

ZUSAMMENFASSENDE AUSBLICK

Über *die* philippinischen Frauen zu sprechen ist unmöglich. Wenn ich in diesem Buch dennoch über philippinische Frauen geschrieben habe, so war ich auf der Suche nach ihren Repräsentationen in den historischen, ethnographischen, autobiographischen und alltäglichen Begegnungen und Erzählungen, die auf den Philippinen und in Migrationsgemeinschaften in Deutschland zur Artikulation kommen. Mein Anliegen war es zu verstehen, was es heißt, philippinische Heiratsmigrantin zu sein.

Im Nachzeichnen der vielfältigen – historischen, kulturellen, nationalen, klassen- und geschlechtsspezifischen – Quellen, aus denen sich philippinisches weibliches Selbstverständnis speist, habe ich mit dem Konzept der Identität in einer bestimmten Weise gearbeitet. In Anlehnung an Stuart Hall's Verständnis von Identität habe ich in dieser Arbeit aus verschiedenen Perspektiven ethnographisch aufgezeigt, dass und wie philippinische weibliche Identitätsarbeit ein unabgeschlossener fortdauernder Prozess widersprüchlicher und vielfältiger Identifikationen und Abgrenzungen ist und sich doch auch gleichzeitig auf einen Ort bezieht, der Kontinuität und Kohärenz sichert. Interkulturelle Identitätsprozesse erwiesen sich entsprechend als performative Bewegungen zwischen Identifizierung und Differenzierung. In diesem „Spiel“ zeigten sich Identitäten als widersprüchlich, sie überschritten sich und ‚zerstreuten‘ sich gegenseitig. Ambivalenz und Paradoxie kennzeichneten diesen Raum der Identitätsarbeit, der mit Homi Bhabhas Denkfigur des „Dritten Raumes“ als eine kreative und produktive Kontaktzone bezeichnet wird. Hier wurde in der Überschneidung multipler Differenzen immer wieder von neuem die eigene Positionierung gesucht und verhandelt. Identität, so wurde auf vielfältige Weise deutlich, ist nichts, was unwiderruflich „in Stein zu meißeln“ ist, sondern ihre Bedeutungen werden in ständigen Wiederholungen gebrochen, unterbrochen und überdacht.

Dabei wirkten die Widersprüche sowohl ‚außen‘ in der Gesellschaft als auch ‚innen‘ in den Köpfen jedes Individuums. Analog zu den konstruktivistischen Positionen der Identitätsforschung, die sich gegen primordiale Vorstellungen fixierter und essentialistischer Identitätskonzepte wenden, erwies sich auch eine poststrukturalistische Konzeptualisierung von Subjekt als brauchbare theoretische Denkfigur. Gerade in der feministischen Migrationsdebatte zeigte sich im Zuge der postkolonialen Kritik (Mohanty 1991, Spivak 1988, Yuval Davis 1997) die Notwendigkeit, den tief verwurzelten Dualismus im europäischen Denken zu überwinden und die Vielfalt von Machtverhältnissen

mit den verschiedenen Subjektpositionen an den Grenzen und Schnittflächen von Geschlecht, Sprache, Ethnizität, soziale Schicht oder sexuelle Orientierung zu verknüpfen. Mit Bezug auf Judith Butler (2001) und etwas anschaulicher inspiriert durch Susan Stanford Friedman (1998) war mir in meinen ethnographischen Illustrationen daran gelegen, gegen binäre Oppositionen anzuschreiben und der Komplexität migrantischer Subjektivitäten Raum zu geben. Mit Blick auf unterschiedliche Achsen von Machtverhältnissen (und entlang und durch diese Achsen hindurch) konnte gezeigt werden, dass Personen sowohl dominante als auch unterworfenen Erfahrungen in sich vereinen.

Die Heiratsmigrantinnen als *Protagonistinnen* einer spezifischen historischen (spätkapitalistischen, globalisierten) Situation und gleichzeitig als Subjekte zu begreifen, heißt Antworten auf Fragen zu suchen, die das Denken, die Wahrnehmungen und Einschätzungen, kurz, das Bewusstsein der Akteurinnen des Migrationsprozesses betreffen. Jede Migrantin nennt verschiedene Umstände und Motivationen, die aber nicht losgelöst von allgemeinen Erscheinungen und Mustern sind. Es bedeutet, neben den objektiven, makroskopischen auch die mikroskopischen Aspekte der Migration zu durchleuchten.

Heiratsmigration hat sich als eine weibliche Migrationsstrategie in einem Bündel von gesamtphilippinischen Migrationsstrategien etabliert und ist in einer historisch gewachsenen Migrationskultur zu verorten. Sowohl Migration auf Zeit als auch Migration auf Dauer oder in einem sich wiederholenden Zirkel zur Unterstützung bzw. Entlastung der zurückgebliebenen Verwandten hat sich auf den Philippinen über Generationen und verschiedene politische Phasen hinweg zu einem tradierten Leitbild möglicher Lebensgestaltung und Zukunftserwartung etabliert.

Mit meinem Vorgehen verfolgte ich einen Zugang, die betreffenden Frauen nicht als passive Wesen, als Opfer oder als strukturgeleitete Marionetten zu begreifen, sondern sie auch besonders in ihren Handlungsfähigkeiten wahrzunehmen. Sie haben Grenzen überwunden und eine enorme Mobilitäts- und Risikobereitschaft auf sich genommen. Sie haben auf diese Weise Sende- und Aufnahmeländer verbunden und zu einem neuen globalen, familistischen Migrationsraum verbunden. Sie tragen nicht allein zum Unterhalt ihrer Familien bei, sondern auch zur Transnationalisierung von Lebensstilen und zur Vervielfältigung von Konsum und Kommunikation.

Indem ich die Heiratsmigration auf der perspektivischen Ebene der Subjekte analysiert habe, habe ich eine essentialisierende Repräsentation der Erfahrungen philippinischer Heiratsmigrantinnen vermieden. Statt dessen habe ich ihre sich verändernde Subjekt-Positionen in verschiedenen migratorischen Zusammenhängen beschrieben und damit den Prozess ihrer Konstitution als heiratsmigrierte Subjekte dargestellt. Die vielfältigen Zerstreuungen, Entfremdungen und Diskontinuitäten – in der Literatur werden sie in Anlehnung an Hall Dislokationen (dislocations) genannt – mit denen ich während der Forschung konfrontiert wurde und die der Vorstellung eines kohärenten und vereinheitlichten Subjektes widersprachen, ließen weder einen viktimisierenden Blick noch andererseits das Gegenteil des heroisierenden Diskurses zu.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit habe ich verschiedene Momente der Dislokationen innerhalb des heiratsmigratorischen Prozesses herausgearbeitet und die Antworten beschrieben, mit denen philippinische Heiratsmigrantinnen sich gegen diese Dislokationen wenden.

Solche „Wendungen“ (um in Butlers Terminologie zu bleiben) sind ohne Zweifel das unverrückbare Festhalten an den Philippinen und vor allem der philippinischen Herkunftsfamilie – also den Personen, sehr viel deutlicher als dem Ort – als Bezugspunkt von ‚Heimat‘. Selbst nach jahrelangem und erfolgreich integriertem Dasein in einer deutschen Ehe und Familie werden solche Verbindlichkeiten und Zugehörigkeiten wenn schon gelockert und verschoben, so doch auf keinen Fall in Frage gestellt oder gar aufgehoben. Viele Heiratsmigrantinnen halten an der Idee einer Rückkehr auf die Philippinen fest und verweben die Mitglieder ihrer Herkunftsfamilie auf vielfältige Weise mit ihrem Leben in Deutschland, indem sie einen transnationalen bzw. diasporischen Familienraum schaffen. Die damit einhergehenden Verschiebungen von Bedeutungen und Handlungsstrategien habe ich in einzelnen Fallgeschichten angesprochen. Ethnographisch und exemplarisch ausgebreitet habe ich die Verschiebungsdynamiken besonders an einer diasporisch vernetzten Familie (in Kapitel 3).

In meiner Diskussion der Ehe- und Heiratsgeschichten in Deutschland, des Lebens in der Heiratsmigration in einer gemischtkulturellen Ehe, habe ich gezeigt, dass neben den ehelichen Verhandlungsdynamiken die Migrationsgemeinschaft zu einem wichtigen Bezugspunkt wird. Es sind die Netzwerke in der Migrationsgemeinschaft, die die Migrantinnen in ihrer neuen Umgebung als Schutz und Stärkung erleben und gleichzeitig ist dieselbe Gemeinschaft von rivalisierenden Diskursen und Praktiken geprägt. Die Beispiele zeigen spannungsvolle Dynamiken einer ‚doppelten Kultur‘ zwischen Solidarität und Rivalität, die durch die Verschränkung mit den spezifischen Entfremdungen in der Ehe noch einmal dialektisch kompliziert wird. Im Spannungsbogen von Identifizierungs- und Differenzierungsbedürfnissen werden Freundschaften zu anderen philippinischen Heiratsmigrantinnen zu lebensnotwendigen Orientierungs- und Fluchtpunkten und sind gleichzeitig die Folie vergleichender Distinktionsstrategien. Diese vielschichtige Praxis der Selbstdarstellung, des Zugehörigkeitsmanagements und der Positionierung erwies sich als ein dynamischer Prozess der Identifizierung *und* Differenzierung, der permanenten Beziehungsarbeit in Beziehungsgeflechten – sowohl in Bezug auf den ‚fremden‘ Ehemann als auch in Bezug auf die ‚vertrauten‘ Landsleute (*kababayan*). Dabei wurden je nach Kontext und Rahmendefinition der Situation unterschiedliche Techniken der Imagepflege, des Beziehungsmanagements und der kreativen Bedeutungskonstruktion angewandt und kombiniert.

Die Beispiele zeigen auch, dass philippinische Heiratsmigrantinnen genau dieselben Mechanismen der Ungleichheit nutzten, die den Prozess ihrer Konstitution bestimmten, wenn sie gegen diese ‚Subjektion‘ aufbegehrten. Mit anderen Worten, obwohl sie sich gegen ihre Dislokationen wenden, beseitigen sie diese nicht, sondern geben sie weiter, perpetuieren sie in ihren Beziehun-

gen zu ihren Landsfrauen. So stellten sie im widerständigen Handeln die Macht wieder her (Butler 2001) und verfolgten damit gleichzeitig konkrete Verbesserungen ihrer Lebensbedingungen. Am Beispiel semi-privater Ehevermittlungen, eine in deutsch-philippinischen Ehen weitverbreitete Praxis, konkretisierten sich diese Dynamiken besonders eindrücklich: Im Weiterreichen der selbst erlebten Ungleichheitsverhältnisse maximierten philippinische Heiratsmigrantinnen ihre materiellen Möglichkeiten, organisierten und erweiterten sie ihre transnationalen Familiennetzwerke und beeinflussten sie die Kontrollmechanismen über ihre Ehemänner als wesentliche Ressource in der Migration.

Die besondere Migrationsbeziehung einer gemischtkulturellen Ehe habe ich in den umfassenden Kontext moderner und globalisierter Ehediskurse gestellt, in denen die individuellen Wahlmöglichkeiten als Ausdruck selbst zu verantwortender Wahlbiographien (Beck/Beck-Gernsheim 1990) zu deuten sind. Damit wollte ich diese Beziehungen keinesfalls als „hippe Modeerscheinung“ (Lauth Bacas 2001: 117) darstellen, sie aber auf jeden Fall von der in der „Zwischenheiratsforschung“ lange als devianter Sonderfall gehandelten Erscheinung lösen. Für ein Verständnis dieser besonderen Form des interkulturellen Zusammenlebens greife ich auf ein *relationales* kulturelles Differenzkonzept zurück, das in einem fortwährenden Prozess des Verhandelns zwischen Verschieden-Sein und Gleich-Sein thematisiert wird. Die Differenzierungen werden gegenüber Anderen, dem anderen Geschlecht, der anderen Kultur ja häufig korrelativ zu Gleichsetzungen vorgenommen. Gelingen interkulturelle Beziehungen, so entfaltet sich ein Verhältnis von Differenz und Gleichheit nur in einer wechselseitigen Dynamik und verharrt nicht in einer starren Fixierung auf Differenz.¹ Das schließt jedoch nicht aus, dass genauso häufig gerade die „kulturelle Differenz“, die *Kulturalisierung* von Beziehungsdifferenzen als Streitstoff dient, um Konflikte um Einflussbereiche und Machtansprüche auszutragen. Solcherart konstruierte Kulturkonflikte rangieren von kleinen Missverständnissen, die humorvoll gelöst werden, bis zu tiefen Missachtungen und Verletzungen, die zur Perpetuierung von Missverständnissen und schließlich zu Trennungen führen können.

1 Das von Tseng (1977: 98-101) entwickelte Modell der kulturellen Anpassungsmuster in interkulturellen Ehen verliert seine funktionalistische Strenge und Starrheit und gewinnt heuristisch, solange die fünf (Anpassungs-)Strategien als mögliche Beziehungsdynamiken und beliebig kombinierbare Teilperspektiven begriffen werden:

1. Ein Partner gibt seine Lebensart auf, da die Kultur des einen Partners weitgehend dominiert.
2. Kulturelle Elemente aus beiden Kulturen werden wechselseitig praktiziert. Als Beispiel nennt er Feste und Speisen.
3. Es werden Kompromisse ausgehandelt.
4. Elemente aus beiden Kulturen werden gemischt. Tsengs Beispiel: japanische Hochzeit mit Hawaii-Musik. (Oder der Schweinebraten von Sally Beinroth).
5. Ein kreatives Neuschaffen einer „Ehekultur“ unter Aufgabe beider Herkunftskulturen.

Das Schaffen einer gemeinsamen Ehegeschichte mag nicht grundsätzlich anders sein als in ‚gewöhnlichen‘ Ehen, die Differenz mag aber in manchen Situationen überdeutlich – und unüberbrückbar sein.

Anhand von vielstimmigen Fallbeispielen habe ich auffällige Beziehungsdynamiken entlang von Ehephasen beschrieben. So findet in der Anfangsphase unweigerlich die Konfrontation mit den jeweiligen Träumen, Imaginationen und Stereotypen statt. Auf der einen Seite werden die gegenseitigen Stereotypisierungen im Alltag einer interkulturellen Ehe vielfältig gebrochen. Auf der anderen Seite werden sie je nach Bedarf als Essentialisierung der Grenzen zwischen Osten und Westen, zwischen asiatischen Frauen und deutschen Männern reinszeniert und dienen der Erhaltung abgrenzender, ja auch rassistischer Geschlechterverhältnisse.

Wenn an alltäglichen Abläufen die Differenzen mit dem Ehemann offensichtlich werden, wenn Paarkonflikte als Kulturkonflikte ausgedrückt werden, wird in der nächsten Phase die Migrationsgemeinschaft zu einem wichtigen Bezugspunkt. Dann macht es doch einen Unterschied aus, ob man im Wohlstandsland Deutschland großgeworden oder als Migrantin nach Deutschland gekommen ist und fern von Deutschland in einer anderen Heimat mit anderen sozialen Beziehungen, anderen Gerüchen und Festen und mit anderen Jahreszeiten und Landschaften aufgewachsen ist. Die kulturellen kollektiven Identifikationen werden nie deckungsgleich werden und das kann anstrengende, aber auch bereichernde Seiten haben. „Diese Ehe bringt mir die Möglichkeit einer Befreiung aus der miesigen Enge meiner Kultur“, formulierte es ein deutscher Ehemann einmal in einem Gespräch. Die Erfahrung der Fremde erscheine wie eine Erlösung von den engen Erwartungen. Oder wie es Georg Brunold in dem Buch „Fernstenliebe. Ehen zwischen den Kontinenten“ mit anderen Worten verheißungsvoll formuliert:

„Doch die Fremde blieb – allen Küchenschaben zum Trotz – der Ort, wo in den Erfahrungen niemals ein Ende in Sicht kam, sie blieb die *unbegrenzte Heimat der Neugier*“ (Brunold in: Brunold, Hart, Hörst 1999: 112, Hervorhebung A.L.).

Ehepartner, die auch in der Spätmoderne das Modell der Ehe leben wollen, ob zwischen den Kontinenten oder nur zwischen Dörfern, ob mit liebesromantischen Leitbildern oder mit pragmatisch-arrangierten Beginn, müssen immer wieder aufs Neue die bejehenswerten Seiten des Zusammenlebens suchen und finden.

Viele deutsch-philippinischen Migrationsehen gehen dabei häufig den umgekehrten Weg als der, der für gemischt-kulturelle Paare beschrieben wird, die auf das Leitbild der romantischen Liebe gesetzt haben und wo vor allem die Anfangsphase bestimmt ist von jenem Überschwang der Gefühle, die sich zum guten Teil aus der Faszination des „Anderen“, des Unbekannten speist (siehe beispielsweise Waldis 1998, Hecht-El Minshawi 1988, Brunold/Hart/-Hörst 1999). Im Laufe der Zeit, der Jahre, lernt man sich unweigerlich kennen, kehrt Alltag ein, entsteht eine gemeinsame Geschichte, optimaler Weise gewachsen aus Vertrautheit und Verlässlichkeit. Im besten Fall gelingt den

Partnern dann so etwas wie eine pragmatische Romantik: Der sehr pragmatischen Eheentscheidung folgen Phasen, die über Verantwortung und Aufeinander-Angewiesensein zu einer Liebesvorstellung im philippinischen Sinne – *pagmamahal* – (siehe Kapitel 4) führen können. Dabei wird die „Falle der romantischen Liebe“ (Beck/Beck-Gernsheim 1990: 116) umschifft, da man von vornherein dem in diesem Leitbild einprogrammierten Fatum misstraut. So kann es auch keine Enttäuschung darüber geben, dass die Verliebtheit des Anfangs nicht auf ewig verlängert und eingeklagt werden kann. Denn auch die romantischen Liebesbeziehungen müssen sich genauso unweigerlich den Hürden des Alltags stellen. Die in philippinischen Kreisen weit verbreitete Skepsis gegenüber gefühlvollen Liebesheiraten mag mit diesen verschiedenen Phasen der Ehe-Dynamiken erklärt sein: Bewährt hat sich der Weg zu einer pragmatischen und solidarischen „Liebesvorstellung“ über eine allmähliche gemeinsame Geschichte.

„Ein guter Mann ist harte Arbeit“, dieses zum Titel gewählte Zitat einer philippinischen Heiratsmigrantin verweist auf die besondere ehe-dynamische und migratorische Beziehungsarbeit philippinischer Heiratsmigrantinnen: Es gilt im interkulturellen Zusammenleben mit einem deutschen Ehemann eigene Mischformen und Kombinationen aus deutschen und philippinischen kulturellen und geschlechtsspezifischen Mustern zu schaffen und zu neuen Synthesen zusammenzuführen. Und gleichzeitig ist diese Ehe mit einer besonderen Erwartung an ein erfolgreiches ökonomisches Migrationsprojekt verknüpft, welches sich in einer möglichst umfassenden Unterstützung ihrer philippinischen Familie artikuliert.

Ihre Erfahrungen der „in-between-ness“ ist dabei mit großen Unsicherheiten und Widerständen verbunden. Während sich einzelne Individuen in einem sowohl „hier“ als auch „dort“ zu verankern suchen, sehen sie sich mit dominanten nationalstaatlich legitimierte Identitätsdiskursen konfrontiert, die Minderheitenpositionen vernachlässigen und nach eindeutigen Verortungen (entweder „hier“ oder „dort“) verlangen. Deutlich wurde, dass in dem schwierigen Dreiecksverhältnis von Ökonomie, Kultur und Geschlecht Aushandlungsprozesse und Neuzusammensetzungen alles andere als konfliktfrei verlaufen. Philippinische Heiratsmigrantinnen, so konnte gezeigt werden, bringen aufgrund ihrer besonderen durch verschiedene historische Präsenzen vielfältig durchdrungenen Geschlechterdynamiken in ihrer philippinischen Herkunftskultur keine statischen, absolut fixier- und unverrückbaren Genderimages mit. So mag es dieser historisch begründeten Erfahrung von Brüchen und Diskontinuitäten geschuldet sein, dass sie sich in der spätmodernen Ära der Globalisierung als Transmigrantinnen zu behaupten wissen.

Zum Abschied oder: Feldforschung und „Spiel“

Meine Arbeit schließt mit einer Abschiedsszene. Wie ich zu Beginn der Arbeit beschrieben habe, sind Migrationsstudien viel-ortig und multidimensional.² Der im Folgenden geschilderte Abschied markierte nicht das Ende meiner Forschung, sondern lediglich das Ende einer Forschungsphase, die zugleich die Grundlage der folgenden Forschungsphasen für die vorliegende Migrationsstudie darstellte.

Nach mehrmonatiger teilnehmenden Beobachtung unter philippinischen Heiratsmigrantinnen war ich im Begriff, die Stadt zu verlassen, um andernorts eine universitäre Arbeitsstelle anzunehmen. Mein Umzug aus dem Süden in die relativ weit entfernte Stadt im Norden Deutschlands war Gesprächsstoff während meiner Abschiedsbesuche. Einladungen wurden ausgesprochen und ich versicherte, dass ich bei meinen Besuchen Zeit für Abstecher in den Asia-Food-Laden finden würde, was in den folgenden Jahren auch regelmäßig geschah. Dennoch stellte meine beruflich bedingte Mobilität somit auch eine Zäsur in unserem Begegnungsprozess und meiner Feldforschung dar. Die Zeit vorsichtiger Annäherung, spontaner Besuche und „Ad-Hoc-Verabredungen“ war damit endgültig vorbei.

Meine letzte Geschichte handelt von einer Abschieds-Verkupplungs-Party, die anlässlich meines Umzuges inszeniert worden war. Das Ereignis hinterließ bei mir reichlich zwiespältige Gefühle. Als Person und Ethnographin fand ich mich unvermittelt in den Mittelpunkt einer Art ambivalenten Theateraufführung gestellt, ohne die mir zuge dachte Rolle auch nur ansatzweise souverän meistern zu können. In meiner ad hoc Improvisation orientierte ich mich an zwei Bewältigungsstrategien, die ich als „professionelle Direktheit“ und als „clowneskes Gelächter“ bezeichnen möchte und zwischen denen ich hin und her pendelte. Die Geschichte offenbart die Zwiespältigkeiten ethnographischer Feldforschung. Scham und Hilflosigkeit waren deutliche Empfindungen und in diesen Momenten erschien mir die teilnehmende Beobachtung als eine Gratwanderung, die mich mit unerwarteten Schwächen und mit ebenso unerwarteten Einsichten konfrontierte. Auf den ersten Blick entkräftet die Geschichte den Vorwurf, dass der Ethnograph bzw. die Ethnographin das „Feld“ als „koloniale Draufgänger“ beherrschen – ein Vorwurf, der sich im Zuge der Kolonialismus- und Postkolonialismuskritik beharrlich und zu Unrecht etabliert hat. Sofern das Postulat der Teilnahme umgesetzt wird, scheinen Situationen der gegenseitigen Erforschung unausweichlich zu sein, ist interkulturelle Kommunikation Bestandteil der ethnographischen Forschung.

Wie ich schon in Kapitel 1 ausgeführt habe, liegt dieser Arbeit ein Verständnis von Ethnographie zugrunde, wonach nur in einer komplexen Zusammenarbeit zwischen Ethnographin und Informantin, in einem wechselseitigen dynamischen Forschungs- und Übersetzungsprozess ethnographisches

2 Zur theoretischen und methodischen Positionierung siehe Einleitung und Kapitel 1: *Forschung leben – Ethnographie schreiben*.

Wissen hergestellt werden kann. Unsere ethnographischen Gesprächspartner interpretieren *ihre* eigenen Erfahrungen mit *ihren* Ausdrucksformen *für* die Anderen – formulieren sozusagen ihre eigenen Ethnographien. Und wir Ethnographen interpretieren diese im Feldforschungsprozess erfahrenen Ausdrucksformen für unsere (vielstimmige) Leserschaft. Unsere Texte sind unsere Geschichten über ihre Geschichten und Performanzen. Insofern verschränken und vermischen sich unsere „Ethnographien“ mit ihren „Ethnographien“.³ Wenn entsprechend Beobachter und Beobachtete keine völlig getrennten Kategorien sind und Erkenntnis nicht in kulturfreien Zonen entsteht, schließt die Repräsentation der anderen eine Selbstrepräsentation mit ein. Bei der Abschiedsparty wird genau diese komplexe Interaktion deutlich.

Eine Verkuppungsparty

Mein Abschied stand bevor. Umzugsstress und Abschiednehmen bestimmten meinen Alltag. Sonntagmittag rief Jenny an. Sie meldete sich wie immer ohne Namen und schien sich jedes Mal zu freuen, wenn ich ihren „Test“ bestanden hatte und sie sofort erkannte. Obwohl ich fast drei Wochen weg war, um mein Leben in der neuen Stadt zu organisieren, erkundigte sie sich nicht einmal aus Höflichkeit nach meinem derzeitigen Befinden. Sie schien eigene Pläne (mit mir) zu haben und wollte ohne große Umschweife ihr Anliegen loswerden: Ob ich denn heute Nachmittag zu ihr käme, Rita, Aurelia und ein paar andere Freundinnen (alles Filipinas) seien auch da. Ein Freund von Rita würde ebenfalls dabei sein, er sei Filipino, *guapo*, *macho* (gutaussehend und männlich) und 30-jährig.

Mein Sonntag war bereits mit anderen, familiären Verpflichtungen⁴ verplant und so antwortete ich wahrheitsgemäß, warum ich keine Zeit hätte. Jenny blieb erstaunlich hartnäckig. Wenn ich diese andere Einladung schon nicht absagen könne, so solle ich doch zumindest später zu ihr kommen. Sie würden auch noch am Nachmittag zusammen sitzen – „*happy happy na lang*“⁵. Ich entzog mich diesem Gespräch mit einem „*sige, pero seguro lang* – okay, aber nur vielleicht“ (was im philippinischen Kommunikationskontext ein relativ deutliches „nein“ bedeutet). Jenny lachte: „*Seguro lang*“, wiederholte sie und wollte mir dennoch ein Versprechen abringen, ganz sicher später zu kommen. Ich blieb jedoch bei meinem „*seguro lang*“.

Gegen Abend – ich war inzwischen wieder zu Hause – klingelte Jenny mich schon wieder ans Telefon. Am anderen Ende hörte ich viel Trubel, Gelächter und Stimmen, man schien ‚glücklich und zufrieden‘ zusammenzusit-

3 Eine entsprechende Umsetzung derartiger dialektischer Verschränkung und Vermischung wurde in den jeweiligen Kapiteln mit verschiedenen Schreibstilen experimentierend umgesetzt.

4 Meine philippinischen Bekannten waren mit meinen familiären Umständen vertraut. Es war kein Geheimnis, dass ich – zwar unverheiratet (und zu der Zeit noch kinderlos) – mit einem Mann zusammenlebte.

5 Einfach so zum Spaß und Glücklichein.

zen' (*happy-happy at masaya*, wie mir Jenny versicherte). Sie zählte noch einmal auf, wer alles da sei. „Was feiert ihr denn für ein Fest?“ wollte ich wissen.

„Kein Fest, *tayu-tayo lamang* (nur wir)“ meinte Jenny. „Du musst auch noch kommen!“ Ich willigte schließlich ein. Neben meiner abwehrenden Lustlosigkeit schlich sich nun doch eine gewisse (berufsbedingte) Neugierde ein. Ich war bereit, bei Jennys Spiel (welches auch immer) mitzuspielen. Warum wollte sie mich so dringend dabeihaben? Dass Jenny einen Plan verfolgte, war mir nicht entgangen. Zu sehr war sie an meinem Kommen interessiert. Eine derartige Unnachgiebigkeit hatte es bisher noch nie gegeben. Dass dieser philippinische, von Jenny hervorgehobene „schöne Macho-Mann“ ebenfalls eine Rolle in diesem Spiel zu übernehmen hatte, vermutete ich längst. Die ausdrückliche Erwähnung seiner Gegenwart bei einem *tayu-tayo* unter Freundinnen war bemerkenswert.

In Jennys Wohnung angekommen, sollte ich nicht meine Schuhe ausziehen, wie ich es sonst immer tat, sondern auf „repräsentative“ Weise die Wohnung betreten. Ich wurde ohne viel Worte und Umschweife zum Sofa gelenkt, wo jener Filipino saß, der mir als Dany vorgestellt wurde. Die Gegenüberstellung hatte etwas sehr Förmliches und zugleich Anpreisendes. Es wurden ohne „Small-talk-Präliminarien“ gleich klare Verhältnisse geschaffen: Hier Dany, der in Deutschland bleiben wollte und sich nicht sicher war, ob eine Visum-Verlängerung akzeptiert werden würde. Da die „Doktora“, die eine Stelle an der Universität haben wird und Philippinen-erfahren war. Ich sollte mich neben Dany auf die Couch setzen. Dann verschwanden die Frauen alle in der Küche. Volkmar (Jennys Mann, neben Dany der einzige Mann in der Runde) zog sich ins Schlafzimmer zurück. Dany und ich blieben auf der Couch zurück. Dany wurde ganz verlegen. Und ich musste ob der mir absurd anmutenden Situation spontan und ausgelassen lachen: Das Sofa als Plattform für ein Skript, wie für die Volksbühne geschrieben. Und hinter nur andeutungsweise geschlossener Küchentür spickten die Mit-Akteurinnen und eigentlichen Regisseurinnen hervor, die sich so gleichzeitig zu Zuschauerinnen stilisierten. Mein Lachen lockte Jenny wieder hinter der Tür hervor. Auch Volkmar tauchte wieder auf.

„Sag mal, was ist hier los?“ wandte ich mich immer noch lachend an ihn.

„Na ja, du wirst es schon noch sehen“, antwortete er.

Da saßen wir nun. Ich war so perplex und überrascht, dass ich tatsächlich immer wieder lachen musste. Ich wandte mich an Dany, der mit den Worten „*pah, talaga maganda si ate Andrea*“⁶ schüchtern geworden war, und machte

6 „Schwester Andrea ist ja richtig hübsch“. Zum Konzept von *maganda* (Schönheit) und seiner dialektischen Verwobenheit mit Prestige und Macht siehe auch Kapitel 4: *Starke Frauen, fragile Identitäten*.

Dany sprach kein Wort deutsch (außer „ich liebe dich“, wie ich im Laufe des Abends hörte), ein wenig Englisch, Pilipino und Bicolano. Entsprechend herrschte an diesem Abend Sprachenvielfalt: Pilipino galt als die Hauptsprache, wenn auch ich es verstehen sollte. Bicolano wurde gesprochen, wenn ich nicht alles

sowohl ihm als auch meinen philippinischen „Freundinnen“ deutlich, dass **ich** keinen Lebens-Partner (*asawa*) suche, da ich nämlich, wie alle wüssten, schon einen hätte. „Ich brauche keinen Mann. Wie kommt ihr auf die Idee, dass ich an einem philippinischen Mann interessiert sein könnte?“

Trotz dieser deutlichen Worte begann nun ein ambivalentes Spiel mit scherzenden, ernsten, provozierenden, aufdringlichen, freundlichen und fast aggressiven Aspekten, das einer eigenen Dynamik zu folgen schien. Ich fühlte mich in meiner ethnographischen Professionalität herausgefordert, ja deutlich verunsichert – und im Laufe des Abends als Person bisweilen auch überfordert.

Jenny, Gloria, Rita und Aurelia versuchten nun durcheinander redend meine Frage zu beantworten bzw. zu entkräften und warfen sich in dieser eigenen sich gegenseitig hochschaukelnden und ausgelassenen Stimmung gegenseitig die Stichworte zu: Mein Lebenspartner sei doch nur mein „boyfriend“, solange wir nicht verheiratet wären, wäre er mir kein „richtiger Mann“ (Jenny). „Ein Mann, der dich nicht heiratet, ist kein richtiger Mann!“ bestätigte Rita. Die philippinischen Männer, wie Dany einer sei, seien wirklich gute Männer (Aurelia). „Er wird dich lieben, bis dass der Tod euch scheidet, er wird alles für dich tun, er wird dich nie verlassen, er wird dich heiraten und dir Kinder schenken“, bekräftigte Rita. „Andrea, du brauchst Kinder, sie sind ein Segen Gottes!“ „Ihr würdet ein wunderbares Paar sein.“ „Schau nur, wie verliebt er dich schon anschaut!“ „Er ist ein guter Macho. Er wird dir deine Wünsche von den Augen ablesen.“ „Er kann kochen. Heute hat er dir ein wunderbares Essen gekocht!“ (Ich wurde aufgefordert, eine Schale *sinigang* zu essen.)

Das gereichte Essen abwehrend, ließ ich mich lachend auf ihre Akklamationen ein, indem ich bestätigte, dass ein kochender Mann schon von Qualität wäre; zumal ich, wie sie ja wüssten, nicht besonders gut kochen könnte. Worauf sie sich angespornt fühlten, ihn noch ausgelassener weiterzupreisen: „Schau ihn dir genau an. Er sieht wirklich gut aus.“ „Und er kann küssen!!!!“ (Jenny verdrehte mit genüsslichem Blick die Augen). Außerdem habe er doch auch das richtige Alter für mich. So sei er schon 30, aber immer noch ‚virgin‘. „Unerfahrene Männer finde ich aber leider überhaupt nicht attraktiv!“ beginne ich das Spiel mitzuspielen.

Meine parallel laufenden Überlegungen sahen etwa folgendermaßen aus: Entweder ich entschuldige mich und gehe sofort wieder. Das erschien mir jedoch übertrieben beleidigt und geradezu humorlos. Oder ich finde eine Balance zwischen ihren und meinen „Absichten“. Denn inzwischen war ich immer neugieriger auf ihr „Spiel“ geworden, dem doch ein „Drehbuch“ zugrunde zu liegen schien. „Du wirst es noch sehen!“ hatte Volkmar es angekündigt. Also

mitbekommen sollte (die ausgelassenen Regieanweisungen sozusagen). Wenn Volkmar, Jennys Mann, sich einmischte, tat er es auf Englisch oder Deutsch und auch ich mischte die Sprachen Deutsch, Englisch und Pilipino. Im folgenden gebe ich die dialogischen Momente in deutsch wieder, nach einem Gedächtnisprotokoll (März 1993).

beschloss ich, weiterhin mitzuspielen, bremsend zu improvisieren und immer wieder auch etwas ernstere Töne und Gespräche einzuflechten. Eine Balance-Rolle der teilnehmenden Beobachtung, des Involviertseins und des Distanziertseins.

N e i n, riefen sie lachend, fast kreischend durcheinander, so unerfahren sei er nun auch wieder nicht. Er sei zwar unschuldig, habe aber viel Einfühlungsvermögen und Erfahrung. „Er wird dich streicheln und liebkosten, wie du's brauchst.“ Gloria führte an mir vor, wie er mich hingebungsvoll und ausreichend an den richtigen Stellen ‚besuchen‘ würde.

Diese Bedrängnis quittierte ich nicht mehr mit Lachen, sondern richtete meine Worte an Dany. (Die Frauen verschwanden wieder wie auf ein geheimes Zeichen in die Küche.) Ich betonte noch einmal, dass ich auf keinen Fall an einer Ehe – auch nicht an einer Scheinehe – interessiert sei, dass ich für solche Arrangements nicht zur Verfügung stünde und mein Interesse an Filipinas und Filipinos nichts mit meiner eigenen Verheiratung oder erotischen Gelüsten zu tun hätte. Und wie zum ‚Gegenschlag‘ fügte ich noch hinzu: „Sei ehrlich, wie viele Tränen und Kinder hast du auf den Philippinen zurückgelassen?!“ Daraufhin wehrte Dany fast erschrocken ab. Nein, so sei es bei *ihm* nicht. Es sei nur so, dass ihm das Leben hier besser als das auf den Philippinen gefalle, und dass er gerne in Deutschland bleiben wolle. Aber eben nicht im Allgäu, wo eine seiner Schwestern verheiratet wäre und wo er seine Anfangszeit verbracht hätte, als sie ihn „geholt“ (*kuha*) hätte. Eine andere Schwester wäre hier verheiratet. Und Rita wäre seine *pinsan*.

Dany hatte sich auf meinen direkten, fast „inquisitorischen“ Ton eingelassen und sein Dasein innerhalb eines familiär vernetzten Migrationsraumes verortet. Auch er suchte seine Zukunft mit Millionen anderen philippinischen Landsleuten in einer „globalen community“ der Arbeits-Diaspora. Und er setzte auf erprobte und bewährte transnationale Familienstrukturen, deren Haushalte postindustriell und multinational strukturiert sind, aber auf der Basis „vorindustrieller interpersonaler Werte“ funktionieren. Damit spiegelt Dany den philippinischen Migrationsdiskurs wider, der in Kapitel 2 und 3 sowohl historisch und makroperspektivisch als auch personenzentriert und mikroperspektivisch ausgebreitet wurde.

Bei der Erwähnung ihres Namens kam Rita wieder aus der Küche heraus, gefolgt von den anderen. Danys Mutter sei ihre Schwester, konkretisierte sie. „Aber dann ist er doch dein *pamangkin*!“⁷ hakte ich „professionell-ethnographisch“ nach. „Pah“, amüsierte sie sich, „schaut an, wie klug Andrea ist! Aber wenn seine Mutter und meine Mutter Schwestern sind, dann sind wir *pinsan*.“ Ein Kichern machte sich wieder im Zimmer breit. Dany griff den Faden wieder auf und versicherte, dass er hier seinen Weg machen könne, sobald er Dauervisum und Ehefrau habe. Seine Schwester habe ihm schon eine eigene Wohnung besorgt und ihr Mann sei in einer ortsansässigen Fabrik in einer

7 Neffe und nicht Cousin – *pinsan*.

hohen Position tätig und könne ihm dort Arbeit besorgen. Er habe Lust zu arbeiten und das gute Geld nach Hause zu tragen.

Das schien das Stichwort für eine weitere ausgelassene „Vermittlungs-Runde“ zu sein, in dessen Verlauf sich Aurelia neben mich setzte und meine Arme streichelte. „Schau Dany, wie weich ihre Haut ist!“ forderte sie ihn auf, mich ebenfalls zu berühren. Und Rita malte in den buntesten Farben aus, wie Dany meinen Haushalt führen, unsere Kinder großziehen und mir den Rücken für meinen anspruchsvollen Beruf freihalten würde. „Bedenke, was du alles gewinnst mit dieser Ehe,“ lockte Gloria. „Du gewinnst unsere Gemeinschaft, wir werden immer für dich dasein! Du wirst nie allein sein!“ „Und um das Hochzeitsfest brauchst du dich auch nicht zu kümmern. Das machen alles wir!“ Ein ausgelassenes Lachen machte wieder die Runde. Sie malten sich aus, wie wunderschön ich im Brautkleid aussehen würde und wie wunderschön unsere Kinder aussehen würden, mit der richtigen Nase, weißer Haut, blonden Haaren und wunderschönen Augen.

Auch wenn ich mich größtenteils in einer frechen „joking-relationship“ zu behaupten suchte, fühlte ich mich allmählich erschöpft und angestrengt. Mein Lachen gelang mir nicht mehr so spontan wie zu Beginn. Nicht immer konnte ich mit einer humorvollen Geste oder mit scherzhaften Worten parieren. Der direkte, aufdringliche, fast aggressive, kupplerische, ja sexualisierte körperliche Umgang gehörte bisher ausdrücklich nicht zu unserer Beziehung. Er irritierte mich. Ich fühlte mich bedrängt. Sie waren mir im wahrsten Sinne des Wortes zu nahe gerückt.

Schließlich wurde ich genötigt, nun doch endlich das Essen wenigstens zu kosten. Dany und sie wären sonst ernsthaft beleidigt. Und zur dramaturgischen Steigerung wurde gleichzeitig das Videogerät eingeschaltet und mir als Begleitshow zum Essen ein Pornofilm serviert. Das Videogerät stand genau in meiner Blickrichtung, ich musste also demonstrativ wegschauen, wollte ich mich nicht „animieren“ lassen. Mir waren diese stöhnenden, pornographisch-sexistischen Bilder mit Schauspielern, die routiniert ihre qualvollen Begierden simulierten, unangenehm. Ich wollte sie nicht sehen und nicht hören, ich wollte weder hinschauen, noch demonstrativ wegschauen. Während ich das Essen lobte und meinen Kopf zwischen Hin-Schauen und Weg-Schauen einzurichten suchte, taten meine Gastgeberinnen zunächst so, als ob Pornoschauen beim Gastmahl etwas Selbstverständliches sei. Zunehmend belustigt beobachteten sie mein Verhalten, wie ich nun mit einem Scherz auf den Lippen meine Augen demonstrativ mit meiner Hand schützte und sie bat, den Pornofilm auszumachen. Ich würde so etwas nicht genießen, erst recht nicht beim Essen, das mir möglicherweise im Hals stecken bliebe. (Gelächter, mein eigenes Lachen kam eher hilflos als spontan.) Volkmars meinte noch: „So können Vermittlungspartys aussehen!“

Welche realen Erfahrungshorizonte und Phantasienvorstellungen bildeten die bruchstückhaften Vorlagen für diese inszenierte Sequenz? Warum testeten sie so beharrlich meine Schamgrenze mit solch geschmacklosen Bildern? Sollte ich aushalten, was auch sie auszuhalten hatten? Wollten sie der neugier-

rigen Ethnographin vorführen, was eine Vermittlungsparty ist? Als junge unerfahrene Frauen hatten sie womöglich von Glamour und Reichtum und dem Glück einer „westernized wife“, einer Ehefrau im Westen, geträumt. Sie nahmen das Risiko auf sich, statt in marmorblickenden Palästen in schäbigen, kalten und leblosen Wohnungen zu landen, und statt in die verheißungsvollen Augen eines modernen Prinzen à la Richard Gere zu schauen, sich mit deprimierenden Paradoxien ihrer neuen Ehemänner zu konfrontieren. Welche Optik, welche Art von Selbstbewusstsein dirigierte in dieser Szene ihr Agieren und Interagieren? Griffen sie den dominanten öffentlichen Diskurs der „gekauften Katalog-Bräute“ auf, der ja eng mit Prostitutions-Praktiken assoziiert wird? Haben sich nun durch Massenmedien produzierte Bilder und durch Sex-tourismus ausgelöste Tragödien vielfältig gebrochen in ihre Wirklichkeit eingeschrieben, so dass „wirkliche“ Beziehungen zwischen Männern und Frauen nur noch über Pornofilme beim Essen vermittelt werden können? Korrespondiert der Pornofilm mit ihren Vorstellungen über die freizügige, lockere Sexualität der „anderen“, der Deutschen? Wird mir mit dieser Darbietung ihre Vorstellung einer „lockeren“ und freizügigen „western woman“ gespiegelt, die sich nun auch entsprechend zu verhalten hat? Habe ich mit meinem Forschungsinteresse und den Gesprächen Gefühle aufgewühlt, die mir nun zurückgegeben werden müssen?

Zum Schluss suchte ich noch einmal einen Wechsel der Kommunikations-ebene, indem ich *ernst und direkt* fragte, welche Motive sie mit dieser „Abschiedsparty“ verbunden hätten. Es gab ein etwas unsicheres Lachen, Kichern, Hand vor den Mund. Es sei zumindest ein ernsthafter Versuch gewesen, zwischen Dany und mir Ehe-vermittelnd tätig zu werden, versicherte Aurelia. Schließlich hätte ich ein aufrichtiges und ernsthaftes Interesse an ihren Lebenswegen im Besondern und den Philippinen im Allgemeinen gezeigt, betonte Jenny – auch wenn der Abend nicht allzu ernsthaft verlaufen sei. Ja, es sei Jennys Idee gewesen. Sie sei davon überzeugt, dass ich noch nicht den richtigen Mann hätte. Und ich sei doch fast eine von ihnen!

Als ich mich verabschiedete, ließ Dany sich nicht davon abhalten, mich wie ein Kavalier zur nächsten Straßenbahnhaltestelle zu begleiten und um ein weiteres „date“ zu bitten.⁸

Im Rückblick: Ein „entwaffnendes Ethnodrama“ als ambivalentes Spiel mit der Differenz

Heute – aus der Perspektive der irritierten Distanz – deute ich diese Abschiedsperformance als eine Art dichtes „Ethnodrama“ (vgl. auch Appadurai 1998: 35ff.), in dem mit der ironisch-spöttischen Umkehrung hierarchischer Verhältnisse gespielt wurde.⁹

8 Jahre später, bei einem Besuch im *Asia-Food-Laden*, erfuhr ich, dass Dany nach einigen erfolgreichen Aufenthaltsverlängerungen mittlerweile, immer noch in der Stadt lebend, mit einer Filipina verheiratet sei.

9 Überspitzt formuliert – in Analogie des berühmt gewordenen Buchtitels von Julius Lips – „the subaltern hits back“.

Die nachhaltigen Irritationen veranlassten mich zu einer Reflexion aus analytischer Distanz. Die real erlebte Ohnmacht gegenüber Feldsituation und Forschungsmaterial wird, wie Maya Nadig in Bezug auf Devereux feststellt, mit analytischem und theoretischen Aufwand gebannt, statt sie als Instrument des Erkenntnisgewinnes zu nutzen (vgl. Nadig 1986: 39 und 1992: 154ff.).¹⁰

Ich gehe davon aus, dass sich Kultur und soziale Realität grundsätzlich performativ artikuliert. Wenn Menschen sich zu erkennen geben, dann tun sie es expressiv: Über Stimmen, Gesten, Gesichtsausdruck, Sprach- und Körperhandlungen wird ein Verständnis darüber hergestellt, wer man/frau ist und in welcher Situation man sich befindet und positioniert. Dies geschieht häufig, wie in diesem Fall, weniger über einen rationalen Diskurs, als vielmehr über komplexe und subtile expressive Manöver, die eine Atmosphäre des Vertrauens und ein Verständnis der gegenseitigen Erwartungen schaffen (Schieffelin 1998: 195).

In der Performance der Abschiedsparty wurden gemeinsame Werte, ja die gegenseitigen Erwartungen und die „working agreements“ (ibid.) bezüglich sozialer Identität sowohl spöttisch-provozierend als auch vereinnahmend zur Disposition gestellt. Wie in Zeitraffer und in ambivalenter Umkehrung von hegemonialen Bedeutungen der klassischen Kategorien *gender*, *race* und *class* konfrontierten mich meine philippinischen Gesprächspartnerinnen mit ihren eigenen Erfahrungen als Heiratsmigrantinnen. Sie spielten quasi wichtige Themen der vorliegenden Studie mit mir durch. Als Gastgeberin stellten sie für einige Stunden eine Form von *communitas* oder Anti-Struktur her, um es mit Victor Turner (1969 [1989]) in eine ethnologische Begrifflichkeit zu fassen, und agierten mit und jenseits genannter Differenzen und fraglicher Identitätskennzeichen. In ausgelassener, spaßhafter Atmosphäre konnten ungewöhnliche Verhaltensweisen ausgelebt werden und eine Offenheit für Überraschungen eingefordert werden: Fühle dich frei, närrisch zu sein und fühle dich frei, dich jenseits stereotypisierender Grenzziehungen und Ränder zu erschaffen.

10 Bereits 1986 in der Rezeption und Weiterentwicklung von Georges Devereux's *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften* (1967) schreibt Nadig: „Die sorgfältige und bewusste Handhabung der eigenen [...] Irritationen auf den Forschungsprozess wird zu einem Instrument, um einen unverstellteren Zugang zur fremden Kultur, den Gesprächspartnern und deren Weltansicht zu finden [...]“ (Nadig 1986: 39). „In gewisser Weise tritt die Forscherin als Person zurück und macht sich vorübergehend zum Gefäß, zu einem ‚container‘“, beschreibt Nadig (1992: 154f.) die Forschungssituation. „In der Funktion des Gefäßes nimmt sie auf und nimmt wahr, lässt sie sich durchdringen und anfüllen von dem, was ein anderes Subjekt von sich zeigt. Dies bedeutet, dass wissenschaftliche Überlegenheit, Distanz und Sicherheit manchmal verloren gehen. Phasenweise treten an deren Stelle die Gefühle unserer Gesprächspartnerinnen, die wir in uns aufgenommen haben. Was wir auch erfahren, ist die reale Ohnmacht, die jeder Wissenschaftler seinem Material gegenüber empfindet, die er oder sie – wie Georges Devereux (1967) es so schön dargestellt hat – mit viel methodischem und theoretischen Aufwand zu bannen sucht“ [...] (ibid.).

Hatten meine Gastgeberinnen tatsächlich gehofft, ich würde eine Scheinehe eingehen, um für Dany das Aufenthaltsrecht zu regeln? War es ein Positionierungsversuch für meine schwer zu fassende, oszillierende Rolle in unserer Begegnung? Als Frau, die im fortgeschrittenen Alter jenseits des 30sten Lebensjahres weder Mutter-, noch Ehefrau-Ambitionen artikulierte, schien ich für viele philippinische Gesprächspartnerinnen gängige, ja eigentlich unhinterfragbare Frauenbilder zu durchkreuzen. Gilt im philippinischen Kontext doch die Vision eines kinderlosen Frauenlebens, die nicht erfüllte Mutterschaft mehr als bedauernswerter Fluch denn als frei gewählte Emanzipation. Die in westlichen postindustriellen Gesellschaften sich für Frauen zuspitzende Dichotomie „zwischen Kinder oder Karriere“ wird auf den Philippinen bei aller Dynamik der Geschlechterordnung so nicht gestellt. Im Gegenteil, mit der Strategie der Heiratsmigration verbanden viele Heiratsmigrantinnen, die in vorherigen Arbeitsmigrationen ihren familiären Unterstützungsverpflichtungen als Tochter, Schwester, Mutter oder Tante nachgegangen waren, die Hoffnung, das Projekt der eigenen Familiengründung *und* die Unterstützung der Herkunftsfamilie zusammenzubringen. Die Geschlechterdynamiken auf den Philippinen basieren auf anderen kulturellen Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit, von Familie und Ehe, wie in Kapitel 4 dargestellt wurde.

Oder stellte mein Habitus bezüglich meines Lebensmilieus eine auszutastende Herausforderung dar? So hatten sie mich als „Doktora“ und erwerbslose Akademikerin kennen gelernt, was in vielen vertrauten Situationen einerseits überhaupt keine Rolle zu spielen schien, andererseits jedoch immer wieder als ein Moment der Distanz und Fremdheit auftauchte oder erinnert wurde und im Hinblick auf meinen bevorstehenden Umzug aktiviert wurde. Würde eine Ehe mit einem philippinischen Mann mich leichter in die Subkultur der philippinischen *community* integrieren? „Du bist doch fast eine von uns!“ ist die Metapher, mit der sie mir durch spielerische Umkehrung ihre eigenen Positionierungsprozesse- und versuche in einem vielfältig gebrochenen und interaktiven multikulturellem Raum spiegelten.

Auf den zweiten (und dritten) Blick mag unser lustiges Spiel als eine Erprobung einer Form von doppeltem Bewusstsein gelesen werden, als ein Oszillieren zwischen den Konzepten von Gleichheit und Differenz. Die Differenz ist historisch gewachsen und in komplexe Machtverhältnisse eingebettet, während die Gleichheit womöglich nur in dem geschützten und begrenzten „dritten“ Raum (Bhabha 1990) eines *tayu-tayo* den öffentlich dominanten Differenzdiskurs außer Kraft setzen kann. Scheinbar selbstverständliche und in einem dominanten Migrationsdiskurs essentialisierte (reifizierte) Differenzen wurden so in Frage gestellt, ausgehandelt oder in spielerischer Provokation umgekehrt.

„Du bist doch fast eine von uns! Nun erfährst du eine Verkopplungsparty, wie wir sie selbst erfahren haben! Uns wurde ein deutscher Ehemann vermittelt, dir vermitteln wir einen philippinischen Ehemann. Dann werden wir dich nie mehr alleine lassen, und unsere solidarische Gemeinschaft wird dir sicher

sein! Um das Hochzeitsfest musst du dich nicht kümmern. Wir werden dein Leben ordnen.“ Dies waren die Botschaften, die als *Sameness*-Inszenierung gelesen werden können.

Andererseits und gleichzeitig lag in diesen Identifizierungsangeboten eine provozierende Herausforderung. Die laute direkte Sprache, das laute Lachen, die direkte Körpersprache mit eindeutigen sexuellen Anspielungen, das Berühren der Frauen untereinander und das Präsentieren meines Körpers steht für eine raue selbstbewusste Gegenkultur: „Wenn es für dich so einfach ist, Grenzen zu überschreiten, dann zeig es uns jetzt! Nun kannst du ‚Farbe‘ bekennen, zeigen, ob du eine von uns bist, ob du bereit bist, uns an deinem sozio-ökonomischen Aufstieg über vielfältige hierarchische Grenzen hinweg durch die Heirat mit einem Filipino partizipieren zu lassen.“

Ganz im Gegensatz zu unserem sonstigen Umgang, der an den Konventionen einer „smooth interpersonal relationship“ (siehe Kapitel 1) orientiert war und wo mir höflich bescheinigt wurde, wie *sanay* (fähig) und *marunong* (gelehrig) ich sei im Gegensatz zu manchen rauen und direkten Umgangsformen ihrer Ehemänner, war diese performative Begegnung von unabgegrenzter Direktheit, ja Aggressivität geprägt. Das Spiel mit der Nivellierung von Klassen- und ‚Race‘-Differenzen, wie auch die Umkehrung der Gender-Konstellation (weiße Frau mit sozio-ökonomischen Prestige heiratet philippinischen prestigelosen Haus-Mann, der für Küche und Kinder zuständig sein wird) wurde mit viel Gelächter gespielt. Schon allein die Anpreisung meines zukünftigen Ehemannes als einerseits „jungfräulich“ und andererseits wirklich „macho“ barg eine gewisse Komik. Erst recht, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass in den Gesprächen der Frauen das machistische Verhalten der Männer häufig eher Anlass zu Klagen und Enttäuschungen denn zu Begeisterung gab, und ein Motiv zur Heiratsmigration gerade in der Emanzipation aus solchen Verhältnissen benannt wurde (siehe Kapitel 4). Die Inszenierung einer derart schrägen Gleichheit bekam etwas Lächerliches, ja Absurdes. Es wurde viel und laut und schrill („schräg“) gelacht – der Ethnographin blieb das Lachen bisweilen gar im Halse stecken. Ich musste bekennen, dass es für mich mit meinem privilegierten Hintergrund (akademisch, intellektuell-alternativ) undenkbar sei, mich ernsthaft vor einer privaten Pornoshow mit einem illegalen, ungebildeten Fabrikarbeiter verkuppeln zu lassen.

Unser Verkuppelungsspiel geriet zu einem Spiel mit der *Machtumkehrung*. Hier waren es nicht die armen gekauften Frauen, die sich hilflos ausbeuterischen Verhältnissen ausgeliefert sahen, sondern die weiße, privilegierte Ethnographin fühlte sich hilflos. Die Botschaft an mich war etwa folgendermaßen: „Lass dich von uns retten!“ (Du wirst von unserer solidarischen Gemeinschaft getragen, wenn du einen Filipino heiratest. Mit uns wirst du Kinder und Karriere vereinbaren können. Du wirst nie wieder allein sein. Wir werden dich in deinem Leben unterstützend und strukturierend begleiten. Wir weisen dir den Weg.) Mit dieser missionarischen Rhetorik wendeten die philippinischen Akteurinnen die Blickrichtung und konfrontierten mich mit der Arroganz, ja Gewalttätigkeit eines Rettungsdiskurses, der in der westlichen und feministi-

schen Migrationsdebatte immer noch schnell zur Hand ist, wenn es um die ‚anderen‘ Frauen geht. Immer noch gibt es ein Problem mit den wohlmeinenden Ideen, andere Frauen zu retten; denn sie sind mit der Vorstellung westlicher Superiorität verbunden und stärken diese.¹¹ Wenn du jemand rettetest, dann rettetest du sie *vor* etwas. Und du rettetest sie auch *zu* etwas. Und welche gewaltvollen Überheblichkeiten sind mit diesen Transformationen verbunden? Welche Vorannahmen werden gemacht über das, wohin du sie rettetest?

Im lustigen Spiel erlaubten sich meine philippinischen Gastgeberinnen nicht nur imaginär, sondern performativ Grenzen zu überschreiten, viele „Welten“ gleichzeitig zu besetzen, und zwischen den Teilidentitäten, die diese Welten evozierten hin- und herzu“reisen“. Im lustigen Spiel demonstrierten sie eine – fast möchte ich behaupten notwendige – Fähigkeit, die beiden Ränder der stereotypisierten und selbst-definierten Repräsentationen zu sehen, die Pluralität der Identifikationen zu erkennen und die verschiedenen Stimmen ihrer Selbsts bewusst zu aktivieren – mit der Option der Verschiebung, Verrückung und Umdeutung von Bedeutungen. Solches Spiel ist auch im Alltag (wie vor allen in einigen Neid-und-Intrigen-Geschichten in Kapitel 5 deutlich wurde) performativ, dialogisch *und* mimetisch und spielt mit den Repräsentationen der anderen. In der Kontaktzone zwischen den Differenzen führen interkulturelle Begegnungen zu erzwungenen oder freiwilligen, zu bewussten oder unbewussten Wiederholungen des anderen, als eine Art der Performance der Differenz.

Ich ende mit einem Zitat von Trinh T. Minh-Ha (1996: 159 [1991]), die von der Notwendigkeit der Unreinheit spricht und ambivalente Dynamiken als vitale Suchbewegungen verstehbar machen.

„Beherrschte und marginalisierte Menschen wurden dazu sozialisiert, immer mehr als ihren eigenen Standpunkt zu sehen. In der komplexen Realität des Feminismus, des Postkolonialismus und der Bindestrich-Realitäten ist es daher von vitalem Interesse, dass wir von einer radikalen ‚Unreinheit‘ der Personen ausgehen, und dass wir – wie schon erwähnt – die Notwendigkeit erkennen, von einem hybriden Ort aus von mindestens zwei, drei Dingen gleichzeitig zu sprechen“.

11 Ich erinnere an die andauernden Kopftuchdebatten oder an die aktuellen Rhetoriken anlässlich der Befreiung Afghanistans und der Rettung und Befreiung afghanischer Frauen.