

1 FORSCHUNG LEBEN – ETHNOGRAPHIE SCHREIBEN

Zum Forschungsprozess und methodischen Vorgehen

Mein persönlicher Zugang zur vorliegenden wissenschaftlichen Studie vollzog sich Schritt für Schritt über mehrere Jahre. Das Thema drängte sich mit der Zeit geradezu auf. Bereits in den 1980er Jahren weilte ich fast zwei Jahre (1986-1988) auf den Philippinen, um eine klassische, stationäre Feldforschung in einer Mangyan-Siedlung in den Urwaldbergen Mindoros durchzuführen (Lauser/Bräunlein 1993). Während meiner zyklisch notwendigen Aufenthalte in der Hauptstadt Manila war ich in einem privaten philippinischen (Frauen-) Haushalt in unmittelbarer Nähe zum damaligen Rotlichtviertel Ermita untergebracht. Abendliches Ausgehen und das Trinken eines kühlen Bieres waren dadurch unweigerlich mit dem Sich-Einlassen auf das touristische Nachtleben verbunden. Mein damals erlebter innerphilippinischer Kulturschock – vom abgeschiedenen Urwald zum „größten Supermarkt in ‚medias sex‘“ (Dusik 1986) – hinterließ nachhaltige Irritationen.

Schon in jenen Tagen entwickelten sich persönliche Gespräche und Beziehungen zu einigen Frauen, die im Umfeld des touristischen Nachtlebens als sogenannte *hospitality girls* in der Sexarbeit ihr Auskommen suchten. Ich lernte ihre mich bedrückenden Wohn- und Lebensverhältnisse kennen. Ich gewöhnte mich an ihre Nüchternheit und Routine im Touristengeschäft. Ich wurde mit ihren Selbstbeschreibungen und Zukunftsvisionen konfrontiert: Be-ruflich beschrieben sie sich vorrangig als Tänzerinnen, die aufgrund ihres außergewöhnlichen Jobs viele weiße *boyfriends* hatten. Wer sich einige Stamm-gäste halten konnte (solche, die wiederkommen und zwischen den mehrwö-chigen, alljährlichen Besuchen auch Geld überweisen), hatte sich mit der Ar-beit (als Prostituierte) arrangiert, das Milieu schon gut kennen gelernt und den (Sex-)Tourismus in das Leben integriert.

In Gesprächen um die Eigenheiten der Freier und Stammgäste erfuhr ich von den favorisierten Qualitäten eines möglichen Heiratskandidaten. Ich ver-suchte zu widersprechen, wenn selbst den (in meinen Augen) Indiskutablen er-trägliche und anziehende Attribute zugesprochen wurden. Meine neuen Be-kannten und „Freundinnen“¹ lebten von solchen Männern, und je länger sie es taten, desto mehr erschien die Ehe mit ihnen alternativlos erstrebenswert.

Zurück in Deutschland hatte ich mich in einer neuen Stadt einzuleben. Während ich mein philippinisches Feldforschungsmaterial über die Mangyan am Schreibtisch zu einer Dissertationsschrift (Lauser/Bräunlein 1993) ordnete,

1 Wie sie sich selbst gerne bezeichneten.

entwickelte sich eine freundschaftliche Beziehung zu meiner – wie es der Zufall will – philippinischen Nachbarin, einer Heiratsmigrantin. Der Kontakt intensivierte sich zu einem alltäglichem Austausch², und mit der Zeit lernte ich ihre Freundinnen und ein großes Netzwerk der weiblich dominierten philippinischen *community* kennen.

Dies war Anfang der 1990er Jahre, als in Deutschland die „gekauften und gehandelten Bräute“ zu einem Thema wurden, das die mediale Öffentlichkeit mit vielen Stimmen aufgriff und verbreitete und zu seiner Skandalisierung zwischen Erotik und Exotik maßgeblich beitrug. Das Phänomen wurde von feministischer Seite problematisiert und angeprangert, und gleichzeitig erschienen die „gehandelten“ Frauen nur noch als hilflose Opfer. Ich rieb mich an diesem Diskurs, der feministisch engagiert und doch simplifizierend und einengend erschien. Meine eigenen widersprüchlichen Erfahrungen und Einsichten, wie die der philippinischen Frauen, die ich mittlerweile auch in Deutschland kennen gelernt hatte, schienen in ihren vielseitigen Suchbewegungen in ihrer Ambivalenz und doppelten Perspektivenverschränkung³ keinen Raum zu bekommen. Daraus erwuchs ein erster Impuls, ethnographisch gegen diesen Diskurs anzuschreiben.

Das ethnographisch formulierte Erkenntnisziel, das Leben von philippinischen Heiratsmigrantinnen aus einer „Innenperspektive“, d.h. vor allem aus der Perspektive der Akteurinnen zu repräsentieren, konfrontierte mich in verstärkter Weise mit den epistemologischen und hermeneutischen Problemen unseres Faches. Bewegte ich mich mit diesem Thema doch in einem öffentlich umstrittenen Bereich, in dem viele, auch widersprüchliche Stimmen jeweils einen wahren Blick für sich in Anspruch nehmen. Grundsätzliche ethische Forschungsfragen erhielten in diesem Kontext politische Brisanz.

Ein klassisches Selbstverständnis der Ethnologie ist es, sich mit relativ machtlosen Gruppen und Gesellschaften zu beschäftigen und sich in der Rolle ihrer Sprecher und Spiegel als Advokaten und Dokumentaristen fremder und wenig beachteter Lebenserfahrungen und Weltbilder zu sehen. Eine moderne Ethnologie begibt sich mit ihren Forschungen dabei immer deutlicher und unentrinnbarer in Konfliktfelder, die Teil eines öffentlichen Interesses und heftiger gesellschaftlicher Auseinandersetzungen sind (Knecht 1996). Die Verflechtungen von Alltags-, Medien- und Wissenschaftsdiskursen gilt es daher mehr denn je zu beachten und zu analysieren.

2 Ich durfte z.B. in Ermangelung einer eigenen Waschmaschine bei ihr Wäsche waschen. Und ich freute mich, wenn sie „einfach so“ bei mir vorbeikam, um mir auf ihre lebendige Art von dem „wahren Leben da draußen“ zu erzählen.

3 Sie beklagten beispielsweise essentialisierende Stereotypen und setzten sie nötigenfalls für ihre Interessen ein; sie waren verwundbar und zeigten Kraft; sie schärfen ihren Blick für die eigene und die fremde Kultur, und spielten dennoch mit Imaginationen und Verklärungen usw..

Teilnehmende Beobachtung und „multi-sited Ethnography“

Konkrete Phasen der Feldforschung, der teilnehmenden Beobachtung und des Datensammelns erfolgten von 1992-1993 in einer süddeutschen Stadt und Umgebung und im August 1993 und von 1996-1998 in dreimaligen insgesamt 10-monatigen Aufenthalten auf den Philippinen – hier vor allem in der Provinz Bulacan, aber auch an einigen Orten der südlichen Provinzen (in Panay, Cebu und Bohol). Dazwischen fanden immer wieder kurze stippvisitenartige Besuche und Begegnungen mit einigen Gesprächspartnerinnen aus der ersten zusammenhängenden Forschungsphase (in Deutschland) statt.

Mein anfänglicher Zugang zum „Feld“ der deutsch-philippinischen *community* (in Deutschland) erfolgte über persönliche Kontakte nach dem Motto des Schneeballsystems. Dabei kamen mir meine Philippinenkenntnisse entgegen. Man interessierte sich für meine Erfahrungen dort. Meine Verbindung mit dem Land, jenseits von Tourismus, Mission, Heirat oder „Business“ irritierte, provozierte und machte mich zu einer Person, die es allemal neugierig zu beobachten und zu befragen galt. Aus Interesse an *meinen* Philippinenerfahrungen fanden vor allem auch die deutschen Ehemänner der Heiratsmigrantinnen Anknüpfungspunkte im Gespräch mit mir. Dass in solchen ersten „Beschnupperungsgesprächen“ nicht nur mein Gegenüber, sondern auch ich erste kategorisierende Bilder zur Hand hatte, muss ich bekennen: Genannt seien beispielsweise besonders der Typ des *Alten Hasen*, der nicht nur privat, sondern auch beruflich die Welt kennen gelernt hat; sich in den Bars und Hotels Manilas auskennt, der aber auch die Provinz kennt und weiß, wie der „Hase läuft“. Er weiß über das Land und die Leute, über das wahre Leben Bescheid, ihm kann man nichts vormachen. Über andere männliche Philippinenreisende und deren möglicherweise perversen Gelüste spricht er eher abfällig und distanziert sich von ihnen. Er hingegen hat seine männliche Identität dort gefunden und weist sich über anekdotenreiche und komische Geschichten aus. Die fürsorgliche Art südost-asiatischer Frauen ist allemal der „toughen“ Art westlicher Frauen vorzuziehen. Er ist ein „good guy“. Oder etwa der Typ des *suchenden Abenteurers*, dem seine überschaubare Welt zu klein, zu eng und frustrierend wurde; der, in der Lebensmitte angekommen, von echten Veränderungen träumt. Statt der großen Weltreise gönnt er sich kleine Fluchten, kauft sich ein Motorrad, fliegt in die Tropen und ist fasziniert von dem Abenteuer einer gemischtkulturellen Ehe. Oder der Typ des „*Loser*“, der eine umfassende Lebenskrise mit naiv-größenwahnsinnigen Träumereien des Exotischen zu bewältigen sucht (siehe auch Manderson/Jolly 1997).⁴

Mit der Zeit wurde mein Aktionsradius immer verzweigter und führte mich in Netzwerke, die sich erst an den Außenrändern überschneiden oder gar dezidiert mieden. Rivalisierende, sich skeptisch beäugende und kontrollierende Klatsch-und-Tratsch-Gespräche (*tsismis*), wie sie in vielen Migrationskontexten erwähnt werden (siehe u.a. Bergmann 1987, Goodmann/Ben-Ze'ev

4 Zu den entsprechenden Narrationen siehe dann vor allem in Kapitel 5.

1994), wurden auch in der philippinischen Migrations-*community* leidenschaftlich und allgegenwärtig verhandelt – und prägten damit ebenso meinen Forschungsalltag.⁵

Ich folgte also den Wegen meiner Gesprächspartnerinnen, die über die ganze Stadt und Region verstreut lebten. Ich besuchte sie in ihren Wohnungen zu Kaffeeklatsch, gemeinsamen Videoschauen, Essenseinladungen und Kartenspielen. Ich tauchte allmählich in ihre informelle Infrastruktur ein und nutzte dieselben philippinischen Kosmetikerinnen, Friseurinnen und Schneiderinnen wie meine neuen Bekannten. Ich führte – einem vorherrschenden Kommunikationsmuster entsprechend – stundenlange Telefongespräche, verabedete mich zu Picknick-Parties im Park und nahm an den jährlichen – in großem Umfang organisierten – Sommer- und Weihnachtsfesten teil. Ich scheute selbst vor Bibelstunden nicht zurück, ebenso wie Ausflüge zum amerikanischen Supermarkt und Casino der damals noch stationierten U.S.-amerikanischen Armee zu meinen teilnehmenden Aktivitäten gehörte.⁶

Mit sehr viel mehr ethnographischer Begeisterung ging ich in den philippinischen Lebensmittelläden der Stadt einkaufen und erlebte diese Orte als wichtige soziale Räume der Migration.

Mit der Zeit integrierte ich mich in das breitgefächerte Netzwerk besonders eines – von einer Filipina und ihrem deutschen Mann betriebenen – Ladens, der auch für mich zu einer zentralen Anlaufstelle wurde. Hier wurden wichtige und brauchbare Informationen ausgetauscht, Verabredungen vereinbart, oder man traf sich einfach nur zum Scherzen, Tratschen oder Jammern. In seiner alltäglichen, offenen und unstrukturierten Form wurde dieser Einkaufsladen von philippinischen Frauen genutzt, um in der Fremde ein Stückchen Heimat zu rekonstruieren. Wie ich an anderer Stelle (Lauser 1997) ausgeführt habe, diente dieser Laden vielen philippinischen Migrantinnen als Ü-

5 Zur methodischen Instrumentalisierung von Klatsch vgl. u.a. Bergmann 1987: 7ff.; Murphy 1985, Gluckmann 1963, Almirol 1981. In der Ethnologie wurde das epistemologische Potential von Klatsch – entgegen anderer Wissenschaften, die diese Sprechakte trivialisierten und/oder mit negativen Assoziationen und moralischer Verworfenheit versehen – schon früh erkannt und theoretisiert (vgl. die Debatte um Gluckman, Gluckman 1963; 1968, Paine 1967, 1968; Wilson 1974; Hannerz 1976; Handelman 1973; Bauman/Sherzer 1974; usw.). Seit den 1990er Jahren wird Klatsch (auch außerhalb der Ethnologie) als unterworfene, informelle Wissensart wiederausgegraben, rehabilitiert und in einer Umkehrungsstrategie mit subversiven positiven Attributen versehen (Collins 1994: 114). Von einem kritischen Standpunkt aus betrachtet wäre es wünschenswert, dem Phänomen Klatsch – verstanden als Kommunikationsinhalt und Kommunikationsform – in seiner Unlenkbarkeit und Widerspenstigkeit Raum zu lassen, ohne ihn in erkenntnistheoretische Paradigmen zu pressen und ihn als ohnmächtige Praxis von „Frauen und anderen Machtlosen“ zu domestizieren und festzuschreiben (Code 1994: 104, Fuchs 1999).

6 Der Zugang zu den „Bastionen amerikanischer Kultur“ galt unter meinen philippinischen Bekannten als heißbegehrtes Privileg; in der Armee stationierte Filipinos und deren Familien hatten dementsprechend ein großes Netzwerk.

bergangsraum, als ein informeller, sozialer Frauen-Raum (ohne diesen Ort als Frauenraum explizieren zu müssen), um die eheliche, kleinfamiliäre Privatheit, die zunächst an den Vertrag der Heiratsmigration gebunden ist, spielerisch zu durchbrechen. Ob „nur“ vertraute Gerüche und Speisen eingesogen wurden, oder ganz konkrete Handlungsstrategien und Arbeitsgesuche verhandelt wurden, blieb den spezifischen Befindlichkeiten der einzelnen Frauen überlassen. Als unverbindliche Anlaufstelle war der Laden ein Ort, aus dem verbindliche gemeinsame Unternehmungen hervorgingen. Entsprechend entpuppte sich der Laden auch für mich als ein vielfältiger „Tür-Öffner“: vieler meiner Kontakte nahmen hier seinen Anfang und liefen dort in wöchentlich stattfindenden ausgedehnten Treffen anlässlich der frisch gelieferten Ware zusammen (ausführlich hierzu siehe Lauser 1997).

Als weiteren öffentlichen Ort der Begegnung suchte ich weniger regelmäßig eine von einem deutsch-philippinischen Ehepaar geführte Kneipe namens „Cowboy“ auf. Während sich ein Nahrungsmittelladen als alltäglicher Frauenraum geradezu anbietet, wird eine Kneipe mit anderen Strategien und Zielen assoziiert. Philippinische Frauen besuchten diesen Ort – trotz seiner semi-familiären Atmosphäre und einer kommunikativen philippinischen Wirtin – nie alleine, sondern mit ihren Ehemännern, mit einer Freundinnen-Clique oder mit ihren Familien. In die Kneipe ging man, um zu essen, zu trinken, Musik zu hören, um sich zu treffen und zu spielen; all dies arrangierten die Frauen ja auch ausgiebig in ihren privaten Wohnungen. Als öffentlicher Ort bot die Kneipe aber noch weitere Optionen; denn hierher kamen selbstverständlich auch deutsche Männer, die philippinische Frauen kennen lernen wollten. Hier konnten Ehen arrangiert und möglicherweise Alternativen zu den eigenen (unerträglichen) Ehemännern gesucht werden.

Meine Untersuchung ließ sich bereits in dieser ersten Phase nicht auf einen Ort beschränken, wollte ich den Alltag philippinischer Heiratsmigrantinnen kennen lernen. Auch wenn ich mich an konkreten Orten aufhielt, so dehnte sich mein Feld immer weiter aus. Mit meinem eigenen Aufbruch zu den Herkunftslinien einiger „Informantinnen“ wurden weitere Übergangsräume der Begegnung und Bewegung, wie z.B. Flughafen und Flugzeug zu „Nicht-Orten“ (Augé 1994) der Untersuchung. Neue Beobachtungen vermochten die Grenzen des bereits Wahrgenommenen zu erweitern: Ich realisierte mit der eigenen Erfahrung einer teilnehmenden Beobachterin die „Flüssigkeit“, Häufigkeit und Intensität der grenzenüberschreitenden Kommunikation zwischen den in der Welt zerstreuten und vernetzten Verwandten und Freunden, war berührt von den Begrüßungs- und Abschiedsszenen am Flughafen oder beeindruckt von der Leidenschaft, mit der die Landung der Flugzeuge im Internationalen Flughafen von Manila von den immer zahlreichen philippinischen *balikbayan* (Heimkehrern) beklatscht und jubelt wurde. Das Reisen im Flug-

zeug offenbarte sich mir als ein mit Geschichten gefüllter Transfer, den es offenen Ohres und nicht nur schlafender Weise zu durchleben galt.⁷

Tat man in der klassischen ethnographischen Feldforschung so, als ob Mobilität dem an- und abreisenden Feldforscher vorbehalten sei, so kommt man heute nicht mehr umhin, zur Kenntnis zu nehmen, dass die „Beforschten“ mindestens genau so in Bewegung sind, während wir versuchen, von ihnen Porträts anzufertigen. Aber nicht nur Menschen sind heute mit ihren kulturellen Bedeutungen im Raum unterwegs, diese kulturellen Bedeutungen gehen auch da auf Wanderschaft, wo die Menschen an ihren angestammten Orten bleiben (Hannerz 1995: 68).

Welches Verständnis erschließt sich mir in derart bewegten Forschungskontexten? Welchen Spuren muss ich folgen? Welche Quellen und Zusammenhänge, welche zum Teil sehr fragmentierten Geschichten führen mich zu einem Verstehen der Komplexität des Alltags, der Themen und Beziehungen? Unsicherheit und Irritationen begleiteten mich manchmal mehr, manchmal weniger. Es mag ein vergleichbar unsicheres Gefühl sein, das auch meine Gesprächspartnerinnen empfinden, wenn ihnen die Ziele auf der Suche nach neuen Wegen verschwimmen und die Anforderungen nach Flexibilität sie erschöpfen.

Entsprechend dem Entwurf einer „multi-sited ethnography“ durch George Marcus (1998 [1995]) folgte ich also recht wörtlich den Spuren von Menschen, ihren Geschichten und Lebenslinien, den Dingen, Metaphern und Konflikten, um so Migrationswege, Kommunikationskanäle, Konfliktlinien und Kontaktbereiche ausfindig zu machen.

„Multi-sited research is designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography“ (Marcus 1998: 90).

Die Geschwindigkeit, mit der ich besonders auf den Philippinen verschiedene kultur-ökonomische Räume und Realitäten zu durchschreiten hatte, verwirrten mich an manchen Tagen und ließen die Verhältnisse surreal erscheinen: Tage, an denen ich z.B. nachmittags in Joys Zimmer in einer Squattersiedlung am Straßenrand saß (siehe weiter unten) und am selben Abend in der Villa meines Hausherrn im „Reichenghetto“ dinierte, oder Tage, an denen ich von den kühlen vollklimatisierten Einkaufspalästen und Buchläden in Manila (über einen

7 So lernte z.B. auch Liza ihren zweiten deutschen Ehemann im Flugzeug kennen. Alfred war als „müder Sextourist“ (wie er sich selbst bezeichnete) auf der Heimreise, unzufrieden mit der Flüchtigkeit seiner sexuellen Abenteuer. Liza kehrte von der Beerdigung ihres Vaters zurück zu ihrem untreuen deutschen Ehemann. Sie litt unter dem Verlust des Vaters, sowie unter der sie demütigenden Vernachlässigung des Ehemannes und sann über mögliche Veränderungen nach. Während des 25-stündigen Fluges (mit Zwischenstation in Bangkok) begegneten sich ihre Lebenslinien. Ihre Einsamkeit, die ja auch Augé mit solchen transitorischen Orten assoziiert, führte beide in ein tiefes langes Gespräch und in der Folge zu einem gemeinsamen Leben (siehe auch Kapitel 4 und 5).

ohrenbetäubenden Bustransfer im kollabierenden Verkehrschaos) zu meiner verstaubten von Moskitos und Ameisen heimgesuchten Studiorecke hinterm Hof zurückkehrte, durchlebte ich bisweilen wie in Trance, erschöpft und betäubt. In einem vergleichbaren Schwindelgefühl fragt sich Behar (1993: 244): „How many masks could I wear without my face starting to stretch?“ Und doch prägt diese schwindelerregende Beschleunigung das Terrain, in dem sich Ethnologen und Ethnologinnen der Spätmoderne bewegen. Mein (neues) Thema katapultierte mich aus dem abgeschiedenen, klar umgrenzten Ort (als klassisches Forschungsfeld der Ethnologie) in eine bewegte Welt.

Feldforschung in einem migratorischen Kontext kann daher nur „vieltartig“ sein, d.h. den Menschen und ihren fragmentierten lebensgeschichtlichen Erzählungen und Erfahrungen zu folgen in einem „globalen Dazwischen der Reisewege und Kommunikationsverbindungen“ (Welz 1998: 184). So verstandene Feldforschung kann gar nicht umhin, danach zu fragen, wie sich die verschiedenen Kategorien von *race* und *class*, von *ethnicity* und *gender* in einem historisch gewachsenen Kontext komplexer Machtverhältnisse durchkreuzen – und wie sie gegebenenfalls kulturelles Verstehen auch verhindern.

Tastendes Verfahren als Forschungsprozess

Die Methode eines umfangreichen Surveys auf der Basis von standardisierten Interviews erwies sich sowohl aus forschungstechnischen, alltagspraktischen, wie auch epistemologischen Erwägungen von vornherein als unbrauchbar.⁸ Neben meiner dezidierten Forschungsabsicht, mich auf personenzentrierte Nahaufnahmen zu konzentrieren, die nun einmal nur durch teilnehmende Beobachtung und gemeinsame Erfahrungen und Gespräche herzustellen sind, zeigte sich gerade ein ethnographischer Zugang dem sensiblen Forschungsfeld angemessen. Sowohl del Rosario (1994: 11) als auch Cahill (1990), beides philippinische Soziologen, betonen, dass Studien über „cross-cultural intermarriages“ wahre „Minenfelder“ für die Forscher seien, da solche Ehen besonders stereotypisiert und tabuisiert seien. „It could be argued that intermarriage contexts are unresearchable when surrounded by public controversy as has been the Philippine situation“ (Cahill 1990: 7).⁹

8 Da ich mich ohne weitere personelle wie auch finanzielle Ausstattung meinem ethnographischen Projekt zu widmen hatte, musste ein skelettartiger Rahmen (Malinowski [1922] 1979: 33), den umfangreiche Surveys bereitstellen können, soweit als möglich über Literaturrecherchen hergestellt werden.

9 Der Soziologe Cahill, der einen vergleichenden Survey zu australisch-philippinischen, japanisch-philippinischen und schweizerisch-philippinischen *Intermarriages* durchführte, fährt fort, indem er frustriert die Forschungsschwierigkeiten auflistet: „The task proved frustrating. The Swiss [welfare] co-ordinator reported that we embarked on this project with eagerness and anticipation. However, after we faced much resistance from our would-be-subjects, our spirits dampened and our data gathering proceeded at a snail's pace“ (Cahill 1990: 9). Auch die philippinische Soziologin del Rosario betont „that any researcher should have, at the very least, familiarity with cultural and other nuances crucial

In einem philippinischen Kontext und unter Frauen finden Gespräche – erst recht, wenn ihnen der formale Charakter eines Interviews anhaftet – bevorzugt in einer größeren Gruppe (aus Familienmitgliedern, Freundinnen und Bekannten) statt.¹⁰

Entsprechend meinen philippinischen Beraterinnen sollten Gespräche (mit Filipinas) gewisse Regeln der „sanften interpersonalen Beziehungen“ beachten (Lynch 1973: 10f., Guthrie 1971, del Rosario 1994: 26, siehe auch Fußnote 12). Als Handlungsanweisung heißt das, dass die Gespräche eher zurückhaltend und indirekt verlaufen sollten. Das Gesprächsgegenüber sollte nicht mit direkten Fragen konfrontiert werden, man sollte nicht zum Ausdruck bringen, dass man an speziellen Dingen interessiert ist, geschweige denn an solch tabuisierten Themen wie Besitz, Einkommen, Schulden, persönliche Beziehungen oder gar die Einstellung zur Regierung. Direkte Fragen brüskieren, ja schocken und führen unweigerlich zu einer irreführenden Antwort.¹¹ Was in der philippinischen Sozialpsychologie als „smooth interpersonal relations“ (auch mit *SIR* abgekürzt) bezeichnet wird (Lynch 1973)¹² und mit dem tagalischen Sprichwort: *Hindi baleng huwag mo akong mahal in huwag mo lang akong hiyain* – du musst mich nicht lieben, es reicht, wenn du mich nicht beschämst – als eine kulturelle Regel formuliert ist, beschreibt der Kulturosoziologe Matthes folgendermaßen:

to the research situation“ (del Rosario 1994: 45) und beschreibt ihren eigenen Zugang über persönliche Kontakte und Einführung „that *bona fides* were established with the potential subjects and this aided the establishment of smooth interpersonal relationships and interaction, so important in Filipino culture“ (ibid. S. 26).

- 10 Dies geschieht nicht zuletzt auch, um so etwas wie eine soziale Kontrolle herzustellen. Darüber hinaus erwecken standardisierte Fragebögen den Verdacht einer offiziellen staatlichen Untersuchung, denen man schon aus traditioneller Staatsseksis nur mit Misstrauen und dementsprechender Vorsicht begegnet.
- 11 Vergleiche hierzu auch Jellinek (1991: xxiii ff.), die ähnliches von ihrer Feldforschungserfahrung in Jakarta/Indonesien berichtet.
- 12 „SIR may be defined as a facility at getting along with others in such a way as to avoid outward signs of conflict: glum or sour looks, harsh words, open disagreement [...] It connotes the smile, the friendly lift of the eyebrow, the pat on the back, the squeeze of the arm, the word of praise or friendly concern. It means agreeable, even under difficult circumstances, and of keeping quiet or out of sight when discretion passes the word. It means a sensitivity to what other people feel at any given moment, and a willingness and ability to change tack (if not direction) to catch the lightest favoring breeze“ (Lynch 1973: 10). Lynch konkretisiert im folgenden drei wichtige Aspekte, die sanfte interpersonale Beziehungen aufrechterhalten: *pakikisama* (Gemeinsamkeit), Euphemismus (which is the stating of an unpleasant truth, opinion, or request as pleasantly as possible) und Vermittler (the go-between is used preventively in a number of common situations: the embarrassing request, complaint, or decision is often communicated through a middleman, to avoid the shame of a face-to-face encounter (ibid.)).

„Für asiatische Kulturen dürfte etwa, in unterschiedlichen Ausprägungen, von der Annahme einer kulturellen Basisregel auszugehen sein, nach der niemand einen anderen durch sein kommunikatives Verhalten in eine Situation bringen darf, in der dieser andere ‚sein Gesicht verlieren‘ könnte. Der westliche Interviewer wird nun in der Regel genau als der erfahren, der diese Basisregel verletzt, und dieser Erfahrung wird seitens des Interviewten mit einer Doppelstrategie des Antwortverhaltens begegnet: man lässt sich, unter dem Eindruck der kulturell dem Weißen zugeschriebenen Definitionsmacht, aber auch unter Beachtung der für einen selbst geltenden Regel der Achtung vor dem anderen, auf das vom Interviewten angesonnene Frage-Antwort-Verhalten der äußeren Form nach ein, versetzt aber den Interviewer zugleich in die Position eines dem eigenen Kreis kultureller Vertrautheit Nicht-Zugehörigen, in die Rolle einer ‚non-person‘. [...] Mit solcher Doppelstrategie wird für den eigenen Part die Geltung der kulturellen Basisregel des ‚Gesicht-Wahrens‘ wieder hergestellt, und wenn der andere, der Interviewer, mit dem eigenen Antwortverhalten des Verschweigens, ja im Grenzfall des Irreführens oder Lügens, als missachtet erscheinen könnte, ist dies durch die Definition seines Status als ‚non-person‘ aufgehoben. Sozial- und Kulturanthropologen wissen, warum in ihrer ‚Feldarbeit‘ das methodische Instrument des Interviews kaum eine Rolle spielt, und zwar umso weniger, je mehr es in seiner konkreten Anlage der Rationalität des experimentellen Denkens folgt. Und selbst durch ihre berufliche Sozialisation an westlichen Universitäten voll professionalisierte einheimische Soziologen scheuen in asiatischen Gesellschaften das von ihnen professionell so hoch geschätzte Interview“ (Matthes 1985: 320).

Selbst nach wochenlanger teilnehmender Beobachtung führten formalisierte Gesprächszugänge zu ‚künstlichen‘, unangenehmen und unproduktiven Situationen. Nicht selten schienen Kassettenrekorder und Notizbuch die sonstige Redebereitschaft und -freudigkeit zu hemmen und zu blockieren. Ich gewöhnte mich an den Gedanken, zu weiten Teilen auch ohne diese Techniken auszukommen (und mit anschließenden ausführlichen Gedächtnisprotokollen zu arbeiten). Mit meinem Interesse für lebensgeschichtliches Erzählen gab ich unseren Gesprächen deutliche Impulse. Wollte ich intime Fragen besprechen – und Familien- und Ehe-Angelegenheiten sind von einer gewissen Privatheit, die nicht so ohne weiteres geäußert wird – so musste ich mich auf eine offene Interviewführung einlassen, die genug Raum gab, um langsam in ein Gespräch einzutauchen und dem eigenen Gesprächsfaden der Informantinnen zu folgen. Solche Interviews sind zeitaufwendig, gelegentlich mühselig und enden mitunter in zielloser Konversation. Dabei erwies es sich als zwecklos, Skeptikerinnen in eine Gesprächsrichtung zu drängen.

Eine Ethnographin, die nicht direkt um eine Erzählung bittet, sondern über Mittelspersonen in ein Gespräch eintritt, gibt der Gesprächspartnerin die Chance, im Falle einer Absage „ihr Gesicht zu wahren“. Entsprechend sind die bevorzugten Erzählsituationen gesellige Gruppentreffen, „social meetings“ (Matthes 1985: 321) oder *kuwentuhans* – Treffen, um sich im gemeinsamen Austausch Geschichten zu erzählen (vgl. auch Lange 1993: 61). Indem die Ethnographin im Herstellen von Kontakten sich auf diese Vorgehensweise einlässt, signalisiert sie, dass sie sich auf die Basisregel des „Gesicht-Wahrens“ einzustellen vermag, was sie wiederum in die Sphäre des Vertrautseins rückt, weg von der Zuschreibung einer „non-person“.

Was Matthes als „Prinzip der Offenheit“ (1985: 320) bezeichnet und von Bourdieu als „eine Art intellektueller Liebe“ (1997: 791) formuliert wird, macht eine Grundhaltung der ethnographischen teilnehmenden Beobachtung aus: Es geht darum, mit der ganzen Präsenz der teilnehmenden Beobachterin ein Vertrauensverhältnis und Aufrichtigkeit herzustellen, um soziale und kulturelle Distanzen zu überwinden. Die Ethnologin erbringt eine Vorleistung im kulturellen Wechselspiel des „Gesicht-Wahrens“: Sie legt ihre Unwissenheit offen und fordert gerade nicht durch bestimmte Fragen das Wissen der anderen heraus (Matthes 1985: 321). Dabei ist das „gesellige Rahmenwerk“ (ibid.) der Erzählsituationen mindestens ebenso aufschlussreich wie die gesprochenen Worte.

Forschen als interaktiver Prozess

Im Laufe der teilnehmenden Beobachtung und mit zunehmenden Begegnungserfahrungen entwickelten sich lebendige und mitteilungsreiche, aus der Situation gewachsene Gespräche. Interviewsituationen nahmen den Charakter von *kuwentuhan* oder *salaysayan* („story-telling sessions“) an und gerieten bisweilen geradezu zu theatralisch inszenierten Performanzen. Ich begann mit Mitschnitten bzw. Aufnahmen in Gegenwart derer, die nichts dagegen hatten. Meine Identität zwischen (immer vertrauter werdender) Forscherin und (allmählicher) Freundin, mit der bestimmte Themen und Aktionen gar leichter zu verhandeln sind als mit einer rivalisierenden „Landsmännin“, blieb über die ganze Forschungszeit ein auszuhandelnder und pendelnder Prozess.

Das Sempel meiner Forschungsbegegnungen ist sehr heterogen: Neben unzähligen einmaligen oder nur gelegentlichen Gesprächs-Begegnungen, verkehrte ich in Deutschland mit 12 Frauen häufig und regelmäßig, mit ihren deutschen Partnern weniger häufig, aber dennoch regelmäßig. Sowohl die gelegentlichen als auch die regelmäßigen Beziehungen sind durch einen umfangreichen Korpus von Tagebucheintragungen, Gedächtnisprotokollen, Gesprächsaufzeichnungen und Interviewmitschnitten dokumentiert. In drei „Fällen“ konnte ich auch den familiären Kontext auf den Philippinen von Angesicht zu Angesicht kennen lernen. Ich bewegte mich sozusagen als teilnehmende Beobachterin in einem transnationalen Familienmigrationsraum hin und her (siehe hierzu vor allem Kapitel 3, und 5, und Lauser in press). Alle weiteren Forschungsbegegnungen *auf den Philippinen* standen in keiner konkreten sozialen verwandtschaftlichen Beziehung zu meinen Gesprächspartnerinnen *in Deutschland*. Inhaltliche Zusammenhänge, das Zusammenführen und Vergleichen von einzelnen Narrationen (sowohl in Deutschland, als auch auf den Philippinen) stelle ich jedoch in vorliegender Arbeit vor allem in Kapitel 4 her, das als *Ethnographie zur Geschlechterordnung in der philippinischen Herkunftskultur* bisherige Forschungsdesiderate erfüllt und Aufschluss darüber gibt, welche Konstruktionen von Weiblichkeit, Männlichkeit und Familie zum Erfahrungskontext philippinischer Heiratsmigrantinnen gehören.

Die Heterogenität meines „Sempel“ bezieht sich auch auf die Kategorien Ausbildung, Beruf, Schichtzugehörigkeit und regionale Zugehörigkeit. Die

hier vorgestellten Fallbeispiele sehe ich daher als Ergänzung zu den Texten, die von „etablierten“ (Hardillo 1991: 70) philippinischen Heiratsmigrantinnen und Wissenschaftlerinnen verfasst wurden und sich aus einer betroffenen Perspektive entlang eigener Differenzlinien¹³ positionieren (siehe beispielsweise Lange 1993, del Rosario 1994, Philippine Women's Forum 1997,7, Liwag 1994). Aber auch die tragisch-dramatischen Beispiele, die vor allem in Beratungsstellen und Fraueninformationszentren zur Artikulation kommen und in entsprechend viktimisierenden Betrachtungsweisen gespiegelt werden (siehe z.B. agisra 1990, Niesner u.a. 1997) werden in meiner Darstellung nicht im Vordergrund stehen.

Den Dilemmata der feministischen Migrationsdebatte, die sich immer wieder in einer Sackgasse der Differenz dualistisch blockierte (vgl. Lentz 1996: 209), versuchte ich mit einer Haltung zu begegnen, die mit Friedman als „relationale Positioniertheit“ (1998: 47f.) beschrieben werden kann. Die verschiedenen Stimmen dieser Debatte – Friedman nennt sie kulturelle Erzählungen und identifiziert die Skripte der Verleugnung¹⁴, der Anklage¹⁵, des Bekenntnisses¹⁶ und der relationalen Positioniertheit (1998: 36ff.) – umrahmten

13 Ihre politische Botschaft ist etwa folgendermaßen zu paraphrasieren: „Wenn wir (etablierten' Filipinas) nicht als gekaufte Bräute stigmatisiert werden wollen, dann erfordert unser feministisches Bewusstsein, dass auch die anderen – möglicherweise gekauften Bräute – nicht als solche stereotypisiert werden.“ Dabei mögen die Differenzen innerhalb des philippinischen Referenzrahmens, zwischen philippinischen Frauen, vergleichbar groß sein, wie die Differenzen zwischen deutschen und philippinische Frauen und Feministinnen.

14 Dieses Skript wurde durch den vorherrschenden Gedanken einer „globalen Schwesternschaft“ geprägt. Unterschiedliche Realitäten von Frauen wurden ignoriert oder trivialisiert. Neben vielen Formen lassen sich in etwa folgende narrativen Fragmente provisorisch rekonstituieren: „Ich bin eine Feministin, wie könnte ich da eine Rassistin sein?“ „Ich bin auch unterdrückt, wie könnte ich da eine Unterdrückerin sein?“ „Meine Erfahrung ist so wie deine!“ „Wir sind alle unterdrückt als Frauen!“ „Die anderen Unterdrückungsverhältnisse sind für das feministische Projekt irrelevant“ (Friedman 1998: 41).

15 Das „Skript der Anklage“ reflektierte die materiellen und psychologischen Effekte von Rassismen und lässt sich in ihren Kern-Botschaften etwa folgendermaßen radikalisieren: „Ich bin nicht wie du.“ „Du konfrontierst dich nicht mit den Privilegien, die du aufgrund deiner ‚Rasse‘ genießt.“ „Ich bin Frau und schwarz und kann die Repressionen nicht nach Rasse und Geschlecht auseinanderdividieren.“ „Geschlecht kann nicht von Rasse und Klasse getrennt werden.“ „Du solltest nicht über farbige Frauen schreiben, denn wir farbigen Frauen müssen für uns selbst sprechen.“ „Du solltest farbige Frauen in deine Bücher und Artikel mit aufnehmen.“ „Du hast die Aufgabe, dich selbstverantwortlich über unser Leben kundig zu machen; wir können dir diese Verantwortung, Zeit und Energie nicht abnehmen.“ Usw. (frei übersetzt nach Friedman 1998: 42).

16 Die „Bekenntnis-Skripte“ reflektieren die („rassischen“) Privilegien derer, die die historisch gegebene Macht mehr oder weniger erfolgreich ablehnen. Vertraut sind etwa folgende formelhafte Sätze: „Ich bin eine Rassistin.“ „Ich kann dieser Schuld nicht entkommen.“ „Feminismus ist eine weiße Mittelschichts-

auch mein Feld als deutlich hörbare Stimmen. Der zugespitzten Kritik, dass weiße Feministinnen nun lange genug einen „feministischen Ethnozentismus“ (siehe auch Hebenstreit 1986; Lutz 1991: ; Mohanty 1991: 56, 71-73; Parpat 1993) etabliert hatten und aufgrund der fehlenden gemeinsamen Betroffenheit nicht für „women of colour“ sprechen könnten,¹⁷ begegnete ich weniger mit „Bekennnis-Skripten“ (Friedman 1998: 43), sondern mit dem aufrichtigen Begehren, gegen einfache binäre Oppositionen anzutreten und feministische Essentialisierungen zu überwinden. In meiner Rolle als teilnehmende Beobachterin begeben sich in einen Dialog. Die geforderte Haltung, Gleichheit *und* Differenz jenseits eines dualistischen Entweder/Oder auszuhalten und bestehen zu lassen, ist eine fundamental humanistische Herausforderung, der sich gerade auch Ethnologen und Ethnologinnen mit ihrer Wissenschaft des Fremden (Kohl 1993) zu stellen hatten und haben. Im Dialog artikuliert sich Kultur, werden migrantische Subjektivitäten gegenüber einer Ethnographin artikuliert. Auch wenn philippinische Heiratsmigrantinnen aufgrund struktureller Bedingungen und nationaler (Zuwanderungs-)Bestimmungen bestimmte Erfahrungen teilen, bewirkt die Differenz der sozialen Herkunft (auch in der Migration), dass gemeinsame Erfahrungen sich unterschiedlich auswirken. Entsprechend erschien für manche philippinische Frau die Begegnung mit einer nichtphilippinischen „Honorar-Filipina“, einer vertrauten Fremden (siehe weiter unten: *Ethnographin und Informantin*) als eine interessante Alternative zum Gespräch mit einer ‚etablierten‘ und ‚gut-situierten‘ Filipina, einer fremden Vertrauten.

Anschauliche, durch Alltagssituationen ‚geerdete‘ Ethnographie kann dann zeigen, wie die Re-Signifikation von Frauen an patriarchale, sozioökonomische oder andere Hegemonien angepasst wird, wie Kontinuität und Fluidität verhandelt werden. Dann kann sie (hoffentlich) (post)feministische Theorie mit nichtwestlichen Perspektiven erweitern.

Erzählen, Erzählsituationen und Erzählbarkeit und die Frage der ethnographischen Repräsentation

In der Begegnung der teilnehmenden Beobachtung kommen Ethnographin und „Informantin“ ins Gespräch, tauschen sich aus, teilen und tauschen ihre Ideen und Geschichten. Erst in diesem Wechselspiel kommt die Basisregel des „Gesicht-Wahrens“ in Gang (siehe oben) und wird (inter-)kulturelles Verstehen möglich. Indem die Ethnographin ihr Augenmerk auf die Interaktion der gesamten Erzählsituation lenkt – und nicht nur transkribierte Texte auf-

Bewegung.“ „Westliche Kultur ist Unterdrückung.“ „Ich will helfen und wiedergutmachen.“ „Ich muss den farbigen Frauen zuhören und nicht (besserwissend) widersprechen.“ „Ich möchte, dass farbige Frauen meine Freundinnen sind und mich mögen.“ „Farbige Frauen sind authentischer, unterdrückter und besser als ich“ (vgl. auch Friedman 1998: 43).

17 Nach Friedman das Skript der Anklage (1998: 42)

grund erzählanalytischer „Zugzwänge“ (Kallmeyer/Schütze 1976) interpretiert¹⁸ – kommt sie den hintergründigen Relevanzen der interkulturellen Kommunikation und den im Gespräch artikulierten kulturellen Bedeutungen auf die Spur. Dabei steht die Ethnographin als Mit-Akteurin *neben* den Gesprächspartnerinnen. Was sie sieht oder nicht sieht, wo sie gewisse Missverständnisse nachzeichnet oder ignoriert, wo sie sich einmischt oder ganz bewusst zurückhält, all dies übt Effekte auf die Ergebnisse und impliziert weitere Entscheidungsoptionen. Diese offene, vielstimmige Verhandlung macht die ethnographische Forschungserfahrung aus und konfrontiert die Ethnologen sowohl im Feld als auch anschließend am Schreibtisch mit epistemologischen Schwierigkeiten. Wie lassen sich die kaleidoskopartigen Ausschnitte des Alltags zu bedeutungsvollen Aussagen verdichten? „It is a kind of Proustian quest in which ethnographer seeks meaning in events whose significance was elusive while they were being live“ (Kondo 1986: 82).

Die „verschränkte“ Konstruktion von Wirklichkeit

Der ethnographische Prozess am Schreibtisch konfrontiert die Ethnologen mit einer vollkommen neuen Aufgabe: Nicht im direkten Forschungsgespräch, sondern in einem „vorweggenommenen Gespräch“ mit einer imaginären vielstimmigen Leserschaft werden nun sorgfältig, wenn nicht gar mühsam ethnographische Texte konstruiert. Die Gratwanderung scheint schwierig zu sein: Kohärenz ist gefordert (in einer wissenschaftlichen Qualifikationsarbeit allemal), sie schleicht sich beharrlich in die ethnographischen Texte, wenn nötig wird sie auch über das gesammelte Material gezwungen, die narrativen Anforderungen wurden und werden „dem Altar der diskursiven Kohärenz“ geopfert, „the ‚rational‘ triumphs over the ‚reasonable‘“ (Dumont 1992: 3). Aber die Forschungssituation ist, wie das soziale Leben überhaupt, voll von widersprüchlichen Spannungen und verwirrenden Tendenzen.

Jeder Ethnograph wird sich – spätestens am Schreibtisch – peinlich der Tatsache bewusst, dass Kohärenz nicht den sozialen Strukturen und den Ereignissen selbst innewohnt, sondern durch die Arbeit des Geschichtenerzählens geschaffen wird.¹⁹ Prozessuale Dynamik ist nicht als Opposition zur

18 Zur Kritik am westlichen Zentrismus soziologischer erzählanalytischer Verfahren, siehe z.B. Matthes 1984. In Bezug auf lebensgeschichtliche Erzählungen ist zunächst die Frage zu stellen, inwieweit in der jeweils zu untersuchenden Kultur ein „westliches“ individuumsbezogenes Biographie-Paradigma, nach dem erlebte Sachverhalte zu unverwechselbaren und kontinuierlichen Lebensgeschichten organisiert werden, überhaupt unterstellt werden kann?! Auf die umfangreiche Literatur zur Lebenslauf- und Biographieforschung kann hier nicht näher eingegangen werden, verwiesen sei vor allem auf den Sammelband, herausgegeben von Kohli und Robert (1984).

19 Ethnographische Texte als Fiktionen zu bezeichnen, mag immer noch Stirnrunzeln hervorrufen, aber es hat inzwischen seine Konnotation von Lüge und Falschheit verloren. Man hat sich darauf geeinigt, dass gute ethnographische Texte „wahre Fiktionen“ sind, indem man – wie James Clifford nicht ohne Ironie

Struktur zu sehen, sondern als deren integraler Bestandteil, genauso wie der Kontext als Teil des Textes zu verstehen ist, und nicht als etwas, das von außen eindringt und den „wahren“ Text irritiert.

Lebensgeschichtliches Erzählen im Gespräch mit einer ‚außenstehenden‘ Ethnographin folgt dabei ähnlichen Konstruktionsüberlegungen und Gestaltungsprozessen wie das Verfassen eines – an eine Öffentlichkeit gerichteten – ethnographischen Textes: Indem unsere Informanten ihr Leben erzählen, stellen sie nicht nur Informationen über sich und ihr Leben zur Verfügung, sondern sie formen ihre Identitäten in einer spezifischen Weise, sie erfinden sich für den öffentlichen Gebrauch, sie repräsentieren sich mit ihren Geschichten für eine *Öffentlichkeit*. Ob in einmaligen oder in aufeinanderfolgenden, sich korrigierenden Versionen von „Lebens-Geschichten“ bearbeiten und verfeinern die Erzählerinnen ihr Verständnis davon, wie die Ereignisse der Vergangenheit mit dem Heute verbunden sind. Lebensereignisse zu erzählen heißt, sie in Geschichten zu formen, sie zu gestalten, zusammenzustellen, ihnen so etwas wie einen gültigen, repräsentativen Ausdruck zu verleihen. Diesem Schaffensprozess haftet immer etwas Erfundenes, Fiktionales an. Hierzu schreibt der Soziologe Pierre Bourdieu 1997 [bezw.1993] sehr eindeutig:

„[...] der positivistische Traum von der perfekten epistemologischen Unschuld verschleiert die Tatsache, dass der wesentliche Unterschied nicht zwischen einer Wissenschaft, die eine Konstruktion vollzieht, und einer, die das nicht tut, besteht, sondern zwischen einer, die es tut, ohne es zu wissen, und einer, die darum weiß und sich deshalb bemüht, ihre unvermeidbaren Konstruktionsakte und die Effekte, die diese ebenso unvermeidbar hervorbringen, möglichst umfassend zu kennen. [...]“ (Bourdieu 1997: 781).

Da jede Ethnographie Erinnerungsarbeit an eine gemeinsam verbrachte Zeit ist, wirkt entsprechend der Interpretationsprozess immer auf zwei verschiedenen Ebenen: Unsere Gesprächspartnerinnen – die Informantinnen und Menschen, die wir studieren – interpretieren ihre eigenen Erfahrungen mit ihren eigenen Ausdrucksformen *für* die anderen, die Ethnographen, sie interpretieren sich selbst, indem sie das Gegenüber interpretieren. Und wir Ethnographen interpretieren diese im Feldforschungsprozess erfahrenen Ausdrucksformen für eine wie auch immer vielstimmige Leserschaft – in der Regel jedoch für ein kulturanthropologisches Fachpublikum. Unsere ethnologischen Texte sind unsere Geschichten über ihre Geschichten. Insofern vermischen und überschneiden sich diese ‚zusammengestellten‘ Erzählungen der Ethnographin mit denen der Informantinnen, verschränkt sich meine Ethnographie

formuliert – es auf die banale Behauptung reduzierte, alle Wahrheiten seien konstruiert (Clifford 1986: 6). Cliffords Verständnis von „*Partial Truth*“ verweist jedoch auf Dialogizität und Polyphonie, welche eine einstimmige Autorität radikal in Frage stellt, und Verfasser von ethnographischen Texten zwingt, verschiedene Methoden zu finden, um die so ausgehandelten Wirklichkeiten als multisubjektive, machtbefrachtete und inkongruente darzustellen (ibid. S. 14f.)

mit ihren Ethnographien. Die Verantwortung für den gewählten Blickwinkel muss jedoch jede Autorin selbst übernehmen.

An dieser Stelle soll erwähnt werden, dass alle Personennamen in dieser Arbeit Pseudonyme sind und damit dem Bedürfnis meiner Gesprächspartner und -partnerinnen nach Anonymität entsprechen. Auch wurden vereinzelt Beschreibungen – in Absprache – modifiziert, nach dem Motto „genauso könnte es gewesen sein“. Damit setze ich in meiner ethnographischen Repräsentation fort, was meine Gesprächspartnerinnen in ihrer erzählenden Selbstrepräsentation bereits taten: sie erzählten Geschichten, häufig über Umwege – nach dem Motto: die Freundin meiner Cousine hat folgendes erlebt ... – um die ihnen relevanten Themen in Worte zu fassen. Dabei musste ich lernen, dass es letztendlich von untergeordneter Bedeutung ist, ob die Geschichte eine ‚einfache‘ Übersetzung von erlebter Realität zu erzählter Wirklichkeit ist. Sie wollte und sollte in ihrer Aussage wahr und ernstgenommen werden.

Über die Herstellung von Lebensgeschichten

In der Sozialforschung geht man von der Annahme aus, dass es sich beim Erzählen²⁰ um einen „elementaren“ Vorgang handelt, um so etwas wie eine Grundeigenschaft zwischenmenschlichen Handelns (Kerby 1991, zit. nach Rapport/Overing 2000). Inwieweit Erzählhandlungen und erzählte Geschichten – und lebensgeschichtliches Erzählen im besonderen – zur Bearbeitung von Fremdheit und Fremdheitsverhältnissen gedeutet werden können, hängt von den jeweiligen kulturellen Definitionen bezüglich des Verhältnisses von Erzählen, Fremdheit und Lebensverlauf ab. Mit anderen Worten, Art und Weise und Inhalt des Erzählens ist kulturell definiert und in jeweilige Fremdheits-Vertrautheits-Verhältnisse eingebettet.

Die „Lebens-Geschichte“²¹ wurde in der Kulturanthropologie schon lange als ein wichtiges Genre geschätzt, bevor man begann, den vielfältigen Begrenzungen eines biographischen Konzeptes Aufmerksamkeit zu schenken. So argumentierte Crapanzano (1984), dass schon allein die Idee eines Lebensentwurfes, einer zu erzählenden Lebensgeschichte nicht für jeden von Bedeutung ist, und dass es radikal unterschiedliche Konventionen gibt, über sich selbst zu reden. Dem Genre der „Lebens-Geschichte“ liegt die Idee einer ich-zentrierten Selbstvergewisserung zugrunde, wonach die erzählende Person er-

20 Gemeint ist hier das alltägliche Erzählen, das gemeinhin abgesetzt wird vom Beschreiben und Argumentieren. „Im Beschreiben äußert sich ein Sprecher distanziert, als Beobachter ohne das strukturierende Gerüst unmittelbarer Handlungsinteressen zu einem Sachverhalt; im Argumentieren begibt er sich auf die andere Distanzierungsebene der Auseinandersetzung über dargestellte Sachverhalte im Lichte abstrahierter Prinzipien oder Kategorien“ (Matthes 1985: 313).

21 Lebensgeschichte gemeint als ein Bericht über das Leben einer Person, das einer anderen Person – im Forschungskontext dem Forscher – erzählt wird. Häufig wird auch zwischen *life story* – als ein mündlicher Bericht einer Person über ihr eigenes Leben – und der *life history* – einer *life story* angereichert mit biographischen und anderen Daten aus anderen Quellen – unterschieden (Bertaux 1981: 7).

lebte Sachverhalte zu unverwechselbaren und kontinuierlichen Lebensgeschichten ordnet. Dieses individuumbezogene, „westliche“ Biographie-Paradigma ist allerdings nicht selbstverständlich in andere kulturelle Kontexte zu übertragen²² und erweist sich auch für die vorliegende Forschung als problematisch. Weder ein „westliches“ Verständnis von Chronologie, noch die Idee einer Person als ein „isoliertes“ Individuum im Zentrum der Geschichte konnte vorausgesetzt werden. Die Frauen, die hier vorgestellt werden, lebten und dachten sich selbst nicht auf diese Weise. Die Reflexion über das eigene Leben war immer eingebettet in familiäre Entscheidungsprozesse – z.B. bezüglich Partnerwahl oder im Hinblick auf Unterstützungsverpflichtungen. Dabei verbietet eine ausgeprägte filiale Treue-Beziehung – besonders der Töchter gegenüber den Eltern –, inter-generationelle Konflikte wahrzunehmen, geschweige denn anderen gegenüber zu erzählen. Beziehungen, die nach unserer psycho-analytisch geschulten Konzeptualisierung als konfliktbeladen reflektiert und verhandelt werden, scheinen im Kontext philippinischen, sozio-kulturellen, familiären Interpretationswissens selbstverständlich und unhinterfragbar zu sein. (*Die Bedeutung der Familie und lokaler Wertekonzepte* werden vor allem in Kapitel 4 diskutiert).²³

Während man zunächst ein naives Verständnis von Lebensgeschichten hatte und mit ihnen so verfuhr, als ob sie „da draußen“ existierten und nur gesammelt, aufgenommen und transkribiert werden müssten, gehen neuere erzähltheoretische Zugänge davon, dass die Erzählungen – genauso wie die Identitäten – nicht leicht zu entdecken, sondern in komplexen Dialogen mit den Fragen und Erwartungen der Zuhörer verbunden sind. Erzählkontext und Erzählsituation rückten ins „Rampenlicht“, ebenso wie die Beziehung zwischen Erzähler und der Person bzw. den Personen, denen die Geschichte erzählt wird – „the biography in the shadow“ (Frank 1979, 1985).²⁴ Ken Plumer (2001: 41-46) hat in diesem Zusammenhang für lebensgeschichtliches Erzäh-

22 Vgl. z.B. Abu-Lughod 1993, Hoskins 1998, Matthes 1884, Michel 1985.

23 Eine Charakterisierung solcher „Erzählausfälle“ als verdrängte „Erzähltabus“ wäre unangemessen (vgl. Matthes 1985).

24 Die Lebensgeschichte als kultureller Text – und eine Form des Schreibens wurde in der Folge u.a. aus psychologischen, phänomenologischen, hermeneutischen oder feministischen Perspektiven kritisch überprüft. Die kritische Literatur zur ethnologischen „Life-History“-Forschung ist umfangreich, genannt seien vor allem Behar 1990, Kondo 1990, Visweswaran 1994, Abu-Lughod 1993 als feministische Vertreterinnen neben anderen wichtigen Schlüsseltexten von beispielsweise Crapanzano 1984, Dwyer 1982, Watson/Watson 1985, Geiger 1986. Auch in der sogenannten Biographieforschung (als Erforschung authentischer, marginalisierter Stimmen – im Kontrast zum institutionalisierten „Herrschaftswissen“) erkannte man nach einer (ebenfalls als naiv zu bezeichnenden) Aufbruchphase, dass „Biographie [...] als Konstruktionsmuster subjektiver Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung – kein unhistorisches allgemeingültiges Konzept darstellt, sondern an die Herausbildung der modernen Gesellschaft gekoppelt ist und sich in diesem Prozess verändert“ (Dausien 1994).

len ein „Aktionsmodell des Erzählens“ entwickelt, wonach Erzählende, Zuhörende und Rezipienten gleichermaßen beteiligt sind.

Ethnographen arbeiten mit einer heuristischen Unterscheidung zwischen einem Leben, wie es gelebt wird, einem Leben, wie es erfahren wird und einem Leben, wie es erzählt wird. Ersteres meint das, was einer Person real widerfährt, das Zweite bezieht sich auf die Bilder, Gefühle, Wünsche und Bedeutungen, die die Person diesen Ereignissen retrospektiv zuschreiben mag, und das Dritte bezieht sich auf die Erzählung, beeinflusst durch den Kontext, die Zuhörer, und die kulturell bedingten Erzählkonventionen (Bruner 1984: 7). Aus der Erfahrung der ethnographischen Forschungsbegegnung erwiesen sich solche analytischen Trennungen jedoch als fragwürdig. Ich lernte im Laufe der Begegnungen, dass es nicht darum gehen kann, hinter den Erzählungen *eine* Realität dingfest zu machen. Meine anfängliche (fast detektivische) Suche nach *einem kohärenten Text* erwies sich als illusorisch (vgl. auch Bourdieu 1986), als taktisches Manöver. Meine Gesprächspartnerinnen erzählten ihr Leben in Bezug auf ihre Situation der Gegenwart, des Moments. Sie wollten von ihren Zuhörern (der Ethnographin und/oder den Freundinnen) bewundert werden für bereits Erreichtes oder bedauert werden für die Hürden, die es zu überwinden galt, sie wollten verstanden oder entschuldigt werden, sie wollten überzeugen oder erklären, anklagen oder rechtfertigen. Ich lernte, dass Verständigung im semi-privaten Erzählkontext (d.h. jenseits familialer, freundschaftlich-nachbarschaftlicher Beziehungen) über Anspielungen aus zweiter Hand organisiert wurde oder gar über vermitteltes Erzählen, bei dem die Erzählerin sich mit ihrem „Erzählinhalt“ nicht direkt an die Adressatin wendet, sondern an eine Vermittlerperson, die für die Weitergabe sorgt, oder auch nicht.

Menschen machen nicht nur aus ihrem Leben Geschichten, sondern auch aus den Geschichten ihr Leben. Diesem Motto folgend wurde lebensgeschichtliches Erzählen gerne über Bilder und Anekdoten dargeboten, die auf Denkfiguren der Legende, des Märchens und der Soap Opera rekurrten.²⁵

25 Ein besonders beliebter Film, den sich einige meiner Gesprächspartnerinnen in wiederholten Video-Treffen zu Gemüte führten, war der Film „Pretty Women“ mit Julia Roberts und Richard Gere in den Hauptrollen. (Siehe hierzu auch Lauser/Bräunlein 2002). Bei dem Film handelt es sich um ein modernes Aschenputtel-Märchen, bei dem eine Prostituierte – Julia Roberts – von einem reichen und attraktiven Geschäftsmann – Richard Gere – „erkannt“ wird. Was wie eine Geschäftsbeziehung beginnt, endet in einer Liebesbeziehung mit großen, echten Gefühlen. Letztendlich hat das Schicksal die beiden zusammengebracht. Die Frau hat sich dargeboten und wurde in ihrem „reinen“ Kern erkannt und erwählt: Zum finalen Höhepunkt des Films – und nach liebeswehen Rückzugsgefechten in die soziale Herkunft (hier die arme, ums Überleben kämpfende Hure, die nun eine solide Ausbildung anstrebt, dort der eiskalte, aber durch die Begegnung menschlich werdende und sozial denkende Geschäftsmann) klettert der smarte Richard Gere in seiner teuren Kleidung und barfuß eine Feuerleiter hinauf, um die geläuterte, aber sich zierende und fliehende Julia Roberts mit großer Geste in den Hafen der Ehe zu führen.

Als andere, aber mindestens genauso wirkmächtige Vorlage und Denkfigur lässt sich die christliche Erzählung einer Leidensgeschichte – die Idee der *Pasyon* – ausmachen. Wie in Kapitel 2 deutlich werden wird, durchdringt der Passions-Katholizismus philippinisches Denken und hat einen einflussreichen Passions-Diskurs hervorgebracht (vgl. auch Bräunlein 2003). Die Vorstellung, es sei ein Wert, Opfer und Leiden zu ertragen, um gegebenenfalls zu Höherem zu gelangen, prägt nicht nur religiöse Rituale, sondern wirkt bis in die Alltagspraktiken hinein. Vor allem Frauen fühlen sich in diesem Diskurs repräsentiert, man kann geradezu von einer weiblichen „*Imitatio Christi*“ sprechen (siehe auch Kayales 1997: 202ff. und Cannell 1999: 188ff.).²⁶ Vor allem für Mütter gilt es, Leiden und Opfer für ihre Familien auf sich nehmen. Selbstsicher geäußerte Kommentare wie „*my life is a sacrifice*“ oder „*my promesas* (Gelübde, Versprechen) *is for my family*“ oder „*I do it for my child*“ habe ich unzählige Male gehört, es scheint zu den Selbstverständlichkeiten eines weiblichen mütterlichen Lebens zu gehören.²⁷ Erst das ertragene Leid und die erlösende Befreiung und Überwindung scheint einer Frau das Recht zu geben, sich in einer Lebenserzählung zu erschaffen – zu Text zu werden.

Die Geschichten offenbarten sich mir als performative Erzählungen, in denen die Erzählerin als Regisseurin und Darstellerin zugleich auftrat. In der Performanz, in der Aufführung, werden kulturelle Ausdrucksformen inszeniert und improvisiert. Im Zusammenspiel mit den Adressaten, dem „Publikum“, wird Erfahrung und Leben erzählend wieder(ge)holt, rekonstruiert und geformt, kommen kulturelle Sinndeutungen zum Ausdruck. Im performativen Erzählen wird eine Balance hergestellt zwischen spontanen kreativen Improvisationsmöglichkeiten einerseits und den sozialen und internalisierten Erwartungen andererseits. Es wird eine Brücke konstruiert zwischen individueller Person und Persona, zwischen Improvisation und Konvention.

Auffallend war, dass sich meine Gesprächspartnerinnen viel lieber nach „oben“ erinnerten und repräsentierten als nach „unten“. Personen mit hohem Sozialprestige kamen daher häufig vor, die Erzählerinnen platzierten sich gerne in die Nähe ‚größerer‘ Personen, zählten die bekannten Namen auf, die zu

26 Vgl. auch die hervorragende Studie *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* der feministischen Mediavistin Walker Bynum, die in der weiblichen Frömmigkeit des Mittelalters eine Identifizierung mit Christus als dem „wahrhaft Leiblichen“, dem „wahrhaft Nährenden“ sieht (Walker Bynum 1982 und 1996).

27 Dass die Migration – und die räumliche Entfernung von den Kindern – nicht notwendigerweise im Widerspruch zu diesem Selbstverständnis steht, hängt sicherlich auch damit zusammen, dass auf den Philippinen neben den engen Banden zur Mutter auch sehr enge Beziehungen zu anderen Bezugspersonen wie Vater, Tanten und Onkeln, Großeltern und älteren Geschwister bestehen (Stoodley 197: 214, Lauser 1994). Kinder werden auch unabhängig von Migrationsanforderungen häufig und bedenkenlos für mehr oder weniger lange Zeiten an andere Verwandtschaftsmitglieder zur Pflege und Erziehung weitergegeben. (Zum Phänomen der transnationalen Mutterschaft siehe auch Kapitel 2, zu Familie und Erziehung Kapitel 4).

ihren Freunden und ihrem Beziehungsnetzwerk gehörten, nannten renommierte Universitäten und Orte, die sie besucht hätten.²⁸ Mit der Zeit bekam ich eine Ahnung davon, was nicht nur erinnert, sondern was vor allem auch vergessen werden sollte. So wurden z.B. Ehe-Erfahrungen oder eheähnliche Beziehungen auf den Philippinen in den Gesprächen in Deutschland häufig recht vage thematisiert, standen diese doch u.a. im Konflikt zum Dogma der katholischen Kirche, wonach eine Ehe einmalig und nicht zu scheiden sei.²⁹ Durch mein Eintauchen in die *community* erfuhr ich nicht selten gerade die vergessenswerten Themen in den Klatschgesprächen der anderen, wo sie hartnäckig, bisweilen „klebrig verzerrt“ auftauchten und wieder in dem spezifischen Beziehungs-Kontext der Klatschtriade (Bergmann 1987) kontextualisiert werden müssen. Ob man/frau in früheren Lebensabschnitten *Domestic Helper* oder Straßenverkäuferin oder gar *hospitality girl* war, mag aus einem Bedürfnis nach einer Erfolgsgeschichte zu den vergessenswerten Erfahrungen gehören.

Mit diesen Überlegungen komme ich wieder bei meinem Argument der dialektischen Verschränkung von lebensgeschichtlichen Repräsentationen und ethnographischer Repräsentation an. Auch ethnographisches Schreiben birgt eine Reihe von Risiken und bleibt eine schwierige Gratwanderung. Das Anliegen, mit dem ich diese Studie begonnen habe – nämlich gegen stereotypisierende Generalisierungen zu schreiben – begleitet mich als Dilemma: Lassen sich individuelle Schicksale und spezifische Begegnungsverläufe veröffentlichen, ohne nicht doch Stoff für weitere Skandalisierungen zu liefern? So fragt z.B. Bourdieu (1997: 800):

„Kann man rassistische Äußerungen auf eine solche Weise berichten, dass derjenige, der sie macht, verständlich wird, ohne dass man jedoch Rassismus legitimiert? [...] Oder noch banaler: Auf welche Weise soll man die Frisur einer kleinen Angestellten thematisieren, ohne einen Rassismus der Klassen anzuheizen, wie soll man den Eindruck vermitteln, den diese Frisur für das durch den Kanon der legitimierten Ästhetik geschulte Auge erweckt, ohne diesen Eindruck zu bestätigen – ein Eindruck, der doch gleichzeitig Teil ihrer unausweichlich objektiven Wahrheit ist?“

28 Siehe hierzu auch Erdheim (1991: 162, zit. nach Trüb 1994): Obwohl Zumutungen und Machtlosigkeit sich eindringlicher ins Gedächtnis eingraben, richtet sich die Erinnerung aus Prestige Gründen nach oben. „Man würde mich missverstehen, wenn man glaubte, es ginge mir darum, dass diejenigen, die ‚unten‘ sind, einfach nach ‚oben‘ möchten, weil es dort schöner sei. Es geht mir um etwas anderes, nämlich um das Problem, dass man immer wieder unfähig ist, die Welt anders zu sehen, als die Herrschaft sie sieht. Man identifiziert sich leicht, vielleicht kann man sogar sagen ‚naturwüchsig‘ nach oben, unter anderem auch deshalb, weil man den Leitlinien des Kindes folgt, das endlich erwachsen werden und die Welt wie seine Vorbilder sehen möchte“.

29 Manche Gesprächspartnerin ließ ihren philippinischen Ehemann eher sterben, als zuzugeben, dass sie von ihm verlassen wurde, oder ihn gar selbst verlassen hatte. Als sogenannte Bigamistin hätte sie überdies massive juristische Probleme in Deutschland, zumal sie vor der Eheschließung in Deutschland dem deutschen Ehegesetz entsprechend ein sogenanntes Ehefähigkeitszeugnis – den Beleg ihrer Ehelosigkeit – vorzulegen hatte.

Und wie lassen sich Situationen und Äußerungen authentisch und lebensnah ‚vertextlichen‘; Äußerungen, die weit davon entfernt waren, für Bücher und den gebildeten Blick inszeniert worden zu sein? „Passt auf, was Ihr sagt, es könnten Skandal-Geschichten daraus werden!“ thematisierten meine Gesprächspartnerinnen bisweilen scherzhaft lachend unsere Situation.³⁰

Die Feldforschungssituation bezeichne ich aufgrund der Methode der teilnehmenden Beobachtung als eine interkulturelle Erfahrung (zwischen Ethnographin und Informantin). Die Ethnographin ist also Teil einer Forschungsbeziehung, deswegen soll sie aus der ethnographischen Repräsentation auch nicht völlig verschwinden.³¹ Eine ethnographische Repräsentation schließt daher unausweichlich eine Selbst-Repräsentation mit ein. Entsprechend versuche ich mich irgendwo *zwischen* den Extremen der völligen Streichung des ethnographischen Selbst (vgl. Friedl 1991) und der Präsenz als ebenbürtige Teilnehmerin (vgl. Dwyer 1982, Behar 1993) zu situieren.

„Call it what you will, I see such a discussion as mandated by the need for fairness and reciprocity: part of the necessary requirements for intersubjectivity“ (Lancaster 1992: 204). Mit diesen Worten begegnet beispielsweise fast salopp der amerikanische Ethnologe Lancaster, der eine ausgezeichnete Arbeit über die nicaraguanische Revolution aus der Perspektive der Menschen eines Arbeiterviertels in Managua geschrieben hat, den epistemologischen Zweifeln und den (seit den 80er Jahren unhintergehbaren) Forderungen nach Reflexion und Selbst-Reflexionen.³²

30 Siehe Stacey 1988 [1993], die gerade in der scheinbaren Rücksicht auf und Gleichheit mit den Personen im Forschungsprozess eine noch subtilere Form der Ausbeutung sieht. Der Forschungsprozess sei von unvermeidbarem Verrat geprägt; denn das Forschungsprodukt bleibe letzten Endes das der Forscherin. Selbst ein intensiver gegenseitig vorteilhafter Austausch könne das Dilemma der feministischen Ethnographin nicht lösen (Stacey 1993: 205).

31 Moderne Ethnographen und Ethnographinnen, so resümiert Tedlock, repräsentieren ihr ethnographisches Wissen in einem interaktiven „Self/Other“-Dialog: „These new ethnographers – many of whom are themselves subaltern because of their class, gender, or ethnicity – cannot be neatly tucked away or pigeonholed within any of the four historical archetypes [...]: the amateur observer, the armchair anthropologist, the professional ethnographer, or the ‚gone native‘ fieldworker. Rather they, or we, combine elements from all four of these categories. Thus, for example, we embrace the designation ‚amateur‘, since it derives from the Latin *amatus*, the past participle of *amare*, ‚to love‘, and we are passionately engaged with our endeavor. We accept the ‚armchair‘ designation because we have a serious concern with both reading and critiquing the work of other ethnographers in order to try to change past colonialist practices. We insist that we are ‚professional‘, because of the seriousness of our field preparation and engagement, and also because of our attention to issues or representation in our own work. Finally, to the extent that fieldwork is not simply a union card but the center of our intellectual and emotional lives, we are, if not ‚going native‘, at least becoming bicultural“ (Tedlock 1991: 82).

32 Die Ethnologie war schon immer eine Wissenschaft, in der sich ethnographische Informationen mit dialektischen und persönlichen Involvierungen kombinieren

Ethnographin und Informantin

Mit szenischen Vignetten aus einer konkreten Forschungsbeziehung auf den Philippinen möchte ich dieses Kapitel beschließen und illustrieren wie in der Begegnung zwischen Ethnographin und Informantin Identifikationen gelebt und verhandelt werden.

Als Ethnologin war ich bereit, mich mit Offenheit auf Nähe einzulassen, verspürte jedoch ebenso das Bedürfnis, mich den Bemühungen meiner Informantinnen zu widersetzen, wenn sie mich nach ihren eigenen Vorstellungen zu erschaffen suchten.

Unsere interkulturelle Begegnung ist charakterisiert als ein gegenseitiges und kontinuierliches Oszillieren zwischen einer „Leidenschaft für Differenz“ (Moore 1994) und einem Bedürfnis nach Gemeinsamkeit und interkultureller Vermischung. Die Frage, die derartige Identifikationsdynamiken begleitet ist, inwieweit das vitale und gleichermaßen wirkliche Begehren nach Verbindung und Gemeinsamkeit zwischen und jenseits von deutlichen Unterschieden sich in alltäglichen Realitäten Raum verschafft. Das Spiel mit der Differenz und der Gleichheit bedeutet ein Vor und Zurück im Raum zwischen den Differenzen.

Mein eigenes Ringen im Wechselspiel der Begrenzungen und Zuschreibungen, mein fortwährendes Bemühen, festschreibende Kategorisierungen zu irritieren und „darüber hinaus“ zu gehen, ist nicht immer ein leichter, sondern durchaus mühseliger Weg gewesen, der bisweilen gar Züge einer burlesken Performance bekam und mir abverlangte, mich auf eine mich ambivalent beherrschende ‚Spaßkultur‘ einzulassen (vgl. hierzu auch Dumont 1992).

Bei vielen Gelegenheiten habe ich philippinische Menschen erlebt, wie sie selbst bedrängenden Situationen etwas Absurdes, Lächerliches abringen konnten und sie in dramatischer Komik in Szene setzten. Wurde ich selbst Zielscheibe ihrer Belustigungen, so empfand ich das nicht immer als lustig, sondern bisweilen als irritierend, anstrengend oder gar als unangenehm. Aber statt derartige ambivalente Episoden zu verschweigen, habe ich einige als – wie ich meine – aussagekräftige Identifikationsdynamiken protokolliert. Ich folge dabei der Argumentation Nadigs (1986, 1992), wonach gerade die sorgfältige Reflexion von Irritationen einen unmittelbaren Zugang zur fremden Kultur

ließen (Tedlock 1991). Spätestens aber seit den 60er Jahren und besonders seit den 80er Jahren herrschte in der Disziplin ein generelles intellektuelles Klima des epistemologischen Zweifels (Ortner 1984: 144), dem mit der Forderung nach konsequenter Reflexion und Selbstreflexion begegnet wurde und wird (z.B. Appadurai 1986, vgl. auch Davies 1999). So argumentierten sogenannte „native anthropologists“ wie z.B. Appadurai, dass Beobachter und Beobachtete keine völlig getrennte Kategorien sind. Theorien seien keine kulturfreien Zonen, sondern mit der gelebten Erfahrung verbunden. Sowohl Wissen, als auch Erfahrung außerhalb der Feldforschung sollten in die ethnographischen Erzählungen einfließen und die Kluft zwischen der engen akademischen Welt und den weiten kulturellen Erfahrungen überbrücken.

ermöglichen. Bei distanzierterer Betrachtung lassen sich solche Inszenierungen immer als vitale Suchbewegungen zwischen Attraktion und Abstoßung, zwischen *mimikry* und *mockery*, zwischen *sameness* und *difference* nachvollziehen.³³

Das hier angesprochene Oszillieren ist elementarer Bestandteil jeder ethnographischen Forschungserfahrung. An meiner Beziehung zu Belen³⁴, einer für mich wichtigen Bezugsperson auf den Philippinen, möchte ich dies mit einigen szenischen Vignetten illustrieren. Unsere interkulturelle Begegnung verlief in und zwischen den unterschiedlichsten sozialen Räumen, wo wir uns zu den verschiedenen Differenzen (phänotypisch, ethnisch, bezüglich Klassenposition, Religion und geopolitischer Zuordnung) zu verhalten hatten. Die alltägliche Wirklichkeit dieser Begegnung war geprägt von komplexen, multidirektionalen Machtverhältnissen, mit guten und schlechten, angenehmen und unangenehmen Wirkungen.

Während unserer³⁵ Aufenthalte auf den Philippinen lebten wir in einem Provinzstädtchen in einem zumeist leerstehenden Familiengästehaus³⁶ einer der Notablen des Ortes. Verwaltet wurde das Haus (einschließlich Garten und Fischteich) auf der Basis einer Patron-Client-Beziehung von Belen und ihrer Familie, die selbst in einer „Dependence“ hinter dem Haus lebten. Im Gegensatz zu dem stattlichen, mehrräumigen Haupthaus, konzentrierte sich die 6-köpfige Verwalterfamilie auf ein 10m² kleines Zimmer, mit kleiner Kochnische (4m²) und einem überdachten Hof – als Übergang zum Haupt-Haus.

Der Beginn der Beziehung zwischen Belen (und ihrer Familie) und mir (und meiner Familie) war durch diese Vorgaben zunächst deutlich markiert: Wir waren die neuen vorübergehenden Hausmieter (und damit Hausherren), sie blieb die Verwalterin. Durch unser aller Betreiben sorgten wir jedoch allmählich für ein „Verwischen“ der Grenzen. Die drei Kinder Belens wurden für unseren kleinen Sohn Moritz die wichtigsten Bezugspersonen. Und Belen, die sich um unser tägliches Wohl kümmerte, agierte so eigenwillig, dass mein Mann Peter und ich gar nicht wagten, so etwas wie „Dienstaufträge“ zu erteilen. Sie war die Hauswirtschafterin. Unsere Bedürfnisse wurden in ihre alltäglichen haushälterischen Aktivitäten integriert, aus denen es im übrigen kaum ein Entkommen gab.

33 Siehe hierzu einige Episoden, die in Kapitel 4 aufgegriffen werden (z.B. Performance für meinen kleinen Sohn Moritz, der als dreijähriges Kind zum Schwiegersohn stilisiert wurde) und die Abschiedsparty am Ende.

34 In Kapitel 4 wird sie ausführlich Raum bekommen, u.a. als eine an einer Heiratsmigration (ihrer Tochter) interessierte Mutter.

35 Die Plural-Form schließt meinen Lebenspartner und Kollegen Peter Bräunlein und unseren Sohn Moritz ein.

36 Das Haus diente ausschließlich für Familienfeiern, stand ansonsten leer und wurde von Belen und ihrem Mann verwaltet. Wie wir später erfuhren, wollte niemand der Familie dort leben, da das Haus „eindeutig“ von Geistern bewohnt sei. Auch wir wurden immer gefragt, wie es uns denn in diesem Haus erginge, ob wir denn nachts nicht gestört wären.

Als wir beispielsweise einen kleinen Ausbruch aus der 3-mal täglichen Fisch-und-Reis-Küche versuchten und Peter selbst einmal Spaghetti zubereiten wollte, erlebte sie diese Geste als große Herausforderung. Spaghetti werden auf den Philippinen, wenn überhaupt, dann mit süßen Würstchen gegessen. Peters Produkt – mit einer vergleichsweise würzigen Fleisch-Gemüse-Tomatensauce – wurde während seiner ganzen Entstehungsphase höchst aufmerksam kommentiert. Anschließende Kostproben wurden höflich gelobt, ansonsten bevorzugte die ganze Familie das – zum Glück parallel gekochte – Reisgericht. Wir wurden in der Folge immer wieder gefragt, ob sie uns denn nicht einmal philippinische Spaghetti kochen solle. Wir kehrten reuig zu den Fisch-Reis-Gerichten und einem Belen-organisierten Alltag zurück.

Der überdachte Hof – zwischen unseren Wohnungen – wurde bezeichnenderweise unser beliebtester gemeinsamer Aufenthaltsraum. Hier tobten die Kinder mit den Hunden um die Wette. Hier wurde die mittägliche Siesta gehalten. Hier verrichtete Belen ihre Hausarbeit (wie kochen und waschen) und hier empfing sie ihre Freundinnen zum Kartenspiel. Von hier aus verließ ich das Haus, wenn ich ausging und hier kam ich immer zuerst an, obwohl der offizielle Haupteingang auf der Vorderseite war; hier saßen wir zum täglichen Plaudern beisammen.



Abbildung 1: Der Hinterhof (Foto: A.L.)

Mit der Zeit wurden unser Umgang und unsere Gespräche vertrauter. Belen berichtete nachbarschaftliche Klatschgeschichten, sie teilte alltägliche Sorgen und Gedanken mit, und sie erzählte aus ihrem Leben mit genüsslicher Beto-

nung der Brautwerbungsphase, bei der schließlich ihr schüchterner Mann „gewonnen“ hatte. Mein Interesse für „Filipina in Migration“ speiste sie mit unendlichen Geschichten aus ihrer großen Familie, aus der Nachbarschaft und sonstigem „Hören-Sagen.“ Aber auch ihre gebremste Wut gegen ihren geizigen Hausherrn (und unseren Vermieter) hielt sie nicht zurück, und mit Augenzwinkern machten wir uns über den Alten lustig, der wie ein Feudalherr ihr Leben und das ihrer Familie mitgestaltet, – und zu dem ich als gut zahlende „caucasian“³⁷ eine unvergleichlich andere Beziehung hatte. Nach einem solchen Gespräch und in Vorausschau meiner ersten Abreise³⁸ meinte Belen einmal: „Andrea, ich fühle mich dir verbunden wie zu einer Tochter“.

Nachmittags, nach verrichteter Arbeit, traf sich Belen oft mit ihren Freundinnen – zum Plaudern, Neuigkeiten austauschen und Kartenspielen. Wenn die Freundinnen nicht zu ihr kamen, dann ging sie zu ihnen. Die meisten wohnten jenseits des *Highway* in einer *Squatter*-Siedlung entlang der nicht mehr befahrenen Eisenbahnschienen. Als ich sie das erste Mal bat, mich mitzunehmen, lächelte sie überrascht. Gleichzeitig schien sie sich über mein Interesse zu freuen. Sie tauschte ihr Hauskleid gegen frisch gebügelte Bluse und Hose ein, und zusammen machten wir uns auf den Weg: die „gutbürgerliche“ Aldabe-Straße hinunter, den Highway entlang, und auf der anderen Seite in die *Squatter*-Siedlung hinein.

Da gingen wir nun – schon auf den ersten Blick ein ungleiches Paar: Belen, klein und rundlich, eine Filipina in Ausgekleidung. Und daneben vergleichsweise groß, unübersehbar hellhäutig und blond, mit legerem Wickeltuch und T-shirt gekleidet (was nach philippinischer Etikette eher als nicht-repräsentative Hauskleidung gilt) die Ethnologin. Unterwegs wurde unser gemeinsames Auftreten auf unterschiedliche Weise kommentiert: Die gutbürgerlichen neugierigen Nachbarn wunderten sich über unser gemeinsames Vorhaben.³⁹ Auf der Highway galten die Pfiffe und „Hey-Joe-Rufe“⁴⁰ mir. In der *Squatter*-Siedlung schlüpfte Belen in die Rolle der Übersetzerin. Es war ihr ein Anliegen, ihren Bekannten zu vermitteln, dass ich eine besondere „Nicht-Amerikanerin“, so etwas wie eine „Honorar-Filipina“ (vgl. auch Ignacio 1998: 201) sei.⁴¹ Wir blieben bei der einen oder anderen Hütte stehen. Überall wurde

37 Kaukasier – ein Sammelbegriff für alle „westlichen Weißen“.

38 Von 1996-1998 lebten wir jährlich einige Monate in diesem Haus.

39 Nach dem Motto: Was will die *Kano* (Amerikanerin) mit ihrer Hausangestellten in der *Squatter*-Siedlung?

40 Mit „hey Joe“ werden grundsätzlich alle Weißen (ob männlich oder weiblich) amerikanisiert und auf überschwängliche, fröhlich-aggressive Weise begrüßt.

41 Die Blicke, die so viel besagten wie „was will denn die *Kano* hier?“ und die neugierigen Fragen, beantwortete Belen mit ausführlichen Berichten über meine philippinischen Kenntnisse beispielsweise bezüglich Sprache, Essgewohnheiten und meinem expliziten Interesse an *philippinischem* Leben. Sie betonte immer wieder, wie sehr sich mein Kind Moritz in ihren bescheidenen Verhältnissen wohlfühle und wie freundschaftlich wir miteinander umgehen könnten.

Karten gespielt. Und nirgends schien meine Gegenwart an Belens Seite eine kommentarlose Selbstverständlichkeit zu sein.

Indem wir als Menschen mit mehr oder weniger eindeutigen an unseren Körpern festgemachten „rassischen“ und klassenspezifischen Bedeutungen die Straße entlang gingen und verschiedene soziale Räume durchschritten, hatten wir uns den vielfältigen Kommentaren und Zuschreibungen zu stellen und uns zu verhalten. Belen und mich mit den Augen der anderen zu betrachten war wie eine klare Enthüllung und gleichzeitig wie ein Gang durch ein – vielfältig verrückendes – Spiegellabyrinth.⁴² Während es uns gelang, auf „unserem“ Hof eine vertraute Nähe herzustellen, Grenzziehungen zu verwischen, zu ignorieren, zu überschreiten oder gar aufzuheben, war dies außerhalb dieses geschützten Raumes kaum möglich. Im Gegenteil, die verschiedenen, auf unsere Klassenpositionen anspielenden Kommentare und Szenen benannten die Grenzen nur gar zu deutlich.

Bei einem Haus blieben wir länger stehen. Eine ältere Frau lächelte mich an: „Nächsten Monat kommt mein zukünftiger deutscher Schwiegersohn und holt meine Tochter ab.“ Sie schien bereits gut über mich informiert zu sein, fragte nach meinem Mann und meinem kleinen Sohn und nach meinem Buch und leitete mich zu einer anderen Hütte weiter, wo sich eine ca. 40-jährige Filipina mit mir auf deutsch unterhalten wollte. Von dieser erfuhr ich, dass sie zwei Jahre als „*tago ng tago*“ (ohne [Aufenthalts-]Papiere im Verborgenen) in Hamburger Haushalten geputzt habe. Ich wurde dringend aufgefordert, einen dröhnenden „Minus-One-Recorder“⁴³ mit meiner Stimme zu beehren. Über meine erschrockene Abwehr machten sich alle lustig.

Philippinische Frauen halten sich in Deutschland im Verborgenen als Haushaltshilfen (ohne legale Papiere) auf. Wenn sie mehr Glück haben, leben sie an der Seite eines (hoffentlich guten) Ehemannes dort. Wohingegen ich so scheinbar leicht und unbeschwert mit meiner Familie auf den Philippinen weilen kann, um ein Buch zu schreiben – in einer Position, die es mir ohne weiteres ermöglichen würde, philippinische Frauen als Dienstpersonal anzustellen. Und wie so oft erlebe ich die überschwängliche dringliche Aufforderung, ihnen einen Schlager-Hit ins Mikrofon zu singen, nicht nur als Chance, mit ihnen ihre Vergnügungen zu teilen, sondern auch als Einwilligung, mich ihrem möglichen Spott auszusetzen. „Minus-One“ wird allerorten mit großer Leidenschaft betrieben. Wer auf der Bühne der Imitation, eine gute „Star-Perfomanz“ bietet, genießt große Bewunderung, während dilettantische Präsentationen alles andere als kommentarlos hingenommen werden (vgl. auch Cannell 1995).

42 Vgl. auch Behar (1993: 240), deren Ausführungen – gelesen im Feld – ein Spiegel für meine eigenen Erfahrungen zu sein schienen.

43 Es sind dies Musik-Kassetten, bei denen die Singstimme gelöscht ist – minus one – und dafür ‚life‘ in ein Mikrofon gesungen werden muss. Diese Art von „Star-Imitationen“ werden allerorts mit großer Leidenschaft betrieben und dürfen bei keinem Fest fehlen.

Ich war erleichtert, als ich mit Belen schließlich bei einer ihrer mir bekannten Freundinnen ankomme. Wir drängten uns in der „Sala“ zusammen und spielten Karten. Ich war froh, in dieser Runde wieder unauffällig dabei sein zu können.

Auf dem Rückweg schließlich lud mich Joy, die ich regelmäßig bei Belen sah und sprach, zu sich ein. Es war ein einräumiger Bretterverschlag direkt am Straßenrand der Highway, wo sie sich mit ihren drei Kindern eingerichtet hatte. Wir setzten uns auf das raumfüllende Bett und redeten und spielten Karten. Ich fühlte mich durch diese Einladung angenommen und akzeptiert. Hatte doch Joy während unserer Gespräche schon des öfteren angedeutet, dass sie mich auch gerne einmal zu sich einladen würde, dass sie sich aber ihrer Armut schäme. Und ich war tatsächlich sehr berührt angesichts der eindrücklichen Kargheit:

„Stinkige Abgase und dröhnender Autolärm füllen diesen kleinen, höchstens 6m2, Raum. Ich habe das Gefühl, mitten auf einer voll befahrenen Straße zu sitzen. Joys Tochter, schiebt ihre Schulhefte auf dem raumausfüllenden Bett beiseite, damit ich mich setzen kann. Am Fußende steht ein kleiner „Grillkocher“ mit einem Reistopf und über dem Eingang hängt ein Poster, auf dem pokerspielende Hunde dargestellt sind, und vielleicht als Anspielung auf Joys Spielleidenschaft gedeutet werden können. Im anderen Eck steht ein kleiner Altar. An einer Schnur an der Wand hängen die Schuluniformen der Kinder, weiß leuchtend und frisch gebügelt, (als wollten sie einen trotzigen Ausstieg aus diesem Elend symbolisieren). Joy sagt: ‚So wohne ich!‘ Wie sie das aushalten kann!?“ (Tagebuchaufzeichnung)

Auf den Philippinen konnte ich nie eine fundamentale Asymmetrie ignorieren, die sich an der einfachen Tatsache festmachen ließ, wer sich eine Reise nach Übersee, eine solche Grenzüberschreitung relativ einfach finanzieren konnte (wie ich), und wer sich alles mögliche einfallen lassen musste, um ein bescheidenes Auskommen zu finden (wie ein Großteil meiner Informanten und Informantinnen).

Das Spiel mit Identifikationen im Forschungsprozess erweist sich als eine komplexe Zusammenarbeit zwischen Ethnographin und Informantin, bei dem nicht nur die Ethnographin ihr ‚forschendes Interesse‘ auf die Informantin richtet, sondern auch die Informantin dem Tun der Ethnographin aktiv interpretierend Bedeutung verleiht (vgl. auch Lauser 1995). In diesem Begegnungsprozess ist es nicht nur die Ethnographin, die so etwas wie ‚symbolische Gewalt‘ (Rabinow 1977: 130) ausübt, auch die Informantin hat Macht, die ethnologische Begegnung zu formen, indem sie das Verhalten der Ethnographin nach ihren (Vor-)Verständnissen lenkt – und kontrolliert.

Bourdieu spricht von einer „gewaltfreien“ Kommunikation im soziologischen Forschungsprozess, wenn das „Eindringen“ und „Sich-Einmischen“ durch eine Beziehung des „aktiven und methodischen Zuhörens“ gemildert wird. Dieses wiederum erfordere „eine Aufmerksamkeit für das Gegenüber und eine hingebungsvolle Offenheit, wie man sie im täglichen Leben nur selten findet“ (Bourdieu 1997: 787). Er nennt diese Offenheit „eine Art intellektuelle Liebe“ (S. 791), die dem Gegenüber Gelegenheit gibt, sich zu erklären

und dies als „Wohltat des Sich-Aussprechens“ (S. 792) zu empfinden. Was Bourdieu für das verstehende Interview formuliert, gilt in vergleichbarer Weise auch für die Praxis der teilnehmenden Beobachtung. Trotzdem scheint es zu den unlösbaren Problemen der Ethnologie zu gehören, dass spätestens der Akt der Repräsentation fast immer – und sei es noch so subtil – ein gewisses Maß an ‚Gewalt‘ den Subjekten der Repräsentation antut, allein durch die immer vollzogene Reduzierung, Dekontextualisierung und Miniaturisierung (Said 1985).

Für Belen – um bei diesem Beispiel zu bleiben – erschien ich als willkommene, möglicherweise machtvolle und effektive Ressource, als weitere Verbindung zu neuen Netzwerken im verheißungsvollen „abroad“. Was zunächst materialistisch verkürzt klingen mag, ist mit vielfältigen Dimensionen verwoben. Im Laufe unserer Begegnung entstand eine emotionale Beziehung, in der die unterschiedlichsten Formen des Austausches ausprobiert wurden. Die mir zugeschriebenen Rollen zeigten eine große Bandbreite, die ich entsprechend meinem emotionalen und strategischen Befinden verwarf oder auch annahm: Genannt seien etwa – in Anlehnung an die beschriebenen Szenen – die Rolle der „weißen Hausherrin“, die ich offensichtlich mit wenig Überzeugung und Autorität darstellte.

Weitaus besser erfüllte ich offenbar die Rolle der „Komplizin“, mit der man den Spaß am verbotenen Geldspiel teilt. Da Belen eine leidenschaftliche Spielerin war – und wir außerdem in der Nachbarschaft einer Hahnenkampfarena wohnten – versuchte sie mich regelmäßig, über Geheimwege (durch ein Loch im Zaun) und unter Umgehung der Eintrittsgebühren, in den *sabong* – die Hahnenkampfarena – zu locken. Der *sabong* gilt gemeinhin als ausgesprochen männliche Domäne.⁴⁴ Die Strategien Belens und ihrer Freundinnen, über Mittelsmänner an den Wetten teilzunehmen, lockten meine Neugierde und mein ethnographisches Interesse allemal. Belen wiederum fühlte sich vor den kritischen Blicken ihres Mannes und ihrer Schwiegermutter selbstsicherer und „legitimierter“, indem sie mich wohlwollend tolerierend auf ihrer Seite wusste. „Andrea, heute habe ich wieder gewonnen“, rief sie stolz und laut in den Hof, wenn das Glück auf ihrer Seite war. Oder: „Ich habe rechtzeitig aufgehört, bevor der Verlust mich geschmerzt hätte.“ Sie inszenierte ihre Spielleidenschaft als eine aufregende Art des Geldgewinnes entgegen einen moralisierenden „Verwerflichkeitsdiskurs“. Ich war zur Komplizin geworden, sie brauchte nicht zu fürchten, dass ich ihr Faible degoutiert und rufschädigend etwa an den strengen (katholischen) Hausherrn (und Patron) weitergeben könnte.

In der Rolle als „Tochter“ schließlich wurde ich mit verschiedenen Erwartungen und Loyalitätsverpflichtungen konfrontiert, die nicht ohne Gesichtsverlust und Schamgefühle abgeschüttelt werden können. Rein rechnerisch ist Belen nur 5 Jahre älter als ich. Sie fühlte sich mir nah, sie empfand Verant-

44 Zu den Geschlechterverhältnissen siehe Kapitel 4 *Schwierige Frauen – gute Männer, gute Frauen – schwierige Männer*.

wortung für mich und war mir überlegen. Sie war diejenige, die sich um mich wie eine Mutter kümmerte, mich versorgte, mir philippinische Etikette beibrachte, meine Kleidungspraktiken unaufgefordert beratend kommentierte. Dafür erwartete sie von mir eine Loyalität und Verpflichtung wie von einer Tochter – erst recht, wenn ich nicht auf den Philippinen, sondern im (reichen) Deutschland weile.⁴⁵

Verstehen – so möchte ich am Ende dieses Kapitel festhalten – ist ein vielschichtiger, von Machtverhältnissen durchdrungener, interaktiver, fortwährend sich wandelnder Prozess (Kondo 1986), der durch die „Vielseitigkeit“ der Forschungsörtlichkeiten noch eine besondere Dynamik erhält. Etwas verhaltener und skeptischer, aber dennoch entschieden, klingen folgende Worte, wonach ethnographische Arbeit mit der paradoxen Erkenntnis leben muss, „[being a] process by which each of us confronts our respective inability to comprehend the experience of others even as we recognize the absolute necessity of continuing the effort to do so“ (Brodkey 1987: 74).

Ich hoffe meine Leser und Leserinnen fühlen sich neugierig (genug) für den Weg des Verstehens. Auf der Suche nach kollektiven Erinnerungsspuren möchte ich sie auf die Philippinen mitnehmen, die im folgenden Kapitel als eine historisch gewachsene Kultur der Migration vorgestellt wird.

45 Zu Familienbeziehungen siehe auch Kapitel 4.

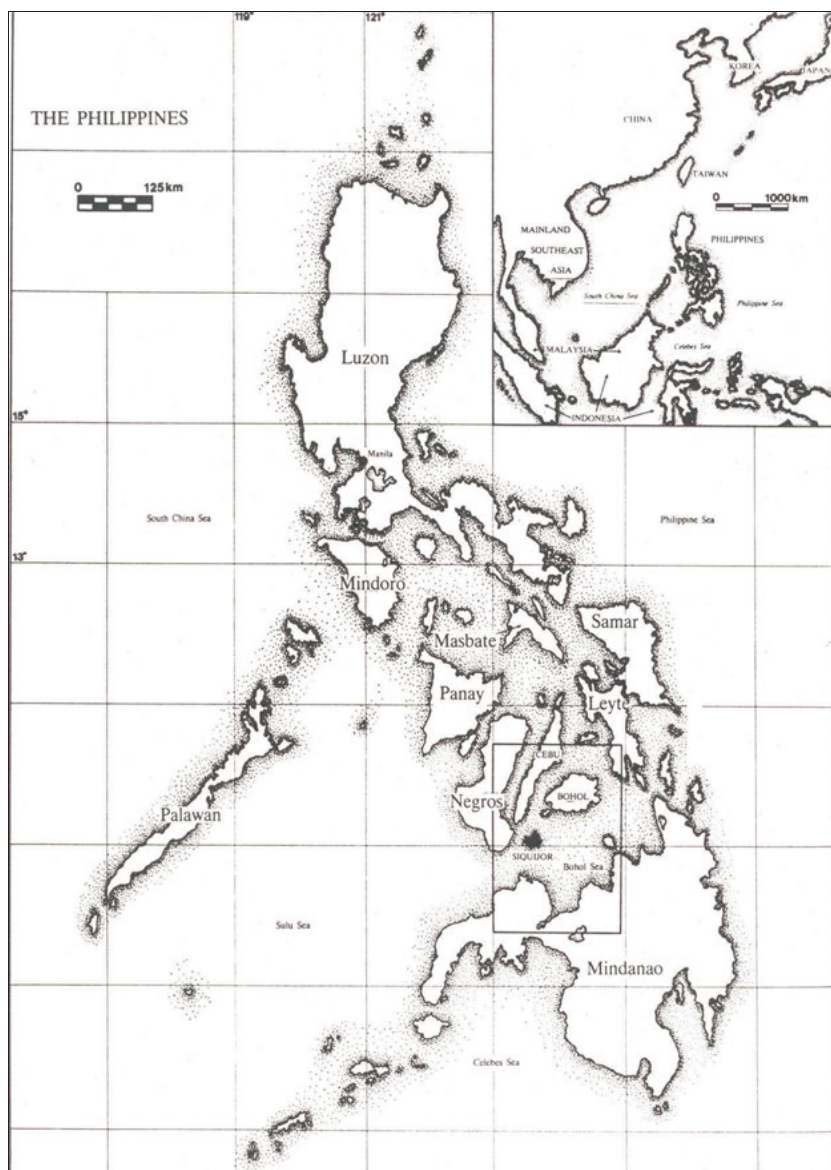


Abbildung 2: Karte: Philippinen