offensichtlicher, wenn man bedenkt, dass auch bestimmte interne Konflikte auf das Wirken einer besonderen Kategorie böser Geister (*pablauen*) zurückgeführt werden.

In allen drei Bereichen befinden sich demnach die Frauen (und die Jungen) - wenn auch in unterschiedlichem Ausmass - in einer schwächeren Position. Wie erklären sich nun die Mangyan selber die bestehenden Machtunterschiede? Wir müssen nun nach jenen ideologisch-kulturellen Systemen suchen, die nicht nur einen konstitutiven Bestandteil der Autoritätsbeziehungen bilden, sondern deren Basis darstellen. Zentral sind in diesem Zusammenhang die Verwandtschaftsbeziehungen; sie stellen kulturelle Konstruktionen sozialer Identitäten dar und bilden auf diese Weise ein "indigen soziologisches" Klassifikationssystem; sie enthalten einen Verhaltenskodex, definieren Rechte und Pflichten, erzeugen Erwartungshaltungen sowie Stereotypen und sind aus diesen Gründen politisch höchst relevant.

Alte und Junge

Doch wie erklärt sich die Suprematie der alten über die Männer mittleren Alters bei den Alangan-Mangyan, in deren Gesellschaft es weder patrilineare Deszendenzbeziehungen noch Ahnenkult gibt, die anderswo zur Erklärung der Machtbeziehungen zwischen Altersgruppen und Geschlechtern angeführt wurden? Gleichwohl spielen verwandtschaftliche Beziehungen auch bei den bilateral organisierten Alangan-Mangyan eine wichtige politische Rolle. Es sind aber nicht die bilateralen kindreds, die analog den Deszendenzsystemen in anderen Gesellschaften eine Dimension der Machtbeziehungen darstellen könnten, sondern - das mag auf den ersten Blick erstaunen - das Verwandtschaftstermsystem. Das Verwandtschaftstermsystem klassifiziert die sozialen Akteure nicht nur, sondern definiert auch die normativen Verhaltensweisen zwischen Personen gleicher und ungleicher genealogischer Position. Wenn nun Asymmetrie und Symmetrie wichtige Koordinaten dieses verwandtschaftlich formulierten Verhaltenskodex' darstellen, lassen sich die Verwandtschaftsterme diesen Beziehungsqualitäten folgenderweise zuordnen⁹:

Asymmetrisch	Leicht asymmetrisch	Symmetrisch
<i>amang/inang-budang</i> (P/ch)	<i>aplaki/agbai-popo</i> (PP/chch)	<i>belag</i> (sib, Psibch)
<i>bainan-noyang</i> (EP/chE)	<i>aki/bii-ranak</i> (Psib/sibch)	<i>agiyaw-agiyaw</i> (Esib/sibE)
		<i>bilas-bilas</i> (EsibE)

⁹ P = Eltern, sib = Geschwister, E = Ehepartner. Die Angaben beruhen auf expliziten Angaben von Informanten und auf Beobachtung von realem, als typisch geltendem Verhalten, das sich u.a. daran ablesen lässt, wer mit einem Eigennamen oder nur mit einem Verwandtschaftsterm angesprochen werden kann (ausführlich dazu Helbling 1990).

Die Machtbeziehung zwischen Alten und Jungen gründet letztlich in der familistisch-paternalistischen Ideologie¹⁰. Diese Ideologie basiert auf den in Verwandtschaftstermen formulierten Interaktionsnormen, die u.a. vorschreiben, dass Kinder ihrem Vater Respekt und Gehorsam schulden, während der Vater wiederum den Kindern Schutz und Sorge zu bieten hat¹¹. Die Wirksamkeit dieser Verhaltensnormen haben wir im Zusammenhang von Heirat, Ehe, Scheidung schon beschrieben. Sie wirkt auch in den beiden anderen Kriterienbereichen (öffentliche Versammlungen, magisch-religiöser Bereich). Durch die familistische Ideologie, die "Lokalgruppe" mit "Familie" gleichsetzt, werden die primären Verwandtschaftsterme nun auf alle Mitglieder einer Lokalgruppe als politische Einheit ausgedehnt: Die Alten werden zu "Vätern" und "Müttern" (*kuyay*, *amang* bzw. *inang*) und die Jungen zu "Kindern" (*budang*). Die Beziehungen zwischen Vätern und Söhnen und die entsprechenden Verhaltensnormen werden also gleichzeitig auf die Beziehungen zwischen Alten und Jungen ausgedehnt¹². Die verwandtschaftlichen Primärbedeutungen (Vater/Kinder) verleihen der familistischen Ideologie (Alte/Junge) ihre Evidenz und der darauf beruhenden Autoritätsbeziehung zwischen Alten und Jungen ihre natürliche Selbstverständlichkeit und nicht hinterfragbare Notwendigkeit.

Wir sehen, wie irreführend eine Konzeption ist, die zwischen einem apolitischen häuslich-familialen und einem öffentlich-politischen Bereich unterscheidet und so den familialen Bereich innerhalb der Verwandtschaftsgruppen einer ethnopolitologischen Analyse entzieht und ihren Gegenstand auf Ämter und Beziehungen zwischen lokalen (und verwandtschaftlichen)

¹⁰ Familismus ist die Neigung, das soziale und politische Leben einer Gesellschaft in der Art von Familienbeziehungen zu fassen und eher Eintracht und Einigkeit als grundsätzliche Auseinandersetzungen anzustreben. Es gilt demnach die Gleichung: Gesellschaft = Familie. Bei den Alangan-Mangyan kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass eine Lokalgruppe als *tayarian* (Geschwisterschaft) oder als *taybelagan* (Vettern-Basenschaft) bezeichnet wird, also auch die Affinalen "konsanguinalisiert" werden (Helbling 1990). Im Paternalismus wird die Beziehung zwischen Vater und Kind (Fürsorge, Schutz, Anerkennung bzw. Respekt, Gehorsam, Wohlverhalten) auf die Machtbeziehungen innerhalb einer Gesellschaft projiziert, die dann analog der familiären Autoritätsbeziehungen empfunden werden (Sennett 1980: 67,85,101, allgemein 64-102).

¹¹ Ich rede hier nur von den Vätern (von einer paternalistischen Ideologie), weil es die Männer sind, die im wesentlichen die sozialen Beziehungen herstellen: Sie leisten Brautdienst und geben Brautgeschenke, sie, nicht ihre Frauen, verhandeln mit einem Schwiegersohn, und sie sind für die Aussenbeziehungen zuständig.

¹² Dies wird auch durch die Verwendung von Bezeichnungstermen für Vater (*amang*) als Anrederterme sowohl für Vater als auch für Schwiegervater unterstrichen. Männer in der Vatergeneration werden, wie der eigene Vater, mit *kuyay* angesprochen, ein Term, der auch zu Anrede des eigentlichen Dorfchefs verwendet wird. (Die Männer der Grossvätergeneration werden, wie die eigenen Grossväter, *mamboi* genannt.)

Gruppen beschränkt. Es ist gerade eine Eigenheit des hier vorliegenden Systems, dass die herrschenden Machtasymmetrien innerhalb der Lokalgruppen auf einer scheinbar apolitischen, familistischen Ideologie beruhen. So legitimiert die familistisch-paternalistische Ideologie, die auf dem Verwandtschaftstermsystem und den damit zusammenhängenden Verhaltensnormen basiert, die Autorität der Alten über die Jungen.

Die familistisch-paternalistische Ideologie resultiert aber nicht nur aus der metaphorischen Ausdehnung primärer Verwandtschaftsbeziehungen (und der entsprechenden Verhaltensweisen) auf die ganze politische Einheit; deren Wirksamkeit speist sich auch aus der schamanistischen Beziehung. Indem ein alter Mann als Schamane die Lokalgruppe vor den bösen Geistern schützt und Kranke heilt, werden die Autoritätsbeziehungen zwischen Alten und Jungen zusätzlich gestärkt: Schutz vor der unüberblickbaren Vielheit böser Geister bietet nur er. Auch wenn keine Personalunion zwischen politischem Anführer und (bestem) Schamanen besteht, kommt die politische Wirksamkeit der schamanistischen Beziehung gerade dadurch zustande, dass sie vordergründig apolitisch ist und das paternalistische Verhältnis als Beziehung zwischen Heiler-Beschützer und Krankem-Beschütztem in reiner Form zum Ausdruck bringt, wie im Fall von introvertierten, politisch desinteressierten, aber effektiven Schamanen. Gerade da verleiht die schamanistische Beziehung der familistisch-paternalistischen Autoritätshierarchie zwischen Alten und Jungen zusätzliche Evidenz, Natürlichkeit und Notwendigkeit und macht sie da akzeptabel, wo sie augenfällig unpolitisch ist.

Männer und Frauen

Die familistisch-paternalistische Ideologie erklärt aber nicht die Macht-asymmetrie in der Geschlechterbeziehung. Das Verwandtschaftssystem macht die Inegalität zwischen Männern und Frauen nicht verständlich: weder das Termsystem noch die kognatischen Verwandtschaftseinheiten, weder Heirats- noch Residenzregeln vermögen die Machtasymmetrie zwischen den Geschlechtern zu erklären¹³. Das Verwandtschaftssystem, der wichtigste kulturelle Klassifikationsmodus sozialer Identitäten in tribalen Gesellschaften, definiert keine inegalitären Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Es gibt aber auch nicht-verwandtschaftlich formulierte Konstruktionen sozialer

¹³ Das Termsystem lässt sich nach Murdock als eine Kombination des Hawaii- und des Eskimo-Systems charakterisieren, Geschwister- und Vettern-/Basengruppen sowie kindreds und ambilineare Deszendenzgruppen sind die wichtigsten Verwandtschaftseinheiten. Verboten sind Heiraten zwischen Vettern-Basen 1. Grades, für eine Heirat zwischen Vettern-Basen 2. Grades bedarf es spezieller Rituale. Die postmaritale Residenzregel ist utrolokal (vgl. dazu ausführlich Helbling 1990).

Identitäten. Wie erklären sich die Mangyan selber die Tatsache, dass Frauen von der aktiven Teilnahme an den öffentlichen Entscheidungsprozessen ausgeschlossen sind?

Die Mangyan (Männer wie Frauen) sind der Meinung, dass die Frauen deshalb von den öffentlichen Verhandlungen ausgeschlossen sind, weil sie zu emotional und undiplomatisch seien und dadurch eher Konflikte schüfen als sie lösten und dass nur die Männer über die zur Konfliktlösung erforderlichen Eigenschaften wie Besonnenheit, Kompromissbereitschaft, diplomatisches Verhalten und Klugheit verfügten. Dieser Charakterisierung der Geschlechter entspricht eine soziale Aufgabenteilung, die im Ausspruch: "Männer diskutieren die politischen Angelegenheiten, Frauen schauen nach den Süsskartoffeln" zum Ausdruck kommt. Den Frauen wird der ganze Süsskartoffelkomplex (Jäten, tägliche Knollenernte) zugeordnet und den Männern die politischen Angelegenheiten vorbehalten, von denen die Frauen - so die vorherrschende Meinung - auch durch ihre Aufgaben bei der Kinderversorgung ausgeschlossen sind (Teilnahme an Versammlungen wird durch schreiende Kinder verunmöglicht)¹⁴.

Diese indigene Konzeption der Aufteilung der sozialen Aufgaben und Aktivitäten erinnert an Collier/Rosaldo (1981) Modell der ideologischen Zweiteilung in eine harmonische Welt, die nur den Männern vorbehalten ist, und eine konfliktuelle Sphäre, an der beide Geschlechter in Brautdienstgesellschaften teilhaben. Da den Männern - so die beiden Autorinnen - die Rolle zukommt, die sozialen Beziehungen herzustellen (Brautdienst, Brautgeschenke, extrafamiliale Verteilung von Fleisch, Beziehungen zu anderen Lokalgruppen usw.), haben sie - gemäss der Logik der vorherrschenden Sichtweise in diesen Gesellschaften - auch die Aufgabe, die sich daraus ergebenden Konflikte zu lösen. Da die Konflikte der Männer vielfach bei der Konkurrenz um Frauen entstehen (Heirat, Ehebruch, Scheidung), erscheinen die Frauen als die Hauptursache von Konflikten zwischen den Männern. Was wäre da ideo-logischer, als die Frauen als "Unruhestifterinnen" von den Verhandlungen auszuschliessen oder ihnen mindestens jegliche Expertise im Lösen von Konflikten abzusprechen?

Obwohl das Modell der Zwei Welten, so wie es Collier/Rosaldo darstellen, nicht vollständig auf die Alangan-Mangyan übertragen werden kann und da und dort zu Kritik Anlass gibt¹⁵, bietet es dennoch einige Anhaltspunkte

¹⁴ Ich bezweifle, dass bei den Alangan-Mangyan eine alternativ-oppositionelle Weltansicht der Frauen besteht (Ortner/Whitehead 1981:10), dass diese latent existiert, aber von der Sicht der dominanten Männer unterdrückt und stumm gemacht wird (Ardener 1975 in Löffler 1979:28) oder dass der Ethnograph übersehen hat, was einer Ethnographin aufgefallen wäre.

¹⁵ Die beiden Autorinnen unterscheiden Brautdienst- und Brautpreisgesellschaften, ein Unterschied, der mir weniger wichtig scheint als jener zwischen Wildbeutergesellschaften und tribalen Gesellschaften; auch erscheinen die ökonomischen Erklärungen der von ihnen

zum Verständnis der politischen Geschlechterbeziehungen. Ich werde deshalb den Begriff "Ideologie der Zwei Welten" zur Bezeichnung der spezifischen Geschlechterideologie bei den Alangan-Mangyan übernehmen.

beschriebenen politischen und ideologischen Konstellationen nicht überzeugend; schliesslich gehen die beiden Autorinnen von egalitären Beziehungen zwischen den Altersgruppen aus, was zwar für Wildbeutergesellschaften zutreffen mag, nicht aber für Schwendbaugesellschaften. Zudem findet sich die Ideologie der zwei Welten durchaus auch in sogenannten "Brautpreisgesellschaften" (vgl. etwa Godelier 1982 und Mathieu 1985 zu den Baruya).

Die Reproduktion lokaler Machtasymmetrien

Wie artikulieren sich nun die beiden politischen Ideologien - die familistisch-paternalistische und die Ideologie der Zwei Welten - im Prozess der Reproduktion lokaler Machtbeziehungen? Wodurch stützen diese beiden Ideologien Glaubwürdigkeit und Selbstverständlichkeit der Machtasymmetrien zwischen Altersgruppen und Geschlechtern?

Beginnen wir mit der paradoxen Tatsache, dass sich während der öffentlichen Versammlungen gerade die Männer streiten, obwohl die Beziehungen zwischen Männern als eigentlich harmonisch bezeichnet werden. Zunächst ist das wohl einfach deshalb der Fall, weil nur die Männer an diesen Versammlungen aktiv teilnehmen können, die Frauen ihre Konflikte meist ausserhalb der Versammlungen austragen. (Eifersucht, Verdacht auf Diebstahl, üble Nachrede, Vorwurf von Faulheit sind die häufigsten Streitgründe). Die Männer mischen sich, wenn es sie nicht unmittelbar betrifft, nicht ein, nach Aussagen von Informanten auch deswegen, weil die lauthals ausgetragenen Streitigkeiten zwischen Frauen nicht ganz ernst zu nehmen sind und deshalb nie die Lokalgruppe in ihrer Gesamtheit betreffen.

Wie erklärt sich aber, dass die Theorie der friedensstörenden Frauen dennoch plausibel ist, obwohl während der Versammlungen vornehmlich Männer streiten? Wenn Frauen streiten, gilt das als typisch, wenn sich hingegen Männer streiten, so nur wegen Frauen oder weil einer *matapang* (streitsüchtig) ist, ein Charakterzug, der als sehr schlecht gilt. Zudem ist zu bedenken, dass die familistisch-paternalistische Ideologie, in Verbindung mit der Ideologie der Zwei Welten, nicht den Männern generell, sondern nur den alten Männern die Rolle zuweist, Konflikte beizulegen. Und es sind vor allem die jüngeren Männer, die wegen Frauen - um sie zu erhalten und zu behalten - miteinander in Konflikt geraten. Zwar gibt es auch andere Konfliktgründe (faktionale Streitigkeiten, Profilierungsversuche, Statuskonkurrenz usw.), aber gerade die Instabilität junger und kinderloser Ehen, die nicht durch Brautpreiszahlungen stabilisiert werden, und die daraus resultierenden Konflikte sind typisch für Brautdienstgesellschaften. Nun sind aber die jüngeren Männer nichts anderes als Söhne, Schwiegersöhne, Neffen, kurz die "Kinder" der Alten, und unterstehen als solche der Autorität der alten Männer. Diese sind für die Herstellung und für den Erhalt der sozialen Harmonie zuständig, sie schränken die Konkurrenz zwischen den jüngeren Männern ein, bestrafen Ehebruch und erschweren Scheidungen massiv. Die alten Männer können diese Funktion gerade deshalb wahrnehmen, weil sie Autorität über die Jungen ausüben, selber in stabileren Eheverhältnissen leben und deshalb nur selten Streitpartei sind, weil sie keine Eltern oder Schwiegereltern mehr haben, denen sie unterstehen, und weil sie die magischen Fähigkeiten zur Abwendung von Übel aller Art monopolisieren.

Neben der familistisch-paternalistischen Ideologie ist es gerade die Ideologie der Zwei Welten, die ja auch die Geschlechterstereotypen festlegt, die den Alten erlaubt, Konflikte zwischen jungen Männern zu beizulegen: Sachlichkeit, vernünftiges und realistisches Argumentieren und Kompromissbereitschaft werden mit der männlichen Identität gekoppelt. Männer, die emotional, aggressiv und kompromisslos Konflikte weiter schüren (*matapang*), setzen sich dadurch dem Vorwurf aus, keine richtigen Männer zu sein¹⁶. Nur ihr geschlechts- und normenkonformes Verhalten sichert ihnen - vor sich und den anderen - ihre männliche Identität. Die Wirksamkeit der Ideologie erfordert den Ausschluss der Frauen von der öffentlichen Konfliktregelung. Und der Ausschluss der Frauen wiederum ist eine Voraussetzung für eine erfolgreiche Beilegung der internen Konflikte durch die Männer. Dieser Ausschluss wird zwar ideologisch durch die konstitutionelle Unfähigkeit der Frauen zur Lösung von Konflikten begründet; er muss aber mittels symbolischer Gewalt erst hergestellt und durch erfolgreiche Konfliktregelung der Männer immer von neuem plausibel gemacht werden. Hier wird die Ideologie der Zwei Welten von einer Definition der Geschlechteridentitäten zu einer Norm, mit der das Verhalten erst in Einklang gebracht werden muss.

Soweit zur politisch erzeugten Plausibilität einer Ideologie, die im wesentlichen biologisch argumentiert. Wir müssen uns nun der Frage zuwenden, welche für jede Analyse von Machtbeziehungen, die nicht auf physischem Zwang beruhen, zentral ist: Wie finden sich die Dominierten mit ihrer subordinierten Position ab?¹⁷

Warum akzeptieren die jungen Männer ihre untergeordnete Position? Sie finden sich mit ihr ab, weil sie selber in die übergeordneten Positionen aufsteigen werden. Und ihre Chancen steigen in dem Masse, wie sie sich gemäss

¹⁶ Die Betonung friedfertigen Verhaltens hängt wohl auch mit der Tatsache zusammen, dass die Mangyan unkriegerisch und friedliebend sind und auf Übergriffe von aussen stets mit Rückzug und Ausweichen reagieren. Sie bilden also eine "Kultur von Besiegten" (Service 1971), die ihrer militärischen Unterlegenheit auch durch friedliche Verhaltensideale und durch eine Missbilligung von aggressivem, grosssprecherischem Verhalten, das sich in vielen kriegerischen Gesellschaften findet, Rechnung trägt.

¹⁷ Godelier (1982) und Mathieu (1985) haben eine Debatte darüber geführt, ob die Frauen bei den Baruya ihre subalterne Position akzeptieren und in ihre Dominierung einwilligen (vgl. Langheiter 1989). Die Frauen brauchen sich aber m.E. weder freudig mit ihrer Domination zu identifizieren noch an die vorherrschende Ideologie zu glauben; es reicht, wenn die Aussicht, die Verhältnisse zu ändern (Mobilisierungskosten, Repression), kleiner ist als die Vorteile, die sich aus einem rollen- und normenkonformen Verhalten ergeben. Die Vorteile konformen Verhaltens können zusätzlich durch eine Ideologie plausibel gemacht und als notwendig hingestellt werden, doch ist es für das "Funktionieren des Systems" nicht erforderlich, dass alle sozialen Akteure dieselbe Ideologie teilen (vgl. auch Popitz 1976).

den Regeln der herrschenden Ordnung verhalten, innerhalb der sie sich profilieren wollen und aufsteigen können.

Gesellschaftliche Vollwertigkeit und Autonomie erreichen sie erst durch die Heirat, d.h. als Ehemänner. Dadurch unterstellen sie sich aber gleichzeitig in verstärkter Masse der sozialen Kontrolle. Diese Kontrolle ist sehr komplex: Die Konkurrenz der Männer um Frauen schliesst auch ein Bemühen um die Gunst der Schwiegereltern mit ein, die weiterhin Einfluss auf ihre Töchter ausüben. Das verstärkt die Bereitschaft der jungen Männer, sich an den Massstäben der Alten zu orientieren, und sich von diesen - gegebenenfalls öffentlich - zurechtweisen und massregeln zu lassen. Die Grundstrategie der Alten besteht darin, die Jungen auf die charakterlichen Eigenschaften (Besonnenheit, Kompromissbereitschaft, Selbstbeherrschung etc.) hinzuweisen, die Männer von Frauen unterscheiden, und dadurch und mittels diverser Formen "symbolischer Gewalt" (Godelier 1982) die Männer jungen und mittleren Alters dazu zu bringen, ihre Streitigkeiten gütlich beizulegen.

Warum aber akzeptieren die Frauen ihre untergeordnete Position? Und akzeptieren sie sie überhaupt? Die hier und da hinter vorgehaltener Hand geäußerte Kritik von Frauen an den Männern oder die Versicherung, Frauen könnten auch Konflikte lösen, lassen daran zweifeln. Dennoch finden sich die Frauen in der Regel mit ihrem untergeordneten Status ab, und sei es nur mit Rekurs auf eine "Fuchs-und-Trauben"-Argumentation, d.h. mit der wenig überzeugenden Behauptung, sie interessierten sich gar nicht für die "Angelegenheiten der Männer", obgleich sich gewisse Frauen sehr wohl, aber eben erfolglos, bei Verhandlungen zu Wort melden.

Die Tatsache, dass sich die Frauen im grossen und ganzen mit ihrer subordinierten Position abfinden, ist im wesentlichen das Produkt von drei Faktoren: 1) Ihre untergeordnete Stellung hat für die Frauen durchaus auch gewisse Vorteile: sie können sich freimütiger äussern, sie können sich mehr Freiheiten erlauben, haben keine Körperstrafen zu gewärtigen etc. Ihre rechtliche Unmündigkeit bringt ihnen neben offensichtlichen Nachteilen (eingeschränkte Teilnahme an Entscheidungsprozessen, nur indirekter Einfluss) also auch gewisse Vorteile. Vorteile in einer subordinierten Position stellen einen wichtigen Grund für die Akzeptanz der Subordination durch die Dominierten dar. Da sich diese Vorteile nur realisieren lassen, wenn die bestehende Ordnung beibehalten wird, sind auch die Dominierten an deren Erhalt interessiert (Popitz 1976). 2) Ein zweiter Grund liegt in der Wirksamkeit der symbolischen Gewalt, die gegen die Frauen ausgeübt wird (Lächerlichmachen, Wortabschneiden, Ignorieren etc.). Hier wirken die von Foucault (1974,1976,1978) und Lindstrom (1990) diskutierte Formen der institutionalisierten, machtpolitischen Begrenzung, Organisation und Kanalisierung von Diskursen. Es müssten anhand von konkreten Fallbeispielen jene diskursiven Praktiken untersucht werden, die die Superiorität der Männer

begründen und bestärken, wofür hier aber der Platz fehlt (vgl. dazu Helbling 1990). 3) Die Ideologie der Zwei Welten hat, wie alle wirksamen Ideologien, auch eine erklärende Funktion. Sie fügt Verhalten zu einem sinnhaften Ganzen, erzeugt eine opake Lebenswelt und bestätigt (verifiziert) sich im alltäglichen Leben: Die Männer lösen Konflikte tatsächlich. Damit erhält die Ideologie der Zwei Welten und die daraus resultierende Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern eine empirische Plausibilität, auch wenn diese schon ein Effekt der bestehenden Machtbeziehungen ist.

Die vorliegende Ideologie verknüpft, wie oben erwähnt, die zur Konfliktregelung erforderlichen Charaktereigenschaften mit der männlichen Identität, schliesst die Frauen aufgrund ihrer entsprechenden Charaktermängel von den öffentlichen Versammlungen aus und fördert gerade dadurch die Konfliktlösung durch die Männer. Gerade der Ausschluss der Frauen erleichtert die Beilegung von Konflikten, und deshalb leuchtet die Theorie, die Männer verfügten über diese Fähigkeiten, die den Frauen aus konstitutionellen Gründen fehlen, auch ein. Auch wenn diese Fähigkeiten nicht auf unterschiedliche konstitutionelle Eigenschaften der Geschlechter zurückzuführen sind, sondern ihre Evidenz der symbolischen Gewalt der Alten gegen die Jungen sowie der Männer gegen die Frauen verdanken, und auch wenn das, was als quasi biologische Ursache postuliert wird, erst Resultat sozialer Machtpraktiken ist. Die Ursache ist nicht die biologische Unfähigkeit der Frauen, sondern ihr durch diverse Praktiken symbolischer Gewalt hergestellter Ausschluss, der durch seine positiven Wirkungen auf die Lösung kommunaler Konflikte nachträglich das als evident erscheinen lässt, was er als Ursache postuliert. Das vorliegende Machtdispositiv hat demnach auf der argumentatorischen Ebene die Struktur einer sich selbst erfüllenden Voraussage¹⁸.

Auf diese Weise bildet die kombinierte Wirkung von familistisch-paternalistischer Ideologie und der Ideologie der Zwei Welten das Fundament der Reproduktion der Autoritätsbeziehungen. Durch deren Evidenz und Stichhaltigkeit, die allerdings nicht rein logisch zustande kommt, sondern vielmehr schon ein Effekt von existierenden Machtkonstellationen ist, reproduziert sich diese Autoritätshierarchie selber.

¹⁸ Merton hat diese Figur am Beispiel der kommunalen Ausgabenpolitik für Schulbildung in den USA illustriert: Die Weissen verweigern Ausgaben für die Ausbildung von Schwarzen wegen deren rassistisch bedingten "geistigen Unterlegenheit", die wiederum aber erst das Resultat der niedrigen Investitionen in ihre Ausbildung ist (zitiert in Douglas 1991:76).

Einwände

Im folgenden möchte ich in Form von Antworten auf mögliche Einwände die Machtbeziehungen bei den Alangan-Mangyan weiter verdeutlichen.

Sind die alten Männer nicht bloss die neutralen Exekutoren des Rechts, das für alle gilt und niemanden privilegiert, und stellen sie dann überhaupt eine dominante Machtgruppe dar? Dagegen lässt sich einwenden, dass das Rechtssystem eine Ordnung sanktioniert, die selber asymmetrisch strukturiert ist und die alten Männer an die Spitze der Autoritätshierarchie plaziert. Dies hat u.a. zur Folge, dass Männer und Frauen, Alte und Junge nicht die gleiche rechtliche Stellung einnehmen: Die Frauen werden als nicht-vollwertige Rechtssubjekte von der aktiven Teilnahme an den Verhandlungen ausgeschlossen; die jungen Männer haben noch Väter bzw. Schwiegerväter, auf die sie "hören" (*agsunduan*) müssen. Zudem wirkt sich das herrschende Recht nicht für alle sozialen Akteure in gleicher Weise aus (vgl. Dahrendorf 1966): Junge neigen strukturell eher zu Konflikten (Konkurrenz um Frauen und Ansehen); sie treten deshalb öfter als Kläger oder Beklagte in Prozessen oder als politische Rivalen um Einfluss ihrer Faktionen auf als die alten Männer; die egalitäre Definition der ehelichen Pflichten benachteiligt Frauen de facto gegenüber ihren Männern. Überdies lassen sich die Entscheide und Urteile nicht alle eindeutig vom Rechtskodex ableiten. Das Recht bietet vielmehr einen Interpretationsspielraum; Interpretationen und Entscheide sind somit Gegenstand von Auseinandersetzungen während der Versammlungen, in denen wiederum die alten Männer das letzte Wort haben und von denen die Frauen ausgeschlossen sind.

Zwar stimmt es, dass sich alles so abspielt, als ob die alten Männer lediglich die natürlichen Verwalter des Rechts wären, doch erfolgt die Zustimmung zu jeder Ideologie im wesentlichen deshalb, weil die herrschende Ideologie nicht als die Ideologie der Herrschenden, sondern als die natürliche Ordnung der Dinge erscheint, die den Menschen die Regeln vorschreibt, an die sich auch die Herrschenden zu halten haben. Die politische Dominanz einer Gruppe gilt erst dann als legitim, wenn sie im Sinne des Gesamtinteresse ausgeübt und deshalb notwendig und natürlich erscheint. Gerade wenn sich jeder Akteur gemäss seiner Position und Rolle innerhalb der sozialen Hierarchie konform verhält, trägt er zum Erhalt dieser sozialen Ordnung bei. Die Rede ist also nicht von der Möglichkeit, die Macht "im eigenen Interesse und zu eigenen Zwecken zu missbrauchen", sondern von einer Autoritätshierarchie, in der die Interessen der höchstplazierten Kategorie mit dem "Interesse" der gesamten, hierarchisch strukturierten Gesellschaft übereinstimmen: Indem sich die Alten für den Erhalt der Harmonie

und Einheit der Gruppe einsetzen und als Schamanen die bösen Geister von der Gruppe fernhalten, reproduzieren und begründen sie zugleich ihre dominierende Stellung innerhalb der Gruppe. Und selbst die Akteure in den unteren Positionen können die Vorteile, die ihnen selbst ihre subordinierte Stellung noch bietet, nur dann realisieren, wenn die soziale Organisation weiterbesteht (vgl. Popitz 1976).

Schaden die Entscheide der Männer den Interessen der Frauen oder verstossen sie gegen deren Rechte? Und wäre - falls dies nicht der Fall ist - nicht die These einer Machtasymmetrie hinfällig? In der Tat präsentiert sich das politische System als neutrales Rechtssystem, das Einzelindividuen, die Normen verletzen, bestraft. In diesem Sinn "verstösst das System" jeweils gegen die Interessen bestimmter Männer und Frauen (bei Diebstahl, Ehebruch, Scheidungsvorhaben, Zauberei, Verleumdung etc.), und deshalb stehen sich anlässlich der Versammlungen nie alte Männer einerseits und junge Männer und Frauen andererseits gegenüber, sondern immer nur Kläger und Angeklagte, einzelne Akteure, die gegen das bestehende Gesetz verstossen haben. Wesentlich aber ist, dass die herrschende Ordnung die sozialen Akteure auf verschiedene Positionen innerhalb einer Autoritätshierarchie verteilt und ihnen dementsprechend Rechtsstatus, Zuständigkeiten und Handlungsmöglichkeiten zuordnet, ebenso wie die Tatsache, dass Männer ihre Interessen direkt, Frauen hingegen nur indirekt, über verwandte Männer verfolgen können. So erscheint die politische Organisation den Akteuren nicht als Macht der Mächtigen, die sich gegen die Machtlosen durchsetzen, sondern als eine "gesellschaftliche Macht", die von den alten Männern "im Interesse des Allgemeinwohls" ausgeübt wird. Der scheinbar neutrale Charakter der Macht wird durch die Massregelung auch unbotmässiger Männer noch zusätzlich verstärkt: Die herrschende Ordnung erscheint als unparteiisch. Diese Sicht der Dinge ist allerdings schon Resultat einer akzeptierten Machtasymmetrie. Und die individuellen Verstösse gegen das herrschende Recht verletzen eine Ordnung, die Männer gegenüber Frauen und Alte gegenüber Jungen strukturell privilegiert.

Verfügen Frauen nicht auch über (informelle) Macht? Gewiss, es mag vorkommen, dass in einigen Familien nicht der Mann, sondern seine Frau "den Ton angibt" - eine Tatsache, die jeweils auch von den Mangyan selber vermerkt wird. Ein Mann, der unter der Fuchtel seiner Frau steht, wird jedoch belächelt und verfügt über keinen Einfluss in der Lokalgruppe. Seine Frau wird vielleicht von den anderen Frauen insgeheim bewundert, letztlich aber wird ihre Verhaltensweise nicht als gangbarer Weg betrachtet und insbesondere von den Männern missbilligt. Frauen können zwar auch exklusive soziale Netze bilden (durch gemeinsame Arbeit, Verwandtschaftsbeziehungen, durch gegenseitige Besuche usw.): Meinungen können ausgetauscht, Er-

eignisse diskutiert, Gerüchte in Umlauf gesetzt und sozialer Druck (auf eine untreue Frau oder eine Nebenbuhlerin) entwickelt werden, doch ändert das nichts an der Tatsache, dass Frauen an der zentralen politischen Institution der öffentlichen Versammlung, wo Meinungen und Entscheide nicht nur bekanntgegeben und sanktioniert werden, sondern tatsächlich erst entstehen, nicht aktiv teilnehmen können. Zudem kann sozialer Druck, auch jener, der von den Frauen ausgeht, nur in einem normativ-kulturellen System ausgeübt werden, das die Männer bzw. die alten Männer zur dominanten Gruppe macht. Sozialer Druck und Einfluss können also auch von Frauen, aber immer nur von einer dominierten Position aus, ausgeübt werden und sind im übrigen nie als Widerstand gegen die herrschende Ordnung als solche gerichtet.

Muss nicht zwischen Macht als Autonomie (Selbstbestimmung) und Macht über andere unterschieden werden? Und verfügen Frauen bei den Alangan-Mangyan nicht auch über eine ansehnliche Autonomie? Jeder soziale Akteur kann als autonomer Agent in einem strukturellen Kräftefeld aufgefasst werden; alles, was eine Person tut oder nicht tut, hat einen "Preis": Rollen- und Normenkonformität werden belohnt (Prestige, Anerkennung), Nichtkonformität wird bestraft (Missbilligung, schlechte Reputation). Jeder Akteur einer bestimmten Kategorie muss für sich die Vor- und Nachteile seines Tuns abwägen und kann insofern als autonom bezeichnet werden. Jemand, der die entsprechenden Folgen nicht scheut, kann sich auch nonkonform verhalten: Eine Frau verweigert sich ihrem Mann, riskiert aber, dass dieser "legitimerweise fremdgeht"; ein Mann ist unbeherrscht (*matapang*), handelt sich aber dadurch einen schlechten Ruf ein; eine Frau kann sich öffentlich zu Wort melden, wird aber lächerlich gemacht usw. Genau dieses Rollensystem der verhaltensrelevanten Verteilung von Vor- und Nachteilen bestimmter Handlungen verweist auf die Autoritätshierarchie zwischen Männern und Frauen sowie zwischen Alten und Jungen.

Haben die Frauen nicht eigene Bereiche, in denen sie autonom bestimmen und die sich komplementär zu den entsprechenden "männlichen Institutionen" (Versammlungen) verhalten? Es gibt zwar Bereiche, die den Frauen vorbehalten sind (z.B. weibliche Arbeitsgruppen), doch die weiblichen und männlichen "Bereiche" sind selber hierarchisch angeordnet. Falls die Frauen "ihre Bereiche" als komplementär zu den "Versammlungen der Männer" sehen (worauf einiges hinweist), ist das lediglich ein Beweis für das Funktionieren der herrschenden Ideologie, die Machtasymmetrien (wie in vielen anderen Gesellschaften) als Komplementaritäten darstellt. Die Unterscheidung von privat-häuslich und öffentlich-politisch ist, wenn sie so oder in ähnlicher Form von den sozialen Akteuren konzipiert wird, schon ein ideologischer Effekt spezifischer Machtverhältnisse, die die Individuen im

sozialen Raum verteilen und parzellieren. Als solche ist die emische Unterscheidung in häusliche und öffentliche Räume Vorbedingung, diese Bereiche als komplementär zu behaupten, und somit Voraussetzung der Wirksamkeit der darauf aufbauenden politischen Ideologie. Der Unterschied zwischen einer häuslichen und einer öffentlichen Sphäre ist also keine analytische Ursache, sondern allenfalls ein ideologischer Effekt von Machtbeziehungen. Die Frauen sind darüber hinaus keine vollwertigen Rechtssubjekte, sie können an Versammlungen nicht aktiv teilnehmen und Einfluss nicht direkt, sondern nur über Männer und in einer subordinierten Position ausüben. Wieso sollten sich die Männer aber in die "Bereiche der Frauen" einmischen, da sie doch die zentrale politische Institution dominieren?

Aber verhalten sich Heirat, Ehe, Scheidung einerseits und die öffentlichen Versammlungen andererseits nicht doch zueinander wie häuslich und öffentlich, und muss deshalb nicht das unterschiedliche Gewicht der beiden Bereiche bei der Bestimmung der Geschlechterbeziehungen geklärt werden? Man könnte in diesem Zusammenhang auf Rosaldo verweisen, gemäss der die häusliche Autoritätsstruktur immer von der öffentlichen Autoritätsstruktur abhängt (1974:27, Harris 1981 in Moore 1990:116). So gesehen würde die Autorität des Ehemannes im Haushalt auf der Autorität der älteren Männer in den Versammlungen beruhen. Das hiesse aber zu übersehen, dass häusliche und öffentliche Sphäre nicht zwei getrennte Bereiche sind, wie ich schon gezeigt habe: Männer und Frauen verschiedener Haushalte unterhalten wirtschaftliche und verwandtschaftliche Beziehungen zueinander; es entstehen Konflikte zwischen ihnen, die entweder bilateral beigelegt oder aber Gegenstand von öffentlichen Versammlungen werden. Die Autorität des Ehemannes im Haushalt wird gestützt durch die Dominanz der Männer in den Versammlungen und Entscheidungsgremien. Diese Dominanz der älteren Männer beruht aber letztlich auf der Autorität über ihre Kinder: ihre Söhne, Töchter und Schwiegersöhne. Es sind die Männer, die die sozialen Beziehungen knüpfen, bei ihrer eigenen Heirat (Brautdienst bei den Schwiegereltern) oder bei der Verheiratung ihrer Töchter (Autorität über den Schwiegersohn), und es ist infolgedessen auch die Aufgabe der alten Männer, als Vermittler oder als Richter gestörte Beziehungen wieder zu reparieren, kraft der Autorität, die sie über die jungen Männer haben. Die Unterscheidung von häuslicher und öffentlicher Sphäre macht also, einmal abgesehen von den damit zusammenhängenden Definitionsschwierigkeiten, analytisch keinen Sinn; sie kann aber, in irgendeiner Form, Bestandteil der politischen Ideologie einer Gesellschaft sein.

Stehen nicht auch die Männer unter einer starken sozialen Kontrolle (Konformitätsdruck, negative Sanktionen bei Normenverstoss etc.)? Und spricht das nicht gegen eine Machtprivilegierung der Männer? Wahrscheinlich stehen

die Männer sogar unter einem grösseren sozialen Druck als die Frauen (Selbstbeherrschung während hitziger Auseinandersetzungen, drohendes Defizit an männlicher Identität, Konkurrenz mit anderen Männern usw.). Der Konformitätsdruck, der auch auf den Dominierenden lastet, und die soziale Kontrolle, der sie in verstärkter Masse unterworfen sind, ist der Preis, den sie für ihre dominante Stellung zahlen. Gleichzeitig entsteht dadurch der Eindruck einer funktionalen Teilung der sozialen Aufgaben, für deren Erfüllung im Interesse aller jeder Akteur eine je spezifische Mühsal auf sich nehmen muss. Auch vermitteln die Frauen keineswegs einen niedergeschlagenen, demütigen Eindruck, auch wenn sie Fremden gegenüber zurückhaltender sind als die Männer. Der weibliche Habitus ist sicher Ausdruck dafür, dass auch die Frauen mit der gegebenen Machtkonstellation leben können. Subjektive Befindlichkeit ist jedoch in keinem der beiden Fälle ein geeigneter Indikator für Machtasymmetrien: Alle Akteure sind der herrschenden Ordnung unterworfen, aber nicht alle nehmen in ihr dieselbe Position ein.

Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass die familistisch-paternalistische Ideologie und die Ideologie der Zwei Welten in Kombination mit den damit zusammenhängenden Formen symbolischer Gewalt das Fundament bilden, auf dem die Autoritätsbeziehungen, die Machtasymmetrien zwischen Alten und Jungen sowie zwischen Männern und Frauen beruhen. Die Machtasymmetrien sind klar sichtbar, auch wenn sie weniger ausgeprägt sind als in gewissen tribalen Feldbaugesellschaften, die ein unilineares und unilokales Verwandtschaftsregime, elaborierte Tauschstrukturen, eine ausgeprägte Gerontokratie mit Ahnenkult und Krieg aufweisen (Meillassoux 1975).

Ökonomie, Politik und Kultur/Ideologie

Wie lassen sich politische Machtasymmetrien überhaupt erklären? Und was ist mit "ideologischem Fundament der Autoritätsbeziehungen" gemeint? Die meisten Theorien, die zur Erklärung von Geschlechterbeziehungen vorgebracht werden, rekurrieren auf ökonomische Faktoren, von denen angenommen wird, sie bestimmten in allen Gesellschaften die politischen Beziehungen: So gilt seit Engels die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die Teilnahme der Geschlechter in der Produktion als wichtigster Bestimmungsfaktor der Geschlechterbeziehungen (vgl. auch Bacdayan 1977); andere Theorien wiederum erachten die Verfügungskontrolle über die produktionsrelevanten Ressourcen als den entscheidenden Faktor (Friedl 1975). Eine dritte Position betont demgegenüber, dass die Verfügungskontrolle über die Ressourcen letztlich von verwandtschaftlich-politischen Beziehungen ab-

hängt, die wiederum nicht von den wirtschaftlichen Beziehungen abgeleitet werden können (Rubin 1975).

Ohne näher auf die diversen Erklärungsversuche einzugehen, müssen wir prüfen, ob die eben beschriebenen politischen Asymmetrien zwischen Alten und Jungen sowie zwischen Männern und Frauen, die wir ohne Rekurs auf wirtschaftliche Beziehungen festgestellt haben, sich mit entsprechenden asymmetrisch strukturierten wirtschaftlichen Beziehungen erklären lassen.

Geschlechtsspezifische Arbeitsbelastung und Arbeitsteilung

Bei den Alangan-Mangyan sind die geschlechtsspezifischen Arbeitslasten relativ gleichmässig verteilt, auch wenn Umlagerungen zwischen einzelnen Produktionszweigen stattgefunden haben (weniger Jagd, mehr Cash-crop- und Nassreisanbau). Es wird nach dem Grundsatz verfahren, wonach beide Ehepartner arbeiten müssen und keiner dem anderen die Arbeit für den gemeinsamen Haushalt überlassen darf. Die Nichteinhaltung dieser Regel zieht öffentliche Missbilligung nach sich und wird oft als Scheidungsgrund angegeben.

Folgende Formen der Arbeitsteilung lassen sich in den verschiedenen Produktionszweigen beobachten: Die Männer fällen Bäume, brennen und umzäunen die Felder; sie stellen die Pflanzstöcke und die Fallen her, die in der Nähe des Feldes aufgestellt werden. Den Frauen obliegt das Jäten und das Reinigen des Feldes nach der Reisernte; ferner das Pflanzen und die Ernte von Süsskartoffeln und oft auch der anderen Knollen. Die Frauen sind demnach für den ganzen Süsskartoffel-Komplex zuständig: Auswählen der Setzlinge, Pflanzen, Jäten und Ernten der Süsskartoffeln. Dies erlaubt ihnen die Bildung von Kooperationsgruppen, die nicht nur eine arbeitstechnische, sondern auch eine soziale Funktion erfüllen. Dagegen erfolgt das Reinigen des Feldes vor und nach dem Brand sowie das Pflanzen und die Ernte von Reis und Mais durch Männer und Frauen gemeinsam.

Die Frauen sammeln wildes Gemüse, Früchte, Pilze und wilde Knollen; die Männer beschaffen Honig, Wachs, Harz (*almaciga*) und Rattan, beteiligen sich aber gelegentlich ebenso am Sammeln. Obwohl auch Frauen ab und zu Rattan schneiden und ihn zu Bündeln verarbeiten, ist der Transport von Rattan ins Tiefland Männerarbeit. Die Jagd, d.h. vor allem das Fallenstellen, früher aber auch die Jagd mit Pfeil und Bogen sowie mit Speeren, ist alleinige Domäne der Männer. Demgegenüber arbeiten Männer und Frauen beim Fischfang zusammen, obwohl Fischharpune und Reusen von den Männern hergestellt werden. Schweine werden weitgehend sich selber überlassen und nicht gefüttert. Das Schlachten von Schweinen und die Verteilung des Fleisches sind in der Regel, aber nicht ausschliesslich, Aufgabe der Männer. Die Männer stellen Fallen, Reusen, Griffe und Scheiden für Buschmesser, Rattanbehälter und andere Gegenstände aus Holz her; auch der Hausbau fällt

weitgehend in ihren Tätigkeitsbereich. Lendenschurze aus geklopfter Rinde, Körbe und andere geflochtene Gegenstände werden von den Frauen angefertigt. Werkzeuge und andere Gegenstände werden vielfach von älteren Leuten hergestellt, da sie sich nicht mehr in gleichem Masse an schweren Arbeiten beteiligen können.

Frauen versorgen und hüten die Kleinkinder, doch gilt hier keine strikte Arbeitsteilung. Oft sind es wiederum ältere Leute oder Halbwüchsige, die im Haus bleiben, oder Nachbarn, die die Kleinkinder hüten. Frauen kochen, doch wenn die Frau abwesend ist, kocht ein Kind, der Ehemann oder eine Nachbarin/Verwandte. Holz- und Wasserholen sind traditionell Arbeit der Männer, doch seit man über leichtere Wasserbehälter (aus Plastik) verfügt, wird diese Arbeit auch von Frauen und Kindern verrichtet. Brennholz wird von Männern und Frauen gehackt und zerkleinert.

Damit bestätigt sich Winzlers (1982:186) Befund einer Untersuchung südostasiatischer Gesellschaften, wonach die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung nicht sehr ausgeprägt ist und Männer und Frauen in der Produktion in gleichem Masse involviert sind (vgl. auch Bacdayan 1977). Darüber hinaus zeigt sich, dass die Aktivitäten der Frauen nicht auf Hausarbeit beschränkt sind; sie arbeiten wie die Männer auf den Feldern und sammeln, entweder allein oder zusammen mit Mitgliedern des eigenen oder verwandter Haushalte. Sie nehmen zusammen mit den Männern an Kooperationsgruppen teil oder bilden mit anderen Frauen solche. Zudem leisten sie wie die Männer auch bei Tieflandsiedlern Lohnarbeit und beteiligen sich an der Produktion und Vermarktung von Cash crops (Kaffee, Zitrusfrüchte etc.).

Kontrolle produktionsrelevanter Ressourcen

Wie steht es nun mit der Kontrolle über die produktionsrelevanten Ressourcen (Land, Schweine etc.)? Das Land gehört der Lokalgruppe; Landrecht erhält man durch die Mitgliedschaft in einer Lokalgruppe, wobei die primären Landrechte (etwa bezüglich Rattanausbeute) den Mitgliedern der einheimischen lokalen Konsanguinalengruppe (*taybelagan*) vorbehalten sind. Diese stellt üblicherweise auch die Mehrheit der Familien einer Lokalgruppe, welche darüber entscheidet, wer in der Lokalgruppe leben kann. Im Gegensatz zu den patrilinear-patrilokal organisierten Feldbaugesellschaften Afrikas (vgl. O'Laughlin 1974, Whitehead 1981, Sacks 1976, Meillassoux 1975) weist das Verwandtschaftssystem der Alangan-Mangyan bilaterale und ambilineare Verwandtschaftseinheiten sowie einen utrokalen Residenzmodus auf. Dadurch werden die Frauen nicht von der Verfügungsgewalt über den Gruppenbesitz ausgeschlossen. Die einzelnen Familien besitzen die von ihnen angelegten Felder bzw. die sich darauf befindlichen Feldfrüchte.

Wenn ein Mann stirbt, geht die Hälfte des Besitzes an seine Frau, die andere Hälfte wird vom ältesten Sohn für die unverheirateten Geschwister verwaltet, aber nur solange sie einen gemeinsamen Haushalt bilden. Wenn eine Frau stirbt, wird der gesamte Besitz weiter von ihrem Ehemann verwaltet; nur die weiblichen Güter (Schmuck, kleine Buschmesser, Rattanröcke) gehen an ihre Töchter. Verlassen die Kinder bei ihrer Heirat nacheinander die Familie, kriegt jedes von ihnen - Frauen wie Männer - einen gleichen Anteil am Erbe: Schweine, Land (Schwend-, Cash-crop- oder Nassreisfelder), Bäume, Kochgeschirr usw., wobei Männergüter (Äxte, Amulette und grosse Buschmesser) an Männer, Frauengüter an Frauen gehen. Falls ein Geschwister das Land verlässt, geht dieses an die verbleibenden Geschwister (Schwendbauland); jedes anderswo lebende Geschwister hat aber das Recht, jederzeit wieder in die Gruppe zurückzukehren und dort Land zu erhalten. Cash-crop-Felder (mit langfristig tragenden Fruchtbäumen) werden weiterhin von den Besitzern abgeerntet, selbst wenn sie anderswo leben. Über die Residenz entscheiden bei Utrolokalität verwandtschaftlich-politische und wirtschaftliche Faktoren: Die Vor- und Nachteile bei Residenz in beiden Herkunftsorten werden gegeneinander abgewogen. Ein Ehepaar kann - nach Ablauf der anfänglich uxorilokalen Phase - selber entscheiden, wo es leben will, und seine Residenz wechseln.

Männer wie Frauen bringen ihren Erbanteil mit in die Ehe ein und nutzen ihn gemeinsam. Sowohl die Landtitel für Felder im Flachland als auch für die Nutzungsrechte in der Hügelregion sind oft auch auf die Namen von Frauen, und sogar von Mädchen, ausgestellt. Dass die Frauen auch tatsächlich über diese Ressourcen verfügen, zeigt sich daran, dass Frauen ihr Land bei der Heirat mit in die Ehe einbringen und bei einer Scheidung ihre Güter wieder an sie zurückgehen. Der ungleiche Besitzstand von Ehepartnern kann in Scheidungsfällen, wie schon bei der Heirat, eine Rolle spielen.

Die Mitglieder eines Haushaltes (Ehefrau, Ehemann, unverheiratete Jugendliche) unterhalten unterschiedliche Tauschbeziehungen zu Mitgliedern anderer Haushalte, etwa mit nahen Verwandten, die in anderen Haushalten leben. Auch scheint innerhalb eines Haushaltes - ausser zwischen Ehepartnern - nicht alles geteilt zu werden: Unverheiratete Söhne geben nur einen Teil ihres Geldes ab und behalten den Rest für Brautgeschenke.

Bei den Alangan-Mangyan gibt es also keine nennenswerte geschlechtsspezifische Verfügungsgewalt über die Ressourcen. Allerdings bestehen gewisse Unterschiede zwischen Alten und Jungen, da die Eltern das Eigentum der Familie verwalten und die alten Männer - in einer jeweils spezifischen verwandtschaftlich-faktionellen Konstellation - über die Mitgliedschaft in einer Lokalgruppe bestimmen, von der auch das Recht abhängt, im Gruppenterritorium Felder anzulegen.

Wir können daraus den Schluss ziehen, dass bei den Alangan-Mangyan die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern im wesentlichen symmetrisch strukturiert sind: Weder die Arbeitsbelastung noch die Arbeitsteilung oder die Verfügungsgewalt über die produktionsrelevanten Ressourcen führt zu einer sozialen Asymmetrie zwischen Männern und Frauen, wenn auch die Verwaltung des Landeigentums durch die Alten eine gewisse Superiorität über die Jungen begründet.

Wie lassen sich aber die politischen Machtasymmetrien erklären, wenn die ökonomischen Beziehungen symmetrisch organisiert sind? Welche Rolle spielen die kulturell-ideologischen Systeme bei der Erklärung von Machtbeziehungen?

Da die wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Geschlechtern symmetrisch strukturiert sind, können diese für die politische Asymmetrie zwischen ihnen offensichtlich nicht verantwortlich gemacht werden. Selbst die verbleibenden geschlechtsspezifisch aufgeteilten Arbeiten (Jäten der Frauen, Umzäunen der Felder und Fallenstellen der Männer) lassen sich nicht anatomisch-physiologisch erklären, d.h. sie könnten sehr wohl von beiden Geschlechtern effizient verrichtet werden. Diese Tatsache verweist auf die Möglichkeit, die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung nicht als Ursache, sondern als Resultat einer politischen Machtasymmetrie zwischen Männern und Frauen zu betrachten. Die Arbeitsteilung wäre dann (auch) Teil der symbolischen Ordnung, die der politischen Asymmetrie zwischen den Geschlechtern eine zusätzliche wirtschaftliche Rationalität verschafft (Rivière 1984:92; Lévi-Strauss 1956:347f.).

Dies führt uns zu der Frage nach der Rolle kulturell-ideologischer Systeme bei der Erklärung von Machtbeziehungen zurück. Was bedeutet der Ausdruck "ideologisches Fundament der Autoritätsbeziehungen"?

Kultur/Ideologie

Man muss zunächst einmal von einer bestimmten Konzeption von Ideologie als subjektivem und falschem Schein Abschied nehmen und ihr den Status eines objektiven und strukturierenden Momentes in jeder Gesellschaft zubilligen, um die politischen Beziehungen gerade nicht-staatlicher Gesellschaften verstehen zu können (Althusser 1970).

Verwandtschaftsbeziehungen bilden im wesentlichen eine emisch-soziologische Klassifikation, Konzeption und Ideologie der Gesellschaft. Allerdings lässt sich von bestimmten Verwandtschaftsbeziehungen nicht auf spezifische politische Beziehungen schliessen. Eine Theorie, derzufolge die Beziehungen zwischen den Geschlechtern (und Altersgruppen) vom Deszendenz- und Lokalitätsmodus abhängen (vgl. Fortes 1969:38f.,75,89ff.,100; Radcliffe-Brown 1950:11ff.,76-82), muss deshalb in die Irre führen. Gemäss dieser Sichtweise favorisieren patrilineare, patrilokale Arrangements die

Alten und die Männer; ein matrilineares, matrilokales Arrangement ist zwar nicht das spiegelbildliche Gegenteil, doch sei in diesem Fall die Stellung der Frauen deutlich besser (vgl. auch Schlegel 1972 und Löffler 1979). Die Alangan-Gesellschaft weist eine bilaterale bzw. ambilineare und utrolokale Verwandtschaftsorganisation auf, die aufgrund der juralen Regeln kein Geschlecht bevorzugt. Folgerichtig schreibt denn auch Fortes: "In cognatic systems ... the status relations of men and women approach virtually complete equality and symmetry ... in the familial domain and fall little short of this also in the politico-jural domain, in contrast to systems with unilineal politico-jural descent groups - especially patrilineal systems - in which the sexes are jurally and ritually asymmetrically differentiated" (1969:260,273). Nun hat aber unsere Analyse der politischen Beziehungen zwischen Geschlechtern und Altersgruppen ergeben, dass diese klar asymmetrisch strukturiert sind und dass der Wirksamkeit ideologischer Systeme dabei eine zentrale Rolle zukommt¹⁹.

Insofern die Verwandtschaftsrelationen ein indigen-"soziologisches" Klassifikationssystem sozialer und personaler Identitäten die Statuspositionen - u.a. Geschlecht und Alter - definieren, ausserdem soziale Stereotypen und Erwartungshaltungen sowie interaktionelles Norm- und Idealverhalten bestimmen, sind sie auch politisch unmittelbar relevant. Jedoch ist die Beziehung zwischen Verwandtschaft und Politik komplizierter, als es jene These suggeriert, die von bestimmten Deszendenz- und Lokalitätsregeln auf interne Machtbeziehungen schliesst. Ich habe gezeigt, dass gerade das Verwandtschaftstermsystem nicht nur Beziehungen zwischen Verwandten, sondern auch einen gewissen Verhaltenskodex formuliert, auf dem die familistisch-paternalistische Ideologie beruht. Dabei ist zu bedenken, dass zu den kulturell-ideologischen Systemen, die auf ihre politische Wirksamkeit hin untersucht werden müssen, nicht nur die verwandtschaftlichen Konstruktionen gehören, sondern auch die seit den 80er Jahren vermehrt untersuchten, kulturspezifischen Konstruktionen von Geschlechtsidentitäten (MacCormack/Strathern 1980; Moore 1991:35-51,74-83). Hierzu gehört auch die Ideologie der Zwei Welten (Collier/Rosaldo 1982), deren politische Wirksamkeit in der

¹⁹ Mehrere Autoren (u.a. Scheffler 1966, 1967, 1973, Needham 1971, Keesing 1975, Schneider 1967, 1972, Sahlins 1965) haben gezeigt, dass Verwandtschaftssysteme zunächst einmal kulturelle Konstrukte ohne notwendige und eindeutige Beziehungen zur Sozialstruktur sind und dass von bestimmten Verwandtschaftsbeziehungen nicht nur nicht auf bestimmte politische oder ökonomische Strukturen, sondern nicht einmal auf eine bestimmte verwandtschaftliche Zusammensetzung der Lokalgruppen geschlossen werden kann. Demnach folgen auch nicht aus bestimmten Deszendenz- und Lokalitätsregeln "entsprechende" Machtbeziehungen zwischen Personen unterschiedlichen Geschlechts (oder Alters). Die strukturfunktionalistische Politologie krankt u.a. gerade daran, dass sie die tatsächlichen Machtbeziehungen zwischen sozialen Akteuren, ihre Konflikte und Strategien, auf rein rechtliche reduziert und deshalb verkennt (vgl. Kuper 1980:312,30,39).

Alangan-Gesellschaft wir diskutiert haben. Diese "gender constructs" sind zwar nicht verwandtschaftlich formuliert, doch bestehen vielfältige Bezüge zu mythischen, rituellen, verwandtschaftlichen Systemen. Die familistisch-paternalistische Ideologie und jene der Zwei Welten, die als "gender ideology" die Geschlechterstereotypen festlegt, sind also bei der Reproduktion politischer Asymmetrien höchst wirksam.

Stellt sich die Frage, welche Rolle in diesem Zusammenhang das bilateral, utrolokale Verwandtschaftsregime spielt. Es passt zur Eigeninterpretation der Alangan-Mangyan, wonach in ihrer Gesellschaft Freiwilligkeit, Individualismus, Egalität und Beliebigkeit vorherrschen. Während also gewisse Teile des Verwandtschaftssystems (das Verwandtschaftstermsystem und der daraus abgeleitete Verhaltenskodex) zusammen mit anderen Diskursen eine Machtasymmetrie zwischen Alten und Jungen, Männern und Frauen begründen, betonen andere Diskurse, wie die Ideologie der Gruppensolidarität, die die Mitglieder einer Lokalgruppe oder eine Gruppe Verwandter als Geschwisterschaft (*tayarian*) oder Vettern-Basenschaft (*taybelagan*) bezeichnet, jene Beziehungen, die weitgehend symmetrisch strukturiert sind, und erzeugen so den Eindruck, es handle sich hier um eine egalitäre Gesellschaft. Die Alangan-Gesellschaft wäre aber nicht die einzige Gesellschaft, in der eine egalitäre Ideologie nicht nur mit politischer Inegalität vereinbar wäre, sondern deren Reproduktion auch unterstützt (vgl. Kellerhals/Lalive d'Épinay 1982, Dumont 1977). Dabei wird die soziale Realität nicht etwa "verschleiert", sondern werden lediglich die Akteure dazu ermuntert, sich die Gesellschaft allein und vorwiegend durch Rekurs auf die ebenfalls bestehenden symmetrischen Beziehungen zu denken.

Verwandtschaftlich und nicht-verwandtschaftlich definierte Identitäten sozialer Kategorien wie Geschlechter und Altersgruppen und die damit zusammenhängenden Interaktionsnormen und Verhaltenserwartungen sind nichts anderes als Formen institutionalisierten symbolischen Handelns und bilden zentrale Ideologien, die wiederum konstitutive Bestandteile von Autoritätsbeziehungen in tribalen Gesellschaften darstellen. Wenn Ideologie aber eine objektive und wirksame Struktur darstellt und wenn sie einen konstitutiven, nicht bloss legitimatorischen Bestandteil der Autoritätsstruktur bildet, was hindert uns dann daran, sie zur Erklärung von Machtbeziehungen heranzuziehen?

Wir sind von einer multidimensionalen Bestimmung der Beziehungen zwischen Männern und Frauen sowie zwischen Alten und Jungen ausgegangen. In der Folge mussten die politischen und die ökonomischen Dimensionen zunächst unabhängig voneinander beschrieben werden. Ich habe gezeigt, dass die symmetrische Struktur der wirtschaftlichen die asymmetrische Struktur der politischen Beziehungen nicht zu erklären vermag, dass aber die ideologisch-verwandtschaftlichen Beziehungen eine konstituierende Rolle bei der Reproduktion inegalitärer Machtbeziehungen zwischen Geschlechtern

und Altersgruppen spielen. Es gilt, das spezifische Funktionieren der Machtbeziehungen im Zusammenhang mit den anderen sozialen und kulturellen Strukturen einer Gesellschaft, somit die Reproduktion des Ganzen in der Zeit zu analysieren und zwar nicht nur auf der Struktur-, sondern auch auf der Handlungsebene.

Wir müssen uns nach diesen theoretischen Erläuterungen noch einmal den Mangyan zuwenden.

Wandel und Kontinuität

Es könnte nämlich vermutet werden, dass sich die Machtasymmetrien durch die politischen und wirtschaftlichen Veränderungen in der Folge einer verstärkten Integration der Alangan-Mangyan in die nationale Gesellschaft verändert haben, mindestens in den akkulturierten Ebenensiedlungen, in denen Cash crops angebaut werden und Lohnarbeit geleistet wird und die unter einem stärkeren Einfluss katholischer Missionare und des nationalen Systems der lokalen Verwaltung (Barangay-System) stehen. Dies scheint mir allerdings kaum in signifikanter Weise der Fall zu sein²⁰.

Zwar haben die katholischen Missionsschwester, die in den Ebenensiedlungen stationiert sind, durch die Medikamente, die zinslosen Darlehen und den Rechtsschutz, mit denen sie die Mangyan versorgen, und durch die politische Patronage, die sie ausüben, einen Teil der paternalistischen Autorität übernommen, die von den alten Männern und den Schamanen ausgeübt wird. Doch stützen die Missionsschwester, aufgrund der Ablehnung von Ehebruch und Scheidung durch die katholische Kirche, gleichzeitig die Autorität der alten Männer. Zudem verlangt die katholische Mission von den Mangyan nicht die Aufgabe ihres Glaubens an Schamanen, Hilfsgeister und böse Geister, sondern versucht vielmehr, diesen in das christliche Glaubenssystem und in die medizinische Grundversorgung der Mangyan zu integrieren.

Sicher verfügen junge Männer durch Cash-crop-Anbau und Lohnarbeit heute über mehr eigenes Geld als früher. Doch ändert das nichts daran, dass sie nach wie vor von ihren Schwiegervätern abhängig sind, die nun dazu übergehen, Brautgeschenke in Geldform zu verlangen. Auch die Körperstrafen und Versöhnungsgaben sind heute weitgehend durch Geldbussen ersetzt worden. Zudem sind Landnutzungs- und Eigentumstitel für knappes Nassreis- und Cash-crop-Land in der Regel, wenn auch nicht immer, auf die Namen der

²⁰ Dabei muss bedacht werden, dass die Mangyan nicht erst seit der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts, sondern schon seit dem 16. Jahrhundert in jeweils unterschiedlichem Masse unter dem Einfluss der Tieflandgesellschaft stehen.

Eltern, meist des Vaters, ausgestellt. Dies erlaubt den Alten vielleicht sogar mehr als früher und als in den weit entfernten Bergsiedlungen, Druck auf die Jungen auszuüben.

Oft verfügen die jungen Leute in den Ebenendörfern über eine rudimentäre Schulbildung (2-4 Jahre Grundschule), die ihnen beim Umgang mit Tieflandsiedlern und Behörden sowie bei der Vermarktung von Cash crops nützlich ist. Doch scheinen sich dadurch die Machtbeziehungen nicht zu verändern. Oft bekleiden mittelaltrige Männer Ämter, die in der Lokalverwaltung vorgesehen sind (*kapitan, konsehal, tanod*), Ämter, die neben der Beherrschung des Tagalog auch Kenntnisse in Schreiben, Lesen und Rechnen voraussetzen. Doch selbst das ermöglicht ihnen nicht, wie sich während der öffentlichen Versammlungen zeigt, mehr Einfluss auf die Entscheide auszuüben als früher oder ihre Interessen gegen die alten Männer durchzusetzen.

In der Regel verfügen mehr Frauen über eine Schulbildung als Männer. Viele Frauen übernehmen die Vermarktung der Cash crops in Calapan, der Provinzhauptstadt, und verwalten die Geldersparnisse der Familie. Allerdings scheinen Männer einen grösseren Einfluss darüber zu haben, wie das Geld verwendet werden soll. Selbst Frauen, die lesen, schreiben und rechnen können, ist es nach wie vor nicht möglich, aktiv an den öffentlichen Versammlungen teilzunehmen. Ich habe in Paitan mehrfach beobachtet, dass Frauen versuchten, das Wort zu ergreifen, von den Männern aber sofort wieder unterbrochen und zum Schweigen gebracht wurden. Frauen haben vielleicht mit Unterstützung der Missionsschwester ihre Autonomie in Heiratsangelegenheiten vergrössern können, doch war die Autonomie der jungen Leute (Frauen wie Männer) schon in früheren Zeiten und ist noch heute in abgelegenen Bergsiedlungen beachtlich. Die Machtkonstellationen verändern sich dadurch kaum, vor allem weil sich gleichzeitig unter dem Einfluss der Missionare das Verbot von Ehebruch und Scheidung verstärkt hat.

Zusammenfassend lässt sich also formulieren, dass es zu keinen wesentlichen Veränderungen der internen Machtbeziehungen gekommen ist, wenn auch die Einflüsse von aussen - vor allem in den Ebenendörfern - zugenommen haben und obwohl die Faktoren, die für die bestehenden Machtkonstellationen verantwortlich sind, teilweise umstrukturiert wurden bzw. einige neu hinzugekommen sind und alte sich abgeschwächt haben. Die internen Machtbeziehungen unterscheiden sich in den verschiedenen Siedlungstypen nicht wesentlich und variieren nicht gemäss dem Integrationsgrad der unterschiedlichen Siedlungen ins nationale System.

Schlussfolgerungen

Es lassen sich zwei Schlussfolgerungen ziehen. Erstens: In der Gesellschaft der Alangan-Mangyan sind die Machtbeziehungen zwischen Männern und Frauen sowie zwischen Alten und Jungen asymmetrisch strukturiert, obwohl die wirtschaftlichen Beziehungen symmetrisch sind und auch die bilaterale Verwandtschaftsorganisation keine Machthierarchie zur Folge hat. Die Machtbeziehungen sind im wesentlichen Autoritätsbeziehungen, bei deren Reproduktion die institutionalisierte und symbolisch verstärkte Hierarchie von Statuspositionen eine entscheidende Rolle spielt. Obwohl die Machtasymmetrien bei den Alangan-Mangyan weniger akzentuiert sein mögen als in tribalen Gesellschaften Westafrikas (Meillassoux 1975), Neuguineas (Feil 1987) und Amazoniens (Chagnon 1968), sind sie dennoch beträchtlich, besonders wenn man sie mit dem Bild vergleicht, das die Alangan-Mangyan selber von ihrer Gesellschaft zeichnen, und im Vergleich mit ethnographischen - allerdings meist vereinfachenden und unvollständigen - Beschreibungen der Geschlechterbeziehungen ähnlich strukturierter Gesellschaften Südostasiens.

Zweitens: Die Machtasymmetrien basieren weder auf wirtschaftlichen Asymmetrien noch auf entsprechenden Deszendenz- und Residenzmodi, sondern auf zwei zentralen Ideologien. Die Machtbeziehungen zwischen den Altersgruppen basieren auf der familistisch-paternalistischen Ideologie, die in Verwandtschaftstermen festgeschrieben ist. Diese legt das normative Verhalten zwischen Personen unterschiedlichen Alters fest (Protektion und Schutz im Tausch gegen Respekt und Gehorsam) und dehnt die egozentrierten Terme auf die soziozentrierten Beziehungen zwischen Altersgruppen aus. Die Machtasymmetrie zwischen Männern und Frauen basiert auf einer Ideologie der Zwei Welten, aufgrund deren die Frauen von der aktiven Teilnahme an öffentlichen Versammlungen ausgeschlossen werden und nur den Männern die für diese Aufgabe notwendige Qualifikation zugeschrieben wird. Die Reproduktion der Autoritätsbeziehungen zwischen Geschlechtern und Altersgruppen wird durch die Wirksamkeit dieser beiden Ideologien garantiert: Die Frauen werden von der aktiven Teilnahme an öffentlichen Versammlungen ausgeschlossen durch symbolische Gewalt und aufgrund einer Ideologie, die nur die Männer für die Konfliktlösung als geeignet erachtet. Männer, die streiten, werden von den alten Männern, den Hütern des Gesetzes, gezwungen, ihr Verhalten mit dem Ideal der männlichen Identität, das Kompromissbereitschaft und ein friedliches Verhalten vorschreibt, in Einklang zu bringen. Auf diese Weise können Konflikte leichter beigelegt werden und erscheint der Ausschluss der Frauen als gerechtfertigt.

Bibliographie

- Althusser, L. (1970) *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Berlin: VSA.
- Bacdayan, A. (1977) *Mechanistic Cooperation and Sexual Equality Among the Western Bontoc*. In: Schlegel, A. (ed.) *Sexual Stratification*. New York: Columbia University Press.
- Burkolter-Trachsel, V. (1981) *Zur Theorie sozialer Macht*. Bern: Lang.
- Chagnon, N. (1968) *Yanomamö: The fierce People*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Cohen, R. (1970) *The Political System*. In: Naroll, R./Cohen, R. (ed.) *A Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- Collier, J./Rosaldo, M. (1981) *Politics and Gender in Simple Societies*. In: Ortner, S./Whitehead, H. (eds.) *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahrendorf, R. (1966) *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. Mohr: Tübingen.
- Doctorow, O. (1963) *Group Structure and Authority*. *American Anthropologist* 65:312-322.
- Douglas, M. (1991) *Wie Institutionen denken?* Frankfurt: Suhrkamp.
- Dumont, L. (1977) *Homo aequalis*. Paris: Gallimard.
- Engels, F. (1969) *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*. Berlin: Dietz Verlag.
- Feil, D. (1987) *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fortes, M. (1969) *Kinship and Social Order*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fortes, M./Evans-Pritchard, E. (eds.) (1940) *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1974) *Ordnung des Diskurses*. Hanser: München.
- (1976) *Mikrophysik der Macht*. Merve: Berlin.
- (1978) *Dispositive der Macht*. Merve: Berlin.
- Fried, M. (1967) *The Evolution of Political Society*. New York: Random House.

- Gibson, T. (1986) *Sacrifice and Sharing on the Philippine Highlands: Religion and Society Among the Buhid of Mindoro*. London: Athlone Press.
- Godelier, M. (1982) *Die Produktion der Grossen Männer. Macht und männliche Vorherrschaft bei den Baruya in Neuguinea*. Frankfurt: Campus.
- — (1990) *Natur, Arbeit, Geschichte*. Hamburg: Junius.
- Harris, O. (1981) *Households as Natural Units*. In: Young, K. et al. (eds.) *Of Marriage and the Market*. London: CSE Books. (pp. 49-68).
- Helbling, J. (1989) *Kinship and Politics: The Reproduction of Political Units Among the Alangan-Mangyan in Mindoro Oriental*. In: Kikuchi, Y. (ed.) *Philippine Kinship and Society*. Manila: New Day Publishers.
- — (1990) *Die Alangan-Mangyan in Mindoro Oriental*. Unveröffentlichte Habilitationsschrift Zürich.
- Hofmann, N. (1992) *Warum die Frauen nicht sprechen*. Zürcher Arbeitspapiere zur Ethnologie, Nr. 2. Zürich: Argonaut Verlag.
- Keesing, R. (1975) *Kin Groups and Social Structure*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Kellerhals, J./Lalivie d'Epinau, Ch. (eds.) (1982) *Inégalités - différences: Contributions à l'analyse des stratifications*. Bern: Lang.
- Kikuchi, Y. (1984) *Mindoro Highlanders*. Quezon City: New Day Publishers.
- Kuper, A. (1975) *Anthropologists and Anthropology*. Harmondsworth: Penguin.
- — (1980) *Functionalism at Home: A Question of Theory*. In: Diamond, S. (ed) *Anthropology: Ancestors and Heirs*. The Hague: Mouton.
- Langheiter, E. (1989) *Hinnehmen, mitmachen, zustimmen?* In: Autorenkollektiv (ed.) *Von fremden Frauen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lévi-Strauss, C. (1956) *The Family*. In: Shapiro, H. (ed.) *Man, Culture, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindstrom, L. (1990) *Knowledge and Power in a South Pacific Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Löffler, L. (1979) *Die Stellung der Frau als ethnologische Problematik*. In: Eckert, R. (ed) *Geschlechtsrollen und Arbeitsteilung: Mann und Frau in soziologischer Sicht*. München: Beck.
- Lukes, S. (1974) *Power: A Radical View*. London: MacMillan.
- MacCormack, C./Strathern, M. (eds.) (1980) *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Macdonald, Ch. (1977) *Une société simple*. Paris: Musée de l'Homme.
- Mathieu, N. (1985) *Quand céder n'est pas consentir*. L'Homme: pp. 169-246. Paris.
- Meillassoux, C. (1975) *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- Moore, H. (1990) *Mensch und Frausein: Perspektiven einer feministischen Anthropologie*. Gütersloh: Siebenstern.
- Mukhopadhyay, C./Higgins, P. (1988) *Anthropological Studies of Women's Status Revisited: 1977-1987*. *Annual Review of Anthropology* 17:461-495.
- Needham, R. (ed.) (1971) *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock.
- Ortner, S. (1974) *Is Female to Male as Nature Is to Culture?* In: Rosaldo, M./Lamphere, L. (eds.) 1974. (pp. 67-87).
- Popitz, H. (1976) *Prozesse der Machtbildung*. Mohr: Tübingen.
- — (1986) *Phänomene der Macht*. Mohr: Tübingen.
- Quinn, N. (1977) *Anthropological Studies on Women's Status*. *Annual Review of Anthropology* 6:181-225.
- Radcliffe-Brown, A. (1950) *Introduction*. In: Radcliffe-Brown, A./Forde, D. (eds.) *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.
- Rivière, P. (1984) *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Z./Lamphere, L. (eds.) (1974) *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, M. (1974) *Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview*. In: Rosaldo, M./Lamphere, L. (eds.) 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford. (pp. 17-42).
- Rubin, G. (1975) *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*. In: Reiter, R. (ed.) *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press. (pp. 157-210).
- Sacks, K. (1974) *Engels Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property*. In: Rosaldo, M./Lamphere, L. (eds.) 1974. (pp. 189-222).
- Sahlins, M. (1965) *On the Ideology and Composition of Descent Groups*. *Man* 65:104-107.
- — (1968) *Tribesmen*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Scheffler, H. (1966) *Ancestor Worship in Anthropology*. *Current Anthropology* 7:541-551.

-
- — (1967) On Concepts of Descent and Descent Groups. *Current Anthropology* 8:506-509.
- — (1973) Kinship, Descent and Alliance. In: Honigmann, J. (ed.) *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago: Rand McNally.
- Schlegel, A. (1972) *Male Dominance and Female Authority*. New Haven: HRAF Press.
- Schneider, D. (1967) Descent and Filiation as Culture Constructs. *Southwestern Journal of Anthropology* 23:65-73.
- — (1972) What is Kinship all about? In: Reining, P. (ed.) *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington: Anthropological Society of Washington.
- Schurtz, H. (1902) *Altersklassen und Männerbünde*. Berlin: Reimers.
- Sennett, R. (1980) *Authority*. New York: A. Knopf.
- Service, E. (1971) *Primitive Social Organisation*. New York: Random House.
- — (1977) *Ursprünge des Staates und der Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Winzeler (1982) Sexual Status in Southeast Asia. In: Van Esterik, P. (ed.) *Women of Southeast Asia*. Center for Southeast Asian Studies: Northern Illinois University.

