4 EHEGESCHICHTEN IM PHILIPPINISCHEN KONTEXT

Zur Geschlechterordnung und Sozialorganisation in der philippinischen Herkunftskultur

Die Heiratsmigration von Frauen wie Paty (Kapitel 3), von Melinda, Delia und Lilia, die im folgenden zur Sprache kommen, ist nicht losgelöst von dem Ehe-Diskurs auf den Philippinen. Die dort formulierten Geschlechteridentitäten, die kulturellen Konstruktionen von Weiblichkeit, Männlichkeit und Familie – sowohl in der Praxis, als auch in der Ideologie – werden als Begrenzungen oder Vorgaben erfahren und verhandelt. Sie bilden den Erfahrungskontext, aus dem die Frauen kommen, auf den sie rekurrieren und mit dem sie sich auseinandersetzen. Dabei sind Geschlechter-Ordnungen genauso wie andere kulturelle Konstruktionen weder statisch, noch von sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen losgelöst. In diesem Kapitel beschäftige ich mich daher mit der Konstruktion von Geschlechterbildern. Ich frage danach, wie vergeschlechtlichte Identitäten *(gendered identities)* hergestellt werden und gehe davon aus, dass sie in der gesellschaftlichen Rede – im ideologischen Diskurs ebenso wie auf der realen Alltagsbühne – ständig neu bestätigt, in Frage gestellt und ausgehandelt werden. Über die Geschlechter-Bilder von Frauen und Männern werden vielfältige Machtbeziehungen ausgehandelt, Frauen und Männer stehen miteinander und untereinander in einem kontinuierlichen Austausch über ihre jeweiligen Positionen innerhalb der sozialen Organisation. Geschlecht ist ein umkämpfter Diskurs (Dracklé 1998: 109), der sich am Phänomen der Heirat verdichtet.

Mein Vorgehen in diesem Kapitel konzentriert sich auf die Entwicklung eines Analyserahmens für die sozio-kulturelle Bedeutung von Heirat und Heiratsmigration. Das Reden über Liebe, Ehe und Heirat in den vielfältigsten Kontexten führte zu Einsichten über verschiedene Formen der Paarbeziehung. Erst über das allmähliche und mosaikartige Zusammentragen einer Vielzahl individueller Geschichten ließ sich so etwas wie ein feinsinniges Verhältnis dieser Aussagen zueinander erkennen. Diesen Weg möchte ich nachzeichnen, um die Umgangsweisen zwischen Männern und Frauen, Eltern und Kindern in ihren jeweiligen Machtverhältnissen in den Blick zu nehmen *(„What is love". Gespräche über Ehe, Heirat und Liebe)*.

Sollen die in den Geschichten und Szenen angesprochenen Geschlechterrollen und -praktiken für die Gender-Diskussion der Philippinen fruchtbar gemacht werden, so ist dafür ein Verständnis des Stellenwertes der Familie und Verwandtschaft geboten, ebenso wie die Betrachtung zentraler Werte und

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

sich daraus ergebender gesellschaftlicher Verhaltensmuster. Diese Themen werde ich in einem zweiten Komplex diskutieren *(Familie, Verwandtschaftsallianzen und Genderidentitäten)*. Meine ethnographische Analyse konzentriert sich anschließend zum einen auf die kulturelle Konstruktion der Töchter *(Gehorsame und widerständige Töchter; Entkommen – Unterwerfung)* und, zum anderen auf die kulturelle Konstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit, die im ehe-alltäglichen Ringen dort ausgehandelt wird, wo hegemoniale Diskurse zu Gender mit entgegengesetzten zusammenstoßen und auf komplexe Weise weibliche und männliche Macht widerspiegeln *(Schwierige Frauen – gute Männer, gute Frauen – schwierige Männer)*.

Die Frage nach Kontinuität und Wandel bedeutsamer Geschlechterdiskurse und -konstruktionen begleitet mehr oder weniger explizit die folgenden ethnographischen Ausführungen. Dabei kann es mir weniger um eine historiographische Rekonstruktion gehen – diese komplexe Aufgabe müsste von ethno-historischen Detailstudien geleistet werden. Auch das, in der vorfindbaren Literatur beliebte, *eindeutige* Herausfiltern von spanischen, amerikanischen oder sonstigen Einflüssen ist nicht meine Intention. Dies entspräche nicht meinen theoretischen Überlegungen, die gerade nicht von einem „geschichteten" Abtragen historischer Schichten oder Präsenzen ausgehen, sondern von einer vielfältig verwobenen Vermischung (vgl. hierzu auch meine Einleitung und Kapitel 2). Diese jedoch in ihrer Komplexität auszubuchstabieren, würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen. So fühle ich mich zwar zu einer historisch inspirierten Spurensuche hingezogen, muss mich aber, der Komplexität meiner Gesamt-Studie entsprechend, mit dem *Beschreiben* vorgefundener Phänomene, Praktiken und Effekte bescheiden. Wo historische Präsenzen augenfällig sind, scheue ich mich nicht, sie zu benennen. Auf der anderen Seite sollen jedoch nicht alle ambivalenten Praktiken vorschnell durch die Brille des sozialen und kulturellen Wandels ausgedeutet werden müssen.

Obwohl in den letzten 25 Jahren in den philippinischen „Women's Studies" viel über philippinische Frauen geschrieben wurde (vgl. Anderson u.a. 1996, Castillo 1876, 1977, Castillo/Guerrero 1969, Hollnsteiner 1975, Monteil/Hollnsteiner 1976, Rojas-Aleta u.a. 1977, Neher 1982, Azarcon-de la Cruz 1988), so muss dennoch ein Mangel an *Geschlechter*forschung beklagt werden.[1] Auffallend ist in der Literatur zum einen eine Ausblendung männlicher Geschlechterkonstruktionen[2] und zum anderen eine widersprüchliche Un-

1 Die philippinische Hundertjahresfeier im Jahre 1998 scheint einige Studien über die Rolle von Frauen in der philippinischen Geschichte und speziell während der Revolution inspiriert zu haben. Die philippinische Sozialgeschichtsschreibung beginnt seitdem – zwar noch zaghaft – die signifikanten Positionen von Frauen in der philippinischen Geschichte zu belegen und sie durch eine Gender-Perspektive zu erweitern: Siehe z. B. Camagay 1995, Salazar 1996, Women's Role in Philippine History 1996 und ein guter Überblick in Roces 1998: 25.

2 Bekannt sind mir lediglich zwei Studien über männliche Homosexualität: Garcia 1996, Johnson 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stimmigkeit. Versuche, „das Bild der Filipina” zu homogenisieren, führten einerseits zu blinden Idealisierungen und andererseits zu drastischen Übertreibungen.

„Analyses of Filipino gender relations and ideology have tended to be pitched in essentialist and impressionistic, if not political and often quite alien terms. Such gross, and often contradictory, depictions of Filipino women have run the gamut of overarching representations from high status, even domineering, to shy, subordinate, and oppressed. The reader encounters a number of other contrasting images such as: modest vs. strong-willed, moral vs. seductive, assertive vs. passive, and ambitious vs. dependant.” (Anderson u.a. 1996: 2)

Dass radikale historische Prozesse widersprüchliche Diskurse und Bilder hervorbringen, die sich eben nicht essentialisierend homogenisieren lassen, sondern in ihren situationsbezogenen Kontexten mit ihren Dissonanzen und Mehrdeutigkeiten untersucht werden müssen, wird an einigen wirkmächtigen Bildern weiblicher Macht und Ohnmacht[3] zu diskutieren sein und könnte zur Formel „Die Filipina als Metapher für Krise” (Santiago Quindoza 1992) radikalisiert werden. Dabei steht Maria Clara für das spanische Erbe, *Inang Bayan* (Landesmutter und Mutterland) wird mit der nationalistischen Bewegung korreliert, die kämpferische Nonne mit dem revolutionären Aufbruch und die Schönheitskönigin gilt als Metapher für die Auseinandersetzung mit westlicher, amerikanischer Hegemonie.

Auch wenn ich mich in diesem Kapitel der Beschreibung von Geschlechter*verhältnissen* verpflichte, so wird sich eine Zusammenschau am Ende des Kapitels auf die weiblichen Identifikationen konzentrieren *(Starke Frauen, fragile Identitäten)*. Die Komplexität der Thematik verlangt nach einer solchen Zuspitzung, ganz zu schweigen von der erklärten Absicht, die weiblichen Heiratsmigrantinnen als Protagonistinnen der gesamten Studie in den Mittelpunkt zu rücken (vgl. Einleitung und Kapitel 1).

Einführend möchte ich die „Ethnographie der philippinischen Geschlechterordnung“ in den Kontext ethnologischer Diskusssion um Gender im insularen Südost-Asien stellen. Dies scheint mir geboten, da die Ethnographie der Philippinen im Vergleich zu einer gut etablierten Diskussion über Verwandtschaft und Gender („kinship and gender“) in der weiteren Region des insularen Südost-Asiens marginalisiert ist. Außerdem gibt es, wie bereits in der Einleitung erwähnt, abgesehen von einigen Ethnographien zu philippinischen Hochlandgesellschaften wenig ethnographische Auseinandersetzung mit der christlichen philippinischen Tieflandgesellschaft (vgl. hierzu auch Cannell 1999 und Rosaldo 1988).

Geht es um die Rekonstruktion vor-kolonialer, vor-spanischer Gesellschaftsverhältnisse auf den Philippinen bietet sich, angesichts der dürftigen historischen Quellendiskussion, ein vergleichender Blick auf die Ethnogra-

3 Vgl. hierzu z.B. Roces 1998, Owen 1998, Johnson 1997.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

phien noch-nicht-christlicher Hochlandgesellschaften an.[4] Zum anderen zeigt ein vergleichender Blick in die Ethnographie des insularen Südostasiens[5], dass Verwandtschaft und Gender immer mit den politischen Institutionen einer kolonialen Vergangenheit verwoben waren (vgl. auch Eviota 1992).

Die ethnologische Diskussion um Gender im insularen Süd-Ost-Asien als Kontext für eine Ethnographie der Philippinen

Schon immer galt in der klassischen verwandtschaftsethnologischen Theorie den Heiratssystemen besonderes Interesse, da über die Allianzbeziehungen gesellschaftsrelevante Machtverhältnisse verhandelt werden (vgl. auch Lauser 1994b). Seit den 1970er Jahren werden jedoch formalistische Modelle der Verwandtschaftsethnologie, welche über ungefähr ein Jahrhundert das Mark der Ethnologie ausmachten[6], einer kritischen Prüfung unterzogen. Ethnologische Untersuchungen bewegten sich weg von strukturfunktionalistischen Diskussionen über Verwandtschaft und verlagerten sich zum Teil auf die Konstruktion von „gender" und „body". Diese Verschiebung läuft parallel mit einer allgemeinen Verlagerung ethnologischen Verständnisses von der Struktur zur Praxis und von der Praxis zum Diskurs (Carsten 2000).

Nicht zuletzt die Diskussion um bilaterale Verwandtschaft, die vor allem in Südost-Asien weit verbreitet ist und sich weder in dominante unilineare Deszendenztheorien noch in gängige Allianztheorien fügen ließ, verdeutlichte die Unzufriedenheit an formalistischen Modellen und lenkte den Blick auf die dynamischen *Prozesse* von Verwandtschaftsbeziehungen. Verwandtschaft ist nicht nur etwas durch Zeugung gegebenes, sondern steht gerade auch in alltäglichen Praktiken unter Konstruktion: kleine, scheinbar triviale selbstverständliche Handlungen, wie z.B. das Teilen von Mahlzeiten, das Weiterreichen von gekochter Nahrung an den Nachbarn, das selbstverständliche Betreten eines Hauses zu gemeinsamer Kaffee- oder Betelnusspause, verlangen nach sorgfältiger Untersuchung bezüglich der symbolischen und sozialen Bedeutung für das Haus (siehe Carsten/Hugh-Jones 1995).[7] So kommentiert

4 Ich bin von den Inspirationen eines solchen Vorgehens überzeugt, solange der tentative Charakter derartiger Analogien nicht in eine naive Gleichsetzung von ethnographischer Gegenwart mit historischer Vergangenheit mündet.

5 Dabei ist besonders Indonesien als ethnographische Region gut erforscht. In dem einflussreichen Reader von Jane Atkinson und Sally Errington (*Power and Difference. Gender in Island of Southeast Asia*, 1990) werden trotz großer Unterschiede in der Region des insularen Südostasiens gemeinsame Themen bezüglich „Gender", „Power" und „Differenz" herausgearbeitet.

6 Ob nord-amerikanische, britische oder französische Schulen, von Morgan zu Schneider, von Durkheim zu Lévi-Strauss, von Rivers und Malinowski zu Radcliffe-Brown und Fortes, wesentliche ethnologische Theorien konzentrierten sich auf die Frage nach „kinship".

7 Eine Erkenntnis, die bereits Malinowski formulierte: „The average anthropologist [...] has his doubts whether the effort needed to master the bastard algebra

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Carsten an ethnographischen Beispielen des insularen Südostasien das von Lévi-Strauss nachgereichte Modell der „Haus-Gesellschaften” (société à maison) dahingehend, dass das „Haus” nicht in der von Lévi-Strauss vorgegebenen Weise etwas verkörpert, das gegensätzliche Verwandtschaftsprinzipien transzendiert oder vereint, sondern vielmehr als Arena zu betrachten ist, wo solche Prinzipien sich im Laufe der Zeit gegenseitig ablösen und Verwandtschaft weniger Struktur als Prozess ist (Carsten 1995: 127).

Die auf den Philippinen vorfindbare Pluralität der Heiratsmodalitäten lässt sich *nicht* in eine kohärente, formalistische verwandtschaftsethnologische Struktur-Theorie pressen, sondern verlangt nach Perspektiven, in denen die Ritualisierungen von Heirat in ihren teils widersprüchlichen, historischen und auch alltagsbezogenen Bedingtheiten nachgezeichnet werden können. Wie verändert sich der Kontext von Heirat und Lebensunterhalt allgemein entlang der Kontraste arm/reich, Stadt/Land und früher/heute im Laufe der verschiedenen historischen Präsenzen (vgl. Kaptiel 2)? Eheschließungen auf den Philippinen sind und waren sozialen und ökonomischen Wandlungsprozessen unterworfen. Welche Modelle, Konzepte und Bilder wirken, mit oft widersprüchlichen Bedeutungen, auf die Verheiratungsmodalitäten?[8]

Die Diskussion um Gender in Südost-Asien arbeitete heraus, dass „westliche” naturalisierenden Konzepte von Geschlechter-Differenz den Diskurs um Macht und Differenz zwischen Menschen in dieser Region nicht fassen können und verwies auf Hierarchisierungsmechanismen, in denen viel mehr die Bedeutung von Geschwisterschaft und Generationen zum Tragen kommen. Differenz wird entlang von Seniorität und Komplementarität imaginiert und verhandelt (Karim 1995, Atkinson/Errington 1990).

Die Philippinen werden dabei den sogenannten „zentristischen” Gesellschaften zugeordnet im Gegensatz zu den sogenannten „Tausch”-Gesellschaften Ostindonesiens (Errington 1990: 55). Eine „zentristische” Geschlechterideologie betone mehr die Einheit und Komplementarität und kenne keine dezidierte Ideologie der Geschlechterungleichheit, was sich sowohl im rituellen und zeremoniellen Leben, als auch auf vielfältige Weise in alltäglichen Sensibilitäten äußere (ibid.: 53). Geschlechter-Differenz wird in solchen Gesellschaften relativ vernachlässigt, Männer und Frauen haben denselben Ursprung und mehr oder weniger dieselbe natürliche Substanz. Das heißt nicht, dass Unterschiede zwischen Männern und Frauen, ihre geschlechtsspezifischen, genitalen und anderen körperlichen Zeichen nicht wahrgenommen werden, aber diese werden nicht als primäre, einzigartige Schauplätze in der Konstruktion einer authentischen (sexualisierten, natürlichen) Identität verhandelt wie

---

of kinship is really worth while. He feels that, after all, kinship is a matter of flesh and blood, the result of sexual passion, and maternal affection, of long intimate daily life, and of a host of personal intimate interests” (1930: 19).

8 Detaillierte lokale Geschichtsschreibung der Philippinen steht in zaghaften Anfängen. Ein inspirierender Anfang bezüglich der Ritualisierung von „courtship and marriage” in Vergangenheit und Gegenwart der Region Bicol wurde in neuester Zeit von Cannell (1999: 48-76) geleistet.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dies in vielen westlichen Gesellschaften zu sein scheint (Atkinson/Errington 1990: 5, Atkinson 1990, Tsing 1990, Karim 1995, Lauser 1994b).

Dieser andere Blick auf die Beziehung zwischen Körper und Identität wird in ganz Südost-Asien dokumentiert „with the possibility of seeing men and women as more the same than the different" (Cannell 1999: 50). Ein solcher Diskurs, der Männer und Frauen nicht in erster Linie durch männliche und weibliche Essenzen determiniert, ermögliche den Frauen Spielräume, sich in machtvolle politische oder spirituelle Bereiche einzumischen und vorzuwagen, die gewöhnlich dennoch vor allem Männer vertreten (vgl. Tsing 1990, Attkinson 1990, Errington 1990). Frauen werden nicht per se aus diesen Bereichen ausgeschlossen. Daher verstoßen Frauen, die dominante Alltagspraktiken durchbrechen, nicht gegen Gesetze, sondern rütteln an den im Alltag etablierten und gelebten Ungleichheiten und Unterschieden – Atkinson nennt es „beat the odds" (Atkinson 1990: 83).[9]

Ethnographien des insularen Südostasiens verweisen auf die große Bedeutung der Geschwisterschaft (Errington 1989, Atkinson/Errington 1990, Carsten 1995, Lauser/Bräunlein 1993). Vorlage und Paradigma geschlechtlicher Differenz sind weniger Ehefrau und Ehemann, sondern Bruder und Schwester, das Paar, das in den Ursprungsmythen der ganzen Region eine ursprünglich als Einheit gedachte Potenz aufspaltete (Errington 1990: 47).[10]

Verwandtschaft wird in Generationenabfolgen von Geschwisterschaften gedacht, wobei Vettern und Basen ersten Grades häufig wie Geschwister betrachtet werden. Entsprechend sind die Onkeln und Tanten in Egos aufsteigender Generation nahe Mit-Mütter und Mit-Väter, was u.a. auch in flexiblen Adoptionspraktiken zum Ausdruck kommt. Die Logik einer bilateralen geschwisterzentrierten Verwandtschaftsideologie ist relativ einfach: Eine „echte" Geschwisterschaft teilt einen gemeinsamen Ursprung – die Eltern. Etwas „entferntere" Geschwister (z.B. die Vettern und Basen 1. Grades) haben gemeinsame Großeltern. Die nahen wie auch die entfernten Geschwister der Eltern sind Egos Onkel und Tanten, ebenso wie die Kinder der nahen Geschwister, als auch der „entfernten Geschwister" (Cousins und Cousinen) Egos Neffen und Nichten sind. Brüder und Schwester werden mit geschlechtsneutralen

9 Siehe auch Errington 1990: 55 und Roces 1998, die Ausmaß und Wirkung informeller, weiblicher Verwandtschaftspolitiken der Nach-Kriegsphilippinen untersucht.

10 In den Ursprungsmythen der Region erscheint oft ein Bruder-Schwester-Paar. „The two marry, have a child, and then, having discovered they are brother and sister and have therefore committed incest, must part. Or, they whish to marry, but, being brother and sister, are not allowed to do so, and each seeks a spouse explicitly as a substitute for the prohibited sibling. Or, in other variations, they are ‚married' when they enter the world, for they are born as opposite-sex-twins; but, as they are gods, their relationship is all right. The variations are many, but they all feature an ancestral brother-sister pair whose sexual relationship or lack of it, and their eventual parting, is equivalent to the original fracture of unity that brings about the world's events and begins human history" (Errington 1990: 51).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Termini bezeichnet, sie gelten als enge Verbündete, die füreinander in hohem Umfang verantwortlich und verpflichtet sind. Dabei wird entsprechend eines Senioritätsprinzips der Altersabfolge Rechnung getragen. Das geschwisterliche, im Prinzip solidarische Band ist fundamental und gilt als Vorlage für die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau, ja die Beziehungen zwischen Bruder und Schwester und Ehemann und Ehefrau werden wie gegenseitige Transformationen behandelt (Errington 1990: 48, siehe Fußnote 10). Mit anderen Worten bleibt das auf der ehelichen Verbindung gründende matrimoniale Verwandtschaftsverhältnis an die Konzeption eines horizontalen Geschwisterverhältnisses gebunden, ja leitet sich daraus her. Gewohnheitsrechtliche Erbregelungen sehen entsprechend das Teilen des Erbes zwischen Verwandten „gleichen Grades” vor.[11] Bevorzugt sind Heiratsverbindungen unter Vettern und Basen außerhalb des kleinen Kreises naher Verwandter und mit nahen Nachbarn, Freunden und rituellen Verwandten, über die man gut Bescheid weiß. So erklären sich auch die häufigen matrimonialen Doppelallianzen, wo zwei leibliche Geschwister einer Familie (Bruder und Schwester, Vetter und Kusine 1. Grades) zwei leibliche Geschwister oder Vetter und Kusine 1. Grades einer anderen Familie heiraten (vgl. auch Bräunlein/Lauser 1993: 152ff, 163, 167).[12]

Mit dieser knappen Skizzierung sollten wesentliche Elemente benannt sein, die als vorkoloniale, vorspanische Praktiken bis heute Normen, Handlungsstrategien und gelebte Erfahrungen mitformen.[13] Auch Blanc-Szanton (1990) betont in ihrer Studie über die philippinische (Ilonggo) Region der Visayas, dass die lokalen Antworten auf die koloniale Begegnung variantenreich und weit davon entfernt waren und sind, europäische Stereotypen zu Sexualität und Gender nur passiv zu absorbieren. Statt dessen vollzog sich die Einver-

11 Will z.B. ein Ehepaar seinen Besitz zusammenlegen und es an seine Nachkommen weitergeben (und nicht an die jeweiligen bilateralen Geschwister) müssen vielfältige und kompliziert verwobene Kompromisse ausgehandelt werden, die nicht zuletzt auch über Matrimonialstrategien laufen. Um Besitztum, besonders Grund und Boden zusammenzuhalten, wird beispielsweise nicht faktisch, sondern nur formal geteilt und bereits bestehende Allianzen durch Heiratsallianzen gefestigt. Geerbte Parzellen werden nicht zerstückelt, sondern gemeinsam bewirtschaftet, durch Heiraten erweitert und gegebenenfalls gegen gleichartige Grundstücksteile eingetauscht.

12 Dieses Modell der Doppelallianz ist auch in meinem Sampel der heutigen Heiratsmigration mehrmals anzutreffen, wenn auch weniger aus ökonomischen oder gar erbrechtlichen Erwägungen, sondern aus Motiven der sozialen Nähe und Vertrautheit. (So arrangierte z.B. Lore nach erfolgreicher Heirat mit einem deutschen Angestellten die Verheiratung ihrer jüngeren Schwester mit dem jüngeren Bruder ihres Ehemannes, sowie die Verheiratung einer Kusine mit einem Vetter ihres Mannes. Oder Aurelia bringt Schwester und Cousine mit Vettern ihres Mannes zusammen.)

13 Gegenwärtige Aspekte zur Familie und Verwandtschaft werden weiter unten beschrieben (*Familie, Verwandtschaftsallianzen und die Bedeutung von Beziehungsketten und lokalen Wertekonzepten*).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

leibung neuer Elemente in das (Ilonggo) Geschlechter-System selektiv, und die verschiedenen Neuformulierungen bewegten sich nie von einem grundsätzlichen Gender-Modell weg, das eher die vergleichbaren, komplementären als die gegensätzlichen Qualitäten von Weiblichkeit und Männlichkeit betone.

Die verschiedenen Perioden kolonialen und neo-kolonialen Zusammentreffens[14] hatten ihre eigenen verschiedenen, diskontinuierlichen, bisweilen überlappenden und oft sich widersprechenden und mehrdeutigen symbolischen Formulierungen und Reformulierungen von Geschlecht und Sexualität, die wiederum von verschiedenen sozialen Gruppen entsprechend ihrer widerstreitenden Interessen und Anstrengungen in disparaten und fragmentarischen Geschlechter-Bildern verhandelt wurden und werden. Während koloniale Regierungsinstitutionen und lokale Eliten artikulierte Symbolordnungen explizierten, wurden diese von verschiedenen Bevölkerungsgruppen zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise rezipiert und verhandelt.

„In other words, ideas, words, metaphors, increasingly became political „material" elements of discourse, and there occurred an increasingly conscious utilization and manipulation of concepts of ‚culture', ‚tradition', and ‚sexuality'" (Blanc-Szanton 1990: 348).

Meine ethnographische Spurensuche möchte ich im folgenden mit dem Nachzeichnen einiger Ehegeschichten beginnen. Dieses Vorgehen ist getragen von der Idee, dass sich gerade auch an den konkreten, oft tastenden Forschungs-Begegnungen herauslesen lässt, wie verwirrend und kompliziert das Mosaik von Traditionen sich artikuliert. Rollenbilder und geschlechtsbezogene Verhaltensideale wie sie in einer Ethnologie des Mittelmeerraumes beschrieben werden (beispielsweise bei Pitt-Rivers 1965, 1977, Campbell 1964, Peristiany 1965, Mernissi 1975, Dwyer 1978, Brandes 1980, 1981, Dracklé 1998)[15],

14 Als grobe Klassifikationen seien genannt: zwei koloniale Systeme (noch einmal unterschieden in frühe und späte spanische Zeit, und frühes und spätes zwanzigstes Jahrhundert der nordamerikanischen Zeit), und die tiefen sozialen und ideologischen Veränderungen, die aus der Kommerzialisierung und Industrialisierung des 20. Jahrhundert erfolgen (siehe Kapitel 2).

15 In der Ethnologie des Mittelmeerraumes wurde lange Zeit mit den Kategorien ‚Ehre' und ‚Scham' ein Verhaltenskomplex benannt, der als zentrales Merkmal galt. Ehre bezeichnet den öffentlichen Kampf des Mannes um Anerkennung. Dabei ist männliche Ehre am rivalisierenden Konkurrenzkampf ausgerichtet und im höchsten Maße vom sozialen und sexuellen Wohlverhalten der Frauen und Töchter abhängig, die gesellschaftliche Anerkennung über Scham, das heißt vor allem über sexuelles Wohlverhalten, erhalten. Nur die Domestizierung der Frau als Mutter und Ehefrau sichert männliche Ehre, und Männer scheinen permanent damit beschäftigt zu sein, ‚ihre' Frauen auf Wohlverhalten hin zu kontrollieren. Auch wenn man in neuerer Zeit die männlich orientierte Interpretation eines solchen „Mediterranismus" kritisierte (Fernandez 1983, Herzfeld 1984, zit. nach Dracklé 1998), so sehen die vorherrschenden Geschlechterbilder nach wie vor eine auffällig strenge Trennung der Geschlechter in Frauen- und

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

meinte ich in meinen philippinischen Begegnungen wiederzuerkennen. Und doch schienen die scheinbar vertrauten Gemeinsamkeiten, die mit ‚Ehre’ und ‚Scham’ begründeten Stereotypisierungen, die ähnlichen Symbole und Metaphern auf verschiedene Weise kombiniert und betont zu werden. 300 Jahre spanischer Kolonialismus hat auch in der philippinischen Gesellschaft idealisierte Weiblichkeitsnormen wie die der keuschen jungfräulichen unverheirateten Frau *(birhen, malinis na babae)* oder die der leidenden, sich für die Familie aufopfernden Mutter und Frau *(inang martir)* hinterlassen. Solche Muster prägen den philippinischen Diskurs und scheinen doch lokal weniger dramatisch und streng gelebt und interpretiert zu werden als in den mediterranen Vorlagen. So gilt die Keuschheit vor der Ehe vor allem in der philippinischen Mittelschicht als wichtige Voraussetzung für ein gutes Heiratsarrangement (Jocano 1969: 61f.). Das Übertreten dieser Norm ist jedoch weit verbreitet (Yu/Liu 1980: 66ff.) und fordert nicht solch düstere Geschichten und dramatische Schatten auf die Ehre der Väter und Söhne heraus wie es in mediterranen Gesellschaften überliefert ist (Blanc-Szanton 1990: 351, 353). Ein junges Mädchen, das wie Delia (siehe Delias Geschichte im folgenden) eine Mätresse *(querida, kerida)* wird, wird nicht „verdammt” (wie im ländlichen Spanien oder Portugal). Obwohl eine *querida* soziale Ächtung und Stigmatisierung ob ihres unkonventionellen Lebensstils ertragen muss, gibt es auch so etwas wie Toleranz für die Strategien einer Frau, die es geschafft hat, sich von einem verheirateten Mann aushalten zu lassen. In einem katholischen Land wie den Philippinen, wo Ehen (wenn sie – wie gesellschaftlich erwartet – kirchlich geschlossen wurden) kaum legal geschieden werden können, erfüllt das *querida*-System, das in allen sozialen Schichten weit verbreitet ist, eine doppelte Funktion: Es unterläuft und stärkt gleichzeitig die Institution der Ehe und Familie.[16]

Ähnlich gebrochen begegnete mir auch das Ideal der leidenden, sich für die Familie aufopfernden Mutter *(inang martir)*. Melinda (in nachfolgender Geschichte) greift ganz offensichtlich in ihrer Erzählung auf diese Symbolik zurück. Doch statt in dieser Stilisierung aufzugehen oder ein manipulatives Märtyrer-Bild zu kultivieren, wie es Blanc-Szanton für die mexikanische Entsprechung erwähnt (Blanc-Szanton 1990: 352), inszeniert Melinda sich durchaus mit fordernden und abenteuerbereiten Komponenten. Bezüglich ihrer Ehe-Vorstellungen schickt sie sich gerade nicht in eine aufopfernde Märtyrerrolle,

---

Männerräumen vor. Dabei begründen hegemoniale Geschlechterbilder die Differenz zwischen Männern und Frauen als Opposition und stellen gleichzeitig damit eine Kohärenz in den so konstruierten Gruppen her (Dracklé 1998: 129).

16 „By inserting a qualifying statement which circumscribes the conditions under which the charge of concubinage may be made, and by imposing procedural obstacles to application for legal separation, the law ensures the permanence of legally contracted marriages and guarantees the stability of the family system. It forces men to remain ‚accountable’ to their wives, but at the same time allows them some relief from unhappy or insufferable marital relationships. The querida system thus functions as a safety valve“ (Yu/Liu 1980: 201). Siehe auch weiter unten*: Schwierige Frauen – gute Männer, gute Frauen – schwierige Männer.*

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die sich angesichts ihrer Schicksalsschläge ja geradezu anböte. Im Gegenteil, in der Auseinandersetzung mit ihrem deutschen Ehemann zeigt sie sich als eine agierende Person, die, so interpretiere ich, gerade wegen der bereits ausgehaltenen Krisen sich nicht in einer leidvollen Beziehung einrichten will und die Suche nach einem verantwortungsvollen männlichen Partner nicht aufgibt.

„What is love?" – Gespräche über Ehe, Heirat und Liebe

Meine Spurensuche nach philippinischen Perspektiven auf Ehe und Heirat nahm seinen Anfang in Gesprächen mit philippinischen Heiratsmigrantinnen, die bereits in einer interkulturellen Ehe in Deutschland lebten (z.B. *Melinda* und *Delia*). Sie erweiterte sich in Begegnungen mit Frauen, die ihr Leben in der Megametropole Manila zu organisieren hatten und die Option einer Heiratsmigration in Erwägung zogen (z.B. *Lilia*), und folgte schließlich den Erzählungen bis in die philippinische Provinz (z.B. *Belens Ehegeschichte* und *Tochter Riza*). Es ist dies im übrigen die umgekehrte Richtung, die viele meiner Gesprächspartnerinnen gegangen sind, die den ruralen Lebenszusammenhang häufig zunächst mit einer Migration in die Stadt hinter sich ließen und den Sprung auf die internationale Bühne erst von Manila aus wagten.

Anders als zum Beispiel in südasiatischen Kontexten ist die arrangierte Ehe auf den Philippinen niemals die einzige Art und Weise gewesen, einen Ehepartner zu bekommen. Immer gab es institutionalisierte Mittel und Wege, die elterliche Zustimmung zu umgehen, wie z.B. besonders das „Durchbrennen, um zu heiraten" – *pagtatanan ng magkasintahan* (vgl. auch Lauser 1993: 269ff., Cannell 1999: 29ff.). Spätestens nach der Geburt des erstgeborenen Kindes bzw. Enkels traten wohlgesonnene Verwandte als Vermittler auf oder besuchte das Paar die Eltern, um formell um Vergebung zu bitten und den Familienfrieden wieder herzustellen.

So ist die arrangierte oder gar forcierte Eheschließung nur das eine Ende eines Kontinuums der elterlichen Intervention bezüglich der Verheiratung ihrer Kinder. Normalerweise entspringt die Ehe der persönlichen Entscheidung des jungen Mannes und der jungen Frau, doch wegen der engen verwandtschaftlichen Bindungen geschieht dies selten losgelöst von dem Einverständnis der Eltern und Verwandten. Am anderen Ende steht schließlich die Option der vollkommenen Eigenverantwortung der Kinder bei ihrer Partnerwahl. Denkbar ist das Modell der romantischen Liebe genauso wie die gesellschaftlich wenig geschätzte Position der *querida,* der Geliebten neben der legal und sozial anerkannten verheirateten Ehefrau.

Wenn heute die Zahl der arrangierten Ehen zurückgeht, heißt es dennoch nicht, dass mit dieser Form vollkommen gebrochen wurde, oder dass sie gar durch eine völlig neue Form der ‚modernen Romanze' ersetzt wurde.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Melindas Geschichte: Ich muss Opfer bringen – kailangan ko magmatir

Melinda[17] *lebte vor ihrer Heiratsmigration nach Deutschland als jüngste Tochter mit ihrer verwitweten Mutter*[18] *und ihrem sechsjährigen Sohn aus einer zerbrochenen Ehe in Mindanao, in einer von Bürgerkriegswirren beunruhigten Gegend. Der Ehemann und Vater ihres Sohnes hatte sie wegen einer anderen Frau verlassen, um mit seiner neuen Familie in einer anderen Region als Lastwagenfahrer zu leben. Solange er noch am Leben war, konnte sich Melinda formal nicht wiederverheiraten, sondern eine neue Beziehung nur auf einer sogenannten „common law”-Grundlage führen – was sie tat.*[19]

In Antonio hatte sie einen neuen philippinischen allgemein anerkannten Partner (kinakasama) *gefunden. Er sei ein gutaussehender Mann gewesen, der im Gegensatz zum Ehemann aus Liebe und freier Entscheidung in den Haushalt von Melinda und ihrer Mutter gezogen war. Ihr Ehemann dagegen sei schon immer ein Frauenheld –* palikero *– gewesen, sagte Melinda. Selbst während ihrer Verlobungszeit, die im übrigen vor allem auf Betreiben der Familien zustande gekommen war, habe er nach anderen Frauen geschaut, und vom Herzen her wohl eher eine andere bevorzugt. Mit Antonios Einzug in den „Frauen-Haushalt” war wieder eine Art Gender-Gleichgewicht hergestellt, das durch den Tod des Vaters und mit dem Verschwinden des Ehemannes gestört worden war. Aus philippinischer Perspektive – und im bäuerlichen Kontext* (sa bukid) *allemal – mutet ein Leben ohne die Unterstützung eines gegengeschlechtlichen Partners fast wie ein unerträgliches, zu bedauerndes Stigma an. Angesichts dessen ist die Toleranz für eine nicht-eheliche common-law-Partnerschaft sehr groß.*[20] *Als nach kurzer Zeit Antonio ebenfalls bei einem Anschlag ums Leben kam, – er war Soldat und hatte in der Armee gegen „Aufständige” zu kämpfen – reifte in Melinda allmählich der Entschluss für eine Heiratsmigration.*

17 Meine Begegnungen mit Melinda fanden in Deutschland statt. Wir wurden einander über gemeinsame philippinische Bekannte vorgestellt. Die 34-jährige Melinda war damals (1993) erst zwei Jahre in Deutschland. Als sie ihre Ehe mit ihrem deutschen Mann Stephan als krisenhafte Belastung erlebte, suchte sie verstärkt den Kontakt zu mir. Unsere Gespräche wurden vor allem in *Pilipino* geführt (Melindas Muttersprache ist *Cebuano*) und bis auf eines, das auf Band aufgenommen wurde, in Gedächtnisprotokollen festgehalten.

18 Der Vater war Polizist und zusammen mit seiner Frau (Melindas Mutter) Betreiber eines Restaurants, in dem sich häufig Soldaten aufgehalten hatten. Er war bei einem Anschlag ums Leben gekommen.

19 Die philippinischen zivilrechtlichen Grundlagen beharren auf der Unauflöslichkeit der Ehe (vgl. z.B. Burmeister-Beer 1987). Nach dem philippinischen bürgerlichen Gesetzbuch ist die Ehe zwar unauflöslich, erlaubt aber den Ehepartnern eine legale Trennung, ohne dass die eheliche Verbindung aufgelöst wird.

20 „Common-law-Ehen” – Medina (1991: 104) nennt sie auch „consensual marriage arrangement” – sind unter armen Menschen, die sich offizielle Heiraten, die mit Brautgaben und aufwendigen Festlichkeiten verbunden sind, nicht leisten können, weit verbreitet (vgl. auch Hunt, et. Al. 1987).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Oder sollte ich besser schreiben, der Entschluss wurde für sie ‚ausgereift'? Denn als ich sie danach fragte, wie sie denn ihren deutschen Mann Stephan kennen gelernt habe, führte sie ihre Schwester und ihre Cousine als die treibenden Akteure an. Sie selbst sei zunächst müde und antriebslos gewesen – „Witwe des Herzens" und dennoch Ehefrau mit abwesendem Ehemann (hiwalay sa assawa)[21]. *Dass sowohl ihre Mutter, als auch ihre älteste Schwester ein Leben ohne männliche Unterstützung zu organisieren hatten, erschien ihr wie eine zusätzliche Last, jetzt wo auch sie sich wieder diesem Schicksal ausgeliefert sah. „Das Leben ist schwer und verlangt Opfer* – mahirap ang buhay kaya nga kailangan ko magmatir*". Mit diesen Worten rahmt Melinda ihre Geschichten, sie gehören wie refrainartige Stoßseufzer zu ihrer Erzählung. Zunächst habe es einen Briefkontakt gegeben, den ihre Schwester*[22] *für sie angefangen habe. Da Stephan kaum Englisch konnte, aber auch ihre Schwester wie sie selbst nur rudimentäre Englischkenntnisse besaßen, bewältigten sie den Briefkontakt mit vereinten Kräften: Stephan schrieb seine Briefe weitgehend in Deutsch und schickte ein deutsch-englisches Wörterbuch mit, damit sie seine Botschaften entschlüsseln könnten. Sie schrieben ihm in Englisch oder eben auch in Deutsch – mit Hilfe des Wörterbuches und ihrer Cousine, die etwas besser Englisch konnte. Lachend beschrieb Melinda, welch schwierige und rätselhafte Aufgabe diese Briefe ihnen auferlegte und welchen Unsinn sie bisweilen zusammengepuzzelt hätten, zumal in den Wörterbüchern ja immer mehrere Bedeutungen zur Verfügung stehen.*

Nach einem Jahr schließlich habe sich Stephan mit einem Besuch angekündigt.[23] *In der Provinzstadt Davao wurde ein Treffen in einem bestimmten*

---

21 Zu ihm gäbe es überhaupt keinen Kontakt mehr. Möglicherweise ist er tot. Das philippinische Ehefähigkeitszeugnis, das sie für die deutsche Ehe benötigte, bescheinigte ihren Witwenstatus.

22 Melinda hat zwei Schwestern und zwei Brüder, wobei in ihrer Erzählung vor allem die Schwestern auftauchen. Die eine sei zufrieden mit einem philippinischen Mann verheiratet, die andere, die älteste, sei zwar auch mit einem Filipino verheiratet. Dieser hätte aber seine Familie mehr oder weniger eindeutig verlassen und würde nun schon seit Jahren in Singapur leben. Aus dieser Ehe gäbe es drei Kinder. Anfängliche Überweisungen aus Singapur seien schon lange ausgeblieben. Einer ihrer Brüder sei auf der Straße erschossen worden.

23 Er selbst beschrieb diese Reise in einem anderen Gespräch als das traumatischste Abenteuer seines Lebens. Nicht ohne Sinn für Humor und Selbstironie schildert er seine Panik und Hilflosigkeit in Manila, wie er als „schwitzender Trottel" (und alles andere als ein weltgewandter Globetrotter) allen möglichen Gaunereien ausgeliefert war und prompt während der ersten Stunden seines Tropenaufenthaltes seines Geldes beraubt wurde; wie er, um zu sparen, statt eines Fluges eine Schiffspassage nach Mindanao buchte und auf dem völlig überfüllten Schiff um sein Leben bangte; und wie erleichtert er war, als er endlich in Davao angekommen war. Als er dann Melinda gegenüber gesessen habe, habe er eine andere Verabredung in Cebu innerlich gestrichen: Seine Mühen schienen sich gelohnt zu haben, es konnte keine größere Verheißung mehr geben, um deretwillen er weitere Qualen alleine auf sich zu nehmen bereit gewesen wäre. Er-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Restaurant verabredet. Melinda habe sich nur äußerst widerstrebend überreden lassen, mit Schwester und Cousine dorthin zu gehen. Als sie ihm dann gegenübergesessen habe, habe es ihr Atem und Sprache verschlagen. Seine Leibesfülle habe sie dermaßen erschreckt, dass sie sich vor Fassungslosigkeit nur noch an ihrer Coca Cola habe festhalten können, erzählte sie lachend. Die ältere Cousine habe das Gespräch übernommen. Sie habe ihr durchaus zugestimmt, dass der Mann auf den ersten Blick erschreckend aussehe, aber sie würde seinen Augen ansehen, dass er gut sei. Seine Augen seien gut – mabait ang tingin niya[24]. *Mit solch aufmunternden Worten habe ihr die Cousine zugeredet. Als sie schließlich allein, mittlerweile mit einem Stück Kuchen, ihrem Ehe-Mann in spe gegenübergesessen habe, habe er sie ganz freundlich angesprochen und sie gefragt, ob er sie denn küssen dürfe.*[25] *Da wäre in ihr so etwas wie Neugierde oder gar Abenteuerlust erwacht und sie hätte sich gesagt, warum nicht. Und er hätte sie geküsst und sie hätte geglaubt, dass er zwar hässlich aussehe, aber gut sei, erzählte sie lachend.*

Sie habe ihn dann nach einer Woche „Begutachtung” nach Manila begleitet in der Annahme, dass sie ja noch einmal zurückkommen und ihrem zukünftigen Mann erst später nachfolgen würde. Keiner habe sie zurückgehalten, im Gegenteil. In Manila habe Stephan unter großem Aufwand und mit Hilfe dort etablierter einschlägiger Netzwerke alle nötigen Papiere zusammentragen können – auch die schwierigen. Die Sorge vor umständlichen Komplikationen und sein inständiges Bitten führten dazu, dass sie dann doch Hals über Kopf mit Stephan die Reise nach Deutschland antrat, ohne sich noch einmal ausführlich zu verabschieden. Den Anfang in Deutschland fand sie dann wirklich sehr schwer.

Sie weiß ihren Sohn Alex bei ihrer Mutter und ihrer Schwester in guten Händen, dennoch würde sie ihn gerne nach Deutschland holen, wenn denn die Ehe besser liefe.

Ihr deutscher Ehemann Stephan war Frührentner. Da seine erste traumatische Philippinenerfahrung (siehe Fußnote 23) den Traum von einem Lebensabend im Südseeparadies gründlich erschüttert hatte, plante er nun eine Existenz im überschaubaren Spanien. Je offensiver er dieses Ziel anging, desto heftiger geriet er mit Melinda in Streit. Paglagi magstreit kami – *immer gibt es bei uns Streit, begann Melinda ein Gespräch, bei dem sie schon die Trennung vorausnahm: Stephan wollte eine Immobilie in Spanien kaufen, wofür er einen Kredit hätte aufnehmen müssen. Ihm schwebte ein kleines Restaurant vor, mit Melinda als ausgezeichneter Köchin. Melinda war absolut gegen diese Investition. Wenn schon investieren, dann auf den Philippinen und ohne Verschuldung. (Zu Stephans Vorgeschichte gehörte bereits ein geschäftlicher Bankrott und eine gescheiterte Ehe): „Er ist schon alt. Wenn er stirbt, dann muss ich*

---

schöpft und fast dankbar habe er sich in die planenden Hände von Melinda, Schwester und Cousine begeben.

24 Wörtl.: sein Blick ist gut.

25 Ein Anliegen, das laut philippinischer Etikette beim ersten Treffen tabu ist.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die ganze Verschuldung übernehmen und bin für mein Leben verschuldet. Ich weigere mich, irgendwelche Papiere zu unterschreiben. Ich bin arm, aber ich habe auch keine Schulden. Ich sage immer zu ihm: ‚Du bist alt, du musst dich um deinen Sohn kümmern.'" (Sie haben einen gemeinsamen 1-jährigen Sohn).

Sowohl Melinda als auch Stephan kämpften für ihre Ziele mit gegenseitigen Forderungen und Drohungen. Während Melinda ihrem Mann mit Scheidung drohte, spielte er, gegen seine Angst, wieder allein gelassen zu werden, ihre unsichere Aufenthaltserlaubnis aus, die erst nach drei Ehejahren eheunabhängig wird: Er forderte die Zusammenlegung der Gehälter. Melinda putzte in mehreren Haushalten, in einem Hotel und in einer Apotheke und unterstützte mit diesen Einkünften ihre philippinische Familie – Mutter und Sohn, ebenso wie Schwester, Neffen und Nichten. Angesichts der Anhäufung ihrer Jobs fühlte Stephan sich nicht nur finanziell vernachlässigt. Er verlangte mehr eheliche, auch sexuelle, Hingabe. (Nach der Geburt ihres gemeinsamen Sohnes Bernd verweigerte sie sich aus Sorge vor einer weiteren Schwangerschaft, nötigenfalls auch mit einem Messer unter der Matratze, wie sie lachend gestand: „Wir Filipinas schlafen immer mit einem Messer unter der Matratze. Mein Mann hat schon einmal gesagt, er sei mit einer Terroristin verheiratet").

*Dieser schwelende Streit spitzte sich zu, als sich Stephans Trink-Freund Kurt, ebenfalls mit einer Filipina verheiratet, einmischte. Eines Abends kam es in Stephans und Melindas Wohnung zu einer dramatischen, aber für Melinda letztendlich klärenden Szene: Kurt habe Melinda als unerträgliche „Domina" verhöhnt und die Filipinos allgemein als „faule Gangster" bezeichnet. Mit dieser unflätigen Anschuldigung habe er Melinda tief verletzt (*nasaktan ang loob ko *– er hat mich im Innersten verletzt). Auf Melindas Aufforderung, die Wohnung zu verlassen, habe er Stephan aufgefordert, endlich mal zu zeigen, wer der Mann im Hause sei. Sie habe mit der Polizei gedroht, woraufhin Stephan versucht habe, sie festzuhalten und Kurt das Telefon zerstört habe. Melinda habe gebissen, um sich geschlagen und nach einem Messer gegriffen. Dabei wäre wohl einiges zu Bruch gegangen.*

„Hat er dich denn geschlagen?" fragte ich Melinda, weil sie beim Erzählen immer um sich schlug. Nein, sie habe ihn geschlagen. Er nicht richtig, er habe sie nur abwehren wollen. „Nun drohe ich ihm aber. ‚Du hast mich geschlagen. Ich kenne meine Rechte hier in Deutschland und das darfst du nicht.'" Er sei nun wieder eingeschüchtert und hätte sich gar entschuldigt. Ihr würde aber immer deutlicher, dass dieser Mann nicht auf ihrer Seite sei. Melinda meinte, sie habe gewusst, dass sie keinen reichen Mann geheiratet habe. Aber auf keinen Fall wolle sie hier mit Schulden beladen werden.

Melinda hielt noch ein Jahr durch. Während eines mehrwöchigen Spanienurlaubes ihres Mannes lernte Melinda über ein Inserat einen jüngeren Mann kennen, zu dem sie mit Sohn Bernd zog.

Kommentar von Stephan: „Damit habe ich nicht gerechnet, dass die Melinda mich verlässt. Wir waren ja schon lange im Streit wegen Spanien, ne. Sie hat das blockiert. Und nun hänge ich an dem Jungen."

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Stephan zog nach Spanien. Nach einem weiteren Jahr Trennung waren sie geschieden.

Während Melinda auf der Suche nach einer lebbaren Ehe gelernt hatte, Trennungen und Zäsuren auszuhalten, ja sie nötigenfalls auch selbst in die Wege zu leiten, rang Delia mit ganz anderen Prämissen und Sinngebungen um ein Leben als verheiratete Frau.

Delia: Ich wollte eine verheiratete Frau sein

„Ich habe zu Liza gesagt: ‚Du bist dumm, wenn du nur auf deine Gefühle hörst. Du bist dumm, wenn du dein Temperament nicht zügeln kannst. Ayos, du hast ihn geliebt, die Liebe hat dich blind gemacht (bulag sa ibig), *jetzt wird es Zeit, die Augen zu öffnen und den Kopf zu gebrauchen.” Delia*[26] *schaute mich herausfordernd an, ob ich etwa anderer Meinung sein könnte: „Warum will sie sich scheiden lassen? Warum setzt sie die Sicherheit einer verheirateten Frau auf’s Spiel? Jürgen ist reich, sie haben ein Haus, er hat einen guten Beruf, er ist ein großzügiger, gebildeter Mann!” Er habe nichts dagegen, wenn sie arbeitet, fuhr sie fort, er lasse ihr Freiheiten und sei im Gegensatz zu einem Filipino tolerant! Dass der Ehemann eine Geliebte hat, oder auch mehr als eine Geliebte, darüber müsse man gelassen hinwegsehen lernen. In Jürgens Fall könne sie sich sogar sehr gut vorstellen, dass auch er Liza ganz gelassen und diskret Liebhaber zugestehen würde, wenn er es überhaupt wissen müsse. Statt dessen lasse sie sich von ihren gedemütigten Gefühlen bestimmen. Lebensreife und Klugheit zeige sich an einem selbstsicheren Umgang mit Gefühlen. Mit einem Messer sei die Liebe eines Mannes nicht zurückzugewinnen.*[27] *Natürlich, Liza ist eine Frau, und welche Frau, die lange enthaltsam war – wegen anderen Frauen sein musste – sehne sich nicht nach Liebe, ja*

26 Delia lernte ich bei einem gerichtlichen Scheidungstermin (in Deutschland) kennen, wo wir für eine gemeinsame philippinische Bekannte bzw. Freundin aussagen sollten, die für eine Zugewinnregelung kämpfte. Anlässlich des unschönen Scheidungsverfahren und über ihre Kommentare zum derzeitigen Lebensabschnitt ihrer Freundin verspürte Delia das Bedürfnis, über ihre eigenen Ehe-Erfahrungen zu sprechen. Delia war zum Zeitpunkt unserer Gespräche (Oktober – Dezember 1992) 46 Jahre alt und lebte bereits seit 10 Jahren in Deutschland. Da sie sich in einem englischsprachigen Kontext bewegte – sie war Sekretärin in „Little America” (wo die U.S.-amerikanische Armee stationiert war) – sprachen wir vor allem Englisch. Delia war eine ausgesprochen attraktive und jugendliche Erscheinung, mit ihren langen Haaren sah sie neben ihrer 15-jährigen Tochter eher wie die größere Schwester als die Mutter aus.

27 Damit spielte sie auf eine im Gericht verhandelte Szene an, wonach Liza in einem Eifersuchtsanfall – dieses Mal blind vor Wut – mit einem Messer in der Hand gewütet haben und sämtliche Zimmerpflanzen der Wohnung niedergemäht haben soll. Jürgen hatte sich damals ernsthaft bedrängt gefühlt und war erschreckt zu den Nachbarn geflüchtet.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Sex.[28] *Aber gedemütigte Gefühle seien das eine, die wohl geachtete Position einer verheirateten Frau das andere. So sehr habe sie selbst sich nach diesem Status gesehnt. Sie kenne die gedemütigten Gefühle einer unverheirateten Frau. Anfang der 1980er Jahre habe sie sich für die Heiratsmigration entschieden.* „You know, Andrea, it was my most serious aim in life to be a married woman."

Ihre Jugend sei leicht und unbeschwert gewesen. Sie habe gute Schulen besucht und habe eine fröhliche Clique gehabt. Man habe Strand-Parties gefeiert und sei viel gemeinsam ausgegangen. Rückblickend, meinte Delia, sei dies vielleicht der Grund für ihre Naivität gewesen. Sie habe sich jedenfalls in einen „reifen" Mann verliebt, der sie wie eine Prinzessin behandelt habe. Als sie realisierte, dass sie seine Geliebte war und keine Ehe zu erwarten hatte, sei sie bereits schwanger gewesen. Der Mann sei sehr großzügig gewesen, er habe sie und ihre Kinder (drei Jahre nach der Geburt ihres ersten Sohnes folgte noch die Geburt einer Tochter) immer gut unterstützt. Sie habe mit ihren Kindern in einem Apartment in der Stadt gelebt und auf den geliebten Mann gewartet. So sei sie jahrelang seine querida *gewesen, es habe Phasen gegeben, wo er mehr bei ihr, als bei seiner Ehefrau gelebt habe. Sie habe ihm ihre ganze Liebe und Zärtlichkeit gegeben und ein warmes Heim gestaltet. Nach Jahren schließlich habe sie realisieren müssen, dass sie nicht mehr für die Position der* querida *neben der Ehefrau (und möglichen weiteren jüngeren Geliebten) bereit wäre. Diese Erkenntnis habe sie wie eine Welle der Demütigung und Depression überrollt. In einem schmerzhaften Gewaltakt*[29] *habe sie eine Trennung vollziehen müssen und sei zu ihrer Familie in die Provinz zurückgezogen, wo ihre verheirateten Brüder sie aufgenommen hätten. Mit der Zeit sei ihr unumstößlich klar geworden, dass nur eine anerkannte, erfolgreiche Ehe ihr Genugtuung und Rehabilitation verschaffen würde. So habe sie sich in Brieffreundschaften gestürzt und sich schließlich nach den Kriterien Klugheit und Reichtum entschieden. Die Briefe ihres heutigen deutschen Mannes, der sich als anerkannter Ingenieur vorstellte, hätten ihr gefallen, ebenso wie beigelegte Fotos sie überzeugt hätten.*

Seit zehn Jahren ist sie nun mit diesem Mann verheiratet. Sie ist wild entschlossen, diese Ehe zu erhalten, die ihr trotz vieler Abstriche den Status einer verheirateten Frau verleiht.

Die Paradoxien und Gesetze des Schicksals hatten ihr mit diesem Mann einen verschlossenen, gefühlskalten, wie sie sagt, gequälten, impotenten Partner beschert. Delia beschrieb ihn als einen wortkargen Trinker, der seine Probleme mit Alkohol „wegzuspülen" versuche: „You know, Andrea, in these 10 years of my marriage I never had sex with him. – Never. I was so suffering. He had problems. ..." Als Delia zu Beginn der Ehe realisieren musste, dass seine Im-

28 „Weißt du Andrea, wir Frauen unter uns haben viel über Sex geredet, was ist auch schon dabei!"

29 In einem anderen Gespräch gestand sie ziemlich konkrete Mordpläne, so heftig sei sie involviert und verletzt gewesen.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

potenz zu ihrem gemeinsamen Leben gehören würde, stellte sie Bedingungen an diese Ehe, die offensichtlich beide aufrechterhalten wollten: „I want to live with my children. They are my life, I am their mother.” Die Sehnsucht nach ihren Kindern, die auf den Philippinen bei ihrem Bruder lebten, sei immer größer geworden, umso mehr, als sie die Hoffnung aufgegeben hatte, von ihrem Mann ein Kind zu bekommen. Aber eine Rückkehr auf die Philippinen, wie es ihre philippinische Familie und ihre Brüder ihr anboten und nahelegten, zog sie nicht wirklich in Erwägung. Statt dessen habe sie ihren widerstrebenden Mann unter Druck gesetzt. „I want to live with my children, you will lose me, if you don't adopt them!” habe sie zornig weinend geschrien. Ihr Mann habe daraufhin schweigend die Wohnung verlassen. Und auch sie sei zunächst zu einer philippinischen Freundin gezogen. Später seien sie sich weinend in die Arme gefallen. Er habe sie „my angel” genannt und ihr beteuert, dass er sie nie verlieren wolle. Und so seien ihre Kinder (im Alter von 5 und 8 Jahren) nach Deutschland gekommen. (Sie zeigte mir eine Studiofotografie aus den Philippinen: Delia als junge Mutter, die wie eine „Schutzmantelmadonna” ihre Arme um ihre Kinder rechts und links von ihr legt). Allerdings wäre ihr Familienleben nicht ganz leicht gewesen. „So I had to tell them the truth.”

Zum Zeitpunkt unserer Gespräche lebten die Kinder bei ihren (deutschen bzw. türkischen) Freunden. Delia experimentierte mit einem jungen Liebhaber. Aber die Ehe wollte sie weiterhin erhalten, nicht zuletzt auch wegen einer zu erwartenden Erbschaft als Alterssicherung.

Das Leben in einer Ehe und das Großziehen gemeinsamer Kinder wird auf den Philippinen gemeinhin als das unhinterfragt Selbstverständliche beschrieben. Alles andere – ein Leben ohne Partner und noch viel mehr ohne Kinder – ist erklärungsbedürftig und „abnormal”. Die Wertschätzung, die einer lebenslangen Monogamie und katholischen Heirat eingeräumt wird, ist sehr stark, aber gegenseitiges Vertrauen und gemeinsame Kinder sind noch wichtiger. So kommt es, dass Trennungen bei fehlender Harmonie nicht tabuisiert sind und durchaus auch, obgleich weitaus seltener, von Frauen vollzogen werden. Dass hinterbliebene Ehegatten (Männer wie Frauen, ob verwitwet oder einfach nur verlassen) das Bedürfnis nach einer Wiederverheiratung verspüren, versteht man. Daher werden nichtamtliche Verbindungen in hohem Maße toleriert.

Alleinstehende Frauen sind allerdings immer auch ein Anlass für vielfältige Phantasien und *tsismis* – Klatsch und Tratsch –, in denen die Gründe ihres Alleinseins ausgiebig besprochen werden (Almirol 1981).

Um den philippinischen Alltagskontext einer Melinda oder Delia nachvollziehen zu können, möchte ich zunächst einige Artikulationen von Frausein skizzieren, die in der alltäglichen Rede und Praxis verhandelt werden. Hier werden einerseits moralische Werte vernehmbar, denen zufolge das Verhalten von Frauen ‚lauter', zurückhaltend und ehrenhaft *(mahinhin)* zu sein hat, andererseits gilt gerade auch den jungen Frauen Respekt, die einen sozialen Aufstieg auf nicht ganz so ehrenhafte, ‚reine' Weise geschafft haben.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Artikulationen von Frausein im philippinischen Alltag

Das Weiblichkeitsideal von *kahinhinan* wird in der Literatur häufig als *Maria Clara Tradition*[30] verhandelt und steht als spanisches christliches Erbe für ein moralisches Bild der guten Frau, wie es vor allem in der städtischen katholischen Mittelschicht nachwirkt, und von staatlichen Diskursen gestützt, auch den städtischen Frauen aus der Unterschicht oder den Landfrauen auferlegt wird. Castillo spricht von „feminismo" und beschreibt es wie folgt:

„The Filipino woman wants to get married; to have children (childlessness or even a one-child marriages is not preferred), to be subordinate yet equal; to be seductive without being seduced; to be a companion to her husband and a mother to her children" (Castillo 1976: 250).

Maria Clara ist ein idealisiertes Stereotyp einer konservativen, „traditionsverhafteten" philippinischen Frau – schüchtern, zurückhaltend, unterwürfig. *Kahinhinan* repräsentiert die Reinheit der Jungfrau Maria ebenso wie das vornehme Leiden philippinischer Frauen von Maria Clara bis zur ehemaligen Präsidentin Corazon Aquino, die immer als eine fromme, redliche nationale Mutterfigur porträtiert wurde. Das Adjektiv *mahinhin* wird zu einem genderspezifischen, nur für Frauen anzuwendenden Attribut, das übersetzt werden kann mit bescheiden, tugendhaft, fromm und nach einem Verhalten verlangt, bei dem die Augen nach unten gerichtet sind und nie zu laut oder mit weit geöffnetem Mund gelacht werden sollte. Gegenteiliges Verhalten gilt als freizügig, und Frauen, die sich entsprechend unkontrolliert und ungezügelt verhalten, werden gerne mit verächtlichen Spitznamen wie *malandi* (Flirtende, Sinnenfreudige) oder *kalapating mababa ang lipad* (ein Täubchen, das nieder fliegt) versehen (Siapno 1995).
Bedauert man „alte Jungfern" ob ihrer Männerlosigkeit und ihrer reizlosen Ausstrahlung, werden um so mehr alleinstehende Frauen mit vorangegangenen Ehe-Erfahrungen beargwöhnt.

30 Maria Clara stellt in der berühmten Novelle „Noli me tangere" des philippinischen Nationalhelden Rizal die geliebte Protagonistin der revolutionären Hauptfigur Crisostomo Ibarra dar. Die sozial-kritische Novelle wurde in Spanisch geschrieben und handelt von den Ereignissen auf den Philippinen während der letzten Dekade der spanischen Herrschaft. Die Ikone Maria Clara steht für das spanische Erbe und wird in der philippinischen feministischen Debatte als das größte Unglück bezeichnet, das die Filipina in den letzten 100 Jahren befallen hat (Nakpil 1963, zit. nach Santiago Quindoza 1992: 119-120). Maria Clara wird in der Novelle als schöne, zerbrechliche und humorlose Person beschrieben, die ständig in Ohnmacht fällt, und beständig Opfer unglückseliger Lebensumstände ist. Sie wird von ihren Eltern eingeschüchtert und von Mönchen mißbraucht (wovon sich einer als ihr leiblicher Vater entpuppt); sie hintergeht ihren Geliebten und entzieht sich in ein Kloster, nur um dort weiterhin mißbraucht zu werden. Sie macht ihr Talent zum Unglücklichsein zu ihrer größten Tugend, wie es Nakpil (ibid.) treffend zusammenfasst. Zum Bild der Maria Clara siehe auch weiter unten (*Starke Frauen, fragile Identitäten*).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Reizvolle sexuelle Ausstrahlung wird normalerweise jungen unverheirateten Frauen zugestanden. Frauen sind begehrenswert, solange sie Objekt und nicht Subjekt sexueller Begierde sind. „Sexuality is what women satisfy, not express for their own satisfaction” (Siapno 1995: 225). Auch wenn legitimierte Sexualität nur innerhalb einer Ehe stattfindet, erwartet man von Ehefrauen mittleren Alters nicht, dass sie sexuelles Begehren, sondern vielmehr mütterliche Zärtlichkeit artikulieren. Witwen hingegen werden mit sexueller Begierlichkeit assoziiert. So werden die sexuellen Phantasien zu „guten Frauen” in Bildern der Jungfrau oder der opferbereiten, treusorgenden Mutter *(inang martir)* domestiziert oder aber in der beängstigenden folkloristischen Vorstellung der *asuangs* imaginiert und entfesselt (Siapno 1995: 223). Dabei stehen die *asuangs* als geisthafte begierige Wesen, hexenähnlich, mit übernatürlichen Kräften und der Fähigkeit, ihre Gestalt zu verändern.[31]

Neben den idealisierten und domestizierten Frauen-Bildern gibt es Gegenmodelle der anderen, sexuell aktiven Frau: zum einen die Geliebte *(querida, kerida)*, zum anderen die Hure *(puta)*. Eine *puta* ist eine Frau, die für ihre sexuellen Dienste bezahlt wird, ohne selbst zu begehren. Der Besuch in „Hurenhäusern“ *(casa)* erfolgt häufig im Rahmen gemeinsamer Ausflüge der Männergruppe *(barkada)*. Für Männer scheint das öffentliche Thematisieren ihrer sexuellen Aktivität notwendiger Ausdruck von Virilität zu sein. Andernfalls liefe ein Mann Gefahr, in seiner Clique als homosexuell *(bakla, bayot)* belächelt zu werden.

Auch wenn unweibliches Verhalten *(walang mahinhin)* in der alltäglichen Rede schnell als „hurenhaftes“ verunglimpft werden kann, so scheinen die Grenzen nicht eindeutig scharf, sondern relativ flexibel gezogen zu werden. Das Thematisieren und Diskreditieren von Frauen als „Huren“ geschieht oft in andeutenden oder gar scherzhaften Weise und verfehlt nicht seine kontrollierende und verletzende Wirkung. Selten jedoch provoziert sie Schlägereien, Anstoß und heftige soziale Ächtung.

31 Das *asuang* repräsentiert in philippinischen Glaubenssystemen ein mächtiges, furchteinflößendes übernatürliches Wesen. Innerhalb mehrerer verschiedener Erzähltraditionen gibt es ein Hauptthema, dem zur Folge das *asuang* eine außergewöhnlich schöne Frau mit langen dunklen Haaren ist. Bei Tag zeigt sie sich „normal”, nachts kann sie sich jedoch in nichtmenschliche Formen verwandeln. Auf der Suche nach auszusaugenden Opfern kann sie herumfliegen. Sie bevorzugt schwangere Frauen, in die sie mit ihrer langen spitzen Zunge eindringt, um den Fötus auszusaugen. Während der untere Teil ihres menschlichen Körpers auf der Erde bleibt, kann sie mit ihrer oberen Körperhälfte auf Reisen gehen. Wirksame Gegenmittel sind Essig, Knoblauch und Pfeffer, die eine Wiedervereinigung mit der anderen Körperhälfte verhindern. Solche Vorstellungen sind trotz Dämonisierung seitens der katholischen Kirche weit verbreitet. Literatur zu *asuang*: Pertierra 1983, Cannell 1999.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Bemerkenswert ist beispielsweise, mit wie viel Toleranz „Sex-Arbeiterinnen", die die Grenzen zwischen Scham und Schicklichkeit bereits überschritten haben, letztendlich im Kreise ihrer Verwandten behandelt werden. Angesichts ihrer hohen psycho-sozialen Kosten ist man bereit, an ihnen so etwas wie Stärke, Vitalität und Leidensfähigkeit zu honorieren und auch ihrem „unehrenhaften" Leben positive Seiten abzugewinnen, solange eine armselige, freudlose und misshandelnde Ehe-Beziehung die unveränderbare Alternative wäre (siehe auch Chant/McIlwaine 1995).[32]

Historisch betrachtet wurde die Prostitution auf den Philippinen im Rahmen der politischen Ökonomie des Kolonialismus, des Militarismus und des internationalen Sextourismus situiert (siehe auch Kapitel 2, Hilsdon 1995, Azarcon de la Cruz 1985, de Leon u.a. 1991 zit. nach Law 1997). Das in Bewegung geratene und umkämpfte Terrain von Sexualitäten, hervorgegangen aus ‚race'-, klassen- und geschlechtsspezifischen Differenzen äußert sich besonders auch am philippinischen Diskurs zur Prostitution im Kontext von Migration und Sextourismus, wo verschiedene Entwürfe gelebt werden (siehe z.B. Law 1997) und über Erzählungen, Filme und Erfolgsstories fantasiert werden.

Auch wenn der Schritt in eine bezahlte Sexarbeit vor allem eine Entscheidung für Frauen aus armen Familien ist, und kaum zu den Optionen städtischer Frauen der Mittelschicht und Oberschicht gehört, gibt es auf den Philippinen eine weit verankerte Beziehung zwischen Geld und Liebe, jenseits der Käuflichkeit. In den Erzählungen junger, in der Prostitution arbeitenden Frauen, taucht häufig die verpflichtende Eltern-Kind-Beziehung als Begründung auf, nicht weil die Eltern „arm" sind, sondern weil es die Pflicht einer Tochter ist, die Schulden ihrer Erziehung zurückzuzahlen. Eine ambitionierte Tochter und Frau, die bisher keine Chance für eine Collegeausbildung und eine entsprechend gut bezahlte Anstellung hatte, mag dabei die Arbeit in einer Bar oder *casa* durchaus auch als Gelegenheit sehen, eng gesetzte (sozio-ökonomische) Grenzen zu überschreiten und Erfahrungen für einen sozialen Aufstieg zu sammeln.

32 Eine Reihe von Studien betonen, dass Eltern letztendlich eine Versöhnung mit ihren Töchtern suchen, die in der Sex-Arbeit tätig sind oder außereheliche Kinder haben (Villariba 1993: 20, Whitam et al. 1985: 149, zit. nach Chant/ McIlwaine 1995: 272).
Das Verhandeln von strengen moralischen Richtlinien einerseits und das Tolerieren von fortwährenden Überschreitungen andererseits machte meine Forschung in unzähligen Gesprächen und Begegnungen so verwirrend. Siehe auch weiter unten z.B. Belen, die ihre Tochter streng bewachte und gleichzeitig den japanischen Freier ihrer Nichte als kluge Strategie guthieß. Auch der Klatsch und Tratsch in der philippinischen „community" in Deutschland lebte von der Frage, woran man eine Prostituierte erkennt und wie man sich von hurenhaftem Verhalten abhebt (siehe Kapitel 5 *„contesting values"*).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

So reflektiert die Barhostesse Virgie in einem Gespräch mit der Kulturwissenschaftlerin Law (1997: 243) die Erfolgschancen ihres Berufes:

„Why should she go back to the hard life? She's already been there, that's why she's in the bar. Why be a martyr? Working in a bar is ok if you work hard. It makes you smarter. If a woman has low education, like grade 3 or 4, then if she works in a bar she becomes smarter. She gets to meet professional men, go to expensive restaurants, more than even a teacher can. She has more chances to experience and learn. Me, I'm just like this, but I've met the owners of the big hotels here, and we've been talking. Sometimes I say to myself, if I was staying in my province, I would not meet the owner of the S. Hotel. [...] My friend, she's only grade 4, but she learned English and became more confident. She got a new hairstyle, some new clothes, and people started calling her ma'am. She dresses in white and goes to the casino. When people ask her what she's doing on the jeepney, she says she's working the night shift at Chong Hua Hospital."

Ähnlich ambitioniert und widersprüchlich versuchte auch die Mutter Dorie die Bühne der erotisch-exotischen Begehrlichkeiten für ihre 15-jährige Tochter Tessi zu inszenieren. An der Grenze zwischen „eigenem" und „fremden", zwischen vertrauten Konventionen und von außen herangetragenen und fantasierten Optionen „bastelte" sie an einer „erfolgversprechenden Geschlechtlichkeit" ihrer Tochter:

Nachdem in der Nachbarschaft die ersten – mit den Insignien von Reichtum und Erfolg ausstaffierten – „cultural dancer" aus Japan zurückgekommen waren, ließ sich Dorie von einer Agentin überreden, ihre 15-jährige Tochter ebenfalls in einen vorbereitenden Tanzunterricht zu schicken. Innerhalb von zwei Wochen sollten die jungen Mädchen für ihre Migration nach Japan vorbereitet werden. Tessi war die älteste von vier Töchtern und galt als die hübscheste. Dementsprechend wurde sie bis dahin von ihrer Mutter streng beäugt. Jede Kinoverabredung, die Tessi mit ihren Freundinnen – und jungen Verehrern – ausmachte, wurde von Dorie überwacht und zensiert. Wenn sie eine solche Verabredung überhaupt gestattete, dann nur in Begleitung einer Anstandsperson; denn das „moviehouse" gilt gemeinhin als Ort, wo im anonymen Dunkel der Vorführung erste sexuelle Erfahrungen gesammelt werden s.a. Medina 1991: 101). Eines Nachmittags forderte Dorie ihre Tochter stolz auf, mir ihren neu einstudierten Tanz vorzuführen. Der Ghettobuster wurde laut aufgedreht und Tessi und ihre Freundin tanzten „cultural dance", wie Dorie noch einmal ausdrücklich betonte. Da mich die Bewegungen der Mädchen ganz stark an die Bewegungen von Gogo-Tänzerinnen in den Bars Manilas erinnerten, konfrontierte ich Dorie mit meinen Irritationen: „Dorie, du weißt doch, was cultural dance in japanischen Bars heißt! Willst du wirklich deine Tochter dorthin schicken?" Dorie lächelte etwas verlegen: Die Agentin habe ihr versichert, dass die jungen Mädchen dort nur tanzen würden, wer sich nicht prostituieren wolle, müsse das nicht. „Glaubst du wirklich, dass deine Tochter in so einem Ambiente nur Tänzerin bleibt?", insistierte ich. Wieder lächelte Dorie verlegen: „Ich werde ihr folgenden Rat mit auf den Weg geben: ‚Wenn du in den Bars dort dich verabreden musst, dann suche dir einen älteren, reichen Mann und Kunden aus. Prostituiere dich nicht. Konzentriere dich auf einen alten reichen Mann'".

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In Dories Modell schwingt die Vorstellung mit, dass ihre Tochter in einer japanischen Bar der Rolle einer *querida* nahe kommt und dass dies durchaus eine sozial anerkannte kluge Kompromiss-Strategie für junge ehrgeizige Frauen ist.

Im Diskurs der „ehrbaren" Ehe-Frauen erscheint so weniger die „Hure", denn die *querida* als potentielle Bedrohung. Sie ist die junge, reizvolle, begehrende und begehrte Andere, die mit der Ehefrau rivalisiert, die bessere Frau zu sein. Eine *querida*-Beziehung ist in der Regel eine „Affaire", die sich über die Zeit stabilisiert hat. Am oberen Ende eines ökonomischen Kontinuums bedeutet eine *querida*-Beziehung nicht nur tiefes emotionales Involviertsein, sondern finanzielle Unterstützung wie beispielsweise ein komplett möbliertes Haus, ein Auto, die Privilegien von Hausangestellten und monatlichen Überweisungen oder Geschäfts- und Aktienanteile. Kinder, die aus solchen Beziehungen hervorgehen, werden in der Regel anerkannt, und je stabiler die Beziehung, desto anerkannter die rechtliche Stellung der Kinder. Aber auch in weniger saturierten Lebensverhältnissen wird *queridas* zugestanden, über ihre Kinder großzügige Unterstützung einzufordern. Über gemeinsame Kinder versucht eine *querida* den Mann an sich zu binden gemäß dem Motto: Je mehr Kinder, desto stabiler die illegitime Bindung und Verpflichtung. Beim Zerbrechen der Beziehung sind es aber genau die Kinder, die die Chancen der Frau für eine neue Verbindung minimieren. Denn welcher Mann sei bereit, von vornherein die Verantwortung für eine solch große Last zu tragen, hieß es.

Die Geliebte – *querida* – ist ausdrücklich keine Hure – *puta*. So gesehen lässt sich das Agieren philippinischer Frauen nicht in ein simples dualistisches Madonna-Huren-Bild einpassen. Dass „die Filipina" ein fühlendes Subjekt ist, eine soziale Agentin, fähig zu widerständigen und innovativen Praktiken und dass sie eingebunden ist in ein sich gegenseitig bedingendes Netz von sozialen Praktiken, Diskursen und Subjektivitäten, zeigen die Geschichten der einzelnen Frauen.

Ich gehe davon aus, dass Delia und Melinda den eben skizzierten moralisierenden Alltags-Diskursen ausgesetzt waren und trotz Durchlässigkeit durchaus den Druck verspürten, idealisierten hegemonialen Bildern zu entsprechen. Der Schritt in die Heiratsmigration mag dann neben den Visionen einer ökonomischen Verbesserung auch Raum für Phantasien der Emanzipation eröffnen. Einer Emanzipation von einengenden Zuschreibungen, ein Entkommen aus kontrollierenden Familien- und Nachbarschaftszusammenhängen.

Auch wenn es Melinda nie explizit erwähnte, kann ich mir sehr gut vorstellen, dass sie nach zwei gescheiterten philippinischen Ehen, sozusagen als geschiedene wie auch verwitwete Frau mittleren Alters mit einem Alltagsdiskurs konfrontiert wurde, der von ihr erwartete, keine sexuellen Begierden mehr zu artikulieren, sondern sich vor allem in der Rolle der sorgenden Toch-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ter, Mutter und Mit-Mutter (hinsichtlich der Kinder ihrer ebenfalls alleinstehenden Schwester) zu verwirklichen. Das Abenteuerliche des ersten Kusses mit einem fremden Mann, der sie auf den ersten Blick eher abstößt, mag für ein Aufbegehren gegen solche Erwartungen stehen.

Delia wiederum erlebte das Scheitern der *querida*-Beziehung trotz gemeinsamer Kinder als so demütigend, dass ihr der Status einer verheirateten Ehefrau ein wertvolles verinnerlichtes Lebens-Ziel wird und bleibt. Zwar beschreibt Delia ihre philippinische Familie und ihre Brüder immer als ihr zugewandt und unterstützend, so dass ihre Heiratsmigration nicht als unmittelbare und notwendige Emanzipation und Flucht aus einengenden Familienverhältnissen gedeutet werden kann. Nachvollziehbar wird aber die Hoffnung auf neue Optionen, die Delia zunächst mit ihrer Heiratsmigration verband.

Sowohl Melinda als auch Delia haben auf den Philippinen bereits Ehe- und eheähnliche Beziehungserfahrungen gelebt. Ihre Heiratsmigration ist mit dem Wunsch verbunden, sowohl einerseits konventionelle Rollenzuschreibungen zu erfüllen und gleichzeitig andererseits individuelle Erfahrensräume zu erweitern. Dieses Motiv verbinden aber auch unverheiratete Frauen *(dalaga)* mit der Heiratsmigration.

Lilia: Ich brauche einen Mann, der zu mir passt.

Jede/r Philippinen-Reisende landet zunächst in Manila, dem unumstrittenen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Zentrum der Philippinen, das mit seinen schätzungsweise 14 Millionen Einwohnern zu den „Mega-Metropolen” der Welt gerechnet wird (vgl. Daus 1987). Hier traf ich mich 1996 in meinen ersten beiden Orientierungswochen mit Lilia, um mit ihr als meiner Sprachlehrerin meine Pilipino-Kenntnisse zu trainieren.

Lilia begegnete mir als selbstbewusste 28-jährige Frau. Als Dolmetscherin und Sprachlehrerin bewegte sie sich in verschiedenen europäischen und amerikanischen „Entwicklungshilfeorganisationen”. In den abgeschirmten und abgesicherten „Villages”, den Wohnsiedlungen der Reichen, zu denen auch ihre nicht-philippinischen Arbeitgeber gehörten, ging sie ein und aus. Sie wusste sich in diesem Ambiente selbstsicher zu bewegen.[33] *Sie selbst wohnte in Quezon City, einem zu Metro-Manila gehörenden Stadtteil, in dem sowohl die gutbürgerliche Mittelschicht zu Hause ist, aber auch arme Viertel angesiedelt sind. Lilia lebte mit vier ebenfalls unverheirateten und gleichaltrigen Frauen in einer Wohngemeinschaft. Mit dieser Wohnform hatten sich die fünf Frauen gegen die vorherrschende Norm – nämlich bei irgendwelchen Ver-*

33 Die vornehmen ‚Subdivisions’ sind von hohen Mauern umzäunt und nur über bewachte Zufahrtsstraßen zu betreten bzw. zu befahren; denn es werden nur Autos hineingelassen, zu Fuß gehen allenfalls die registrierten Dienstkräfte und Hausangestellten. Kommt man per Taxi, so erkundigt sich der bewaffnete Security Guard per Telefon, ob der Gast angemeldet ist. Taxifahrer müssen ihren Ausweis hinterlegen, den sie erst nach Verlassen der Subdivision zurückerhalten.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

wandten unterzukommen oder sich in einem Frauenwohnheim einzumieten – entschieden. In Lilias Fall waren ihre Mitbewohnerinnen weder Schwestern, Cousinen, Tanten oder sonstige Anverwandte, sondern frei gewählte Freundinnen, gleichberechtigte Wahlverwandte sozusagen. Wenn Lilia nicht genug Jobs als Dolmetscherin an der Hand hatte, schrieb sie unter verschiedenen Pseudonymen Liebesromane mit melodramatischen Titeln wie Kanino ang Puso? *(Für wen schlägt mein Herz)* Hindi Isang Paruparo Lamang! *(Nicht nur ein Schmetterling)* Bayaran Mo Ng Pag-ibig *(Du schuldest mir Liebe) oder* Ikaw Ang Aking Kasalanan (*Du bist meine Sünde*). *Dabei lässt sie häufig ihre Protagonistinnen zwischen „Tradition" und „Moderne" ringen und spiegelt darin ihre eigenen Ambivalenzen. So muss sich beispielsweise Leslie für den richtigen Ehemann entscheiden: Entweder für Rod, den sie von Kindesbeinen an kennt, ein tüchtiger junger Mann, Favorit ihrer Eltern, der sich in ihrer Heimatprovinz als Unternehmer versucht oder für Jerico, einen städtischen erfolgreichen Mann* guwapo, maginoo, milyonaryo, at handa siyang pakasalan *– gutaussehend, Gentleman, Millionär und bereit, sie zu heiraten.*

Mit diesen Einkommensquellen regelte Lilia relativ selbstbestimmt und je nach Verfassung mehr oder weniger diszipliniert ihren Arbeitsalltag. Als ich sie traf, hatte sie gerade wieder eine „Schnulze" zu beenden. Der Verlag machte Druck, und sie war mit ihren eigenen ungeklärten Liebesphantasien beschäftigt und kaum arbeitsfähig.

Neugierig-misstrauisch schaute Lilia mich an: „Du arbeitest also über mailorder-brides? Bist du auch der Ansicht, dass diese Frauen arme und unterdrückte Opfer sind, die vor allem sexuell ausgebeutet werden?"

„Nein, nicht notwendigerweise. In der Tat gibt es Beispiele, die sind bedauernswert, ja schrecklich, ich kenne aber auch Filipinas in Deutschland, die mit ihrer Entscheidung und ihrem Weg zufrieden sind. In jedem Fall interessieren mich die Beweggründe der Frauen"

„Aha", erwiderte sie fast erleichtert und temperamentvoller fuhr sie fort: „In den Zeitungen wird regelmäßig über mailorder-brides geschrieben. Aber oft klingt es so, als ob alle Prostituierte wären, oder als solche enden müssten."

„Solche Mediendiskurse gibt es bei uns auch."

„Weißt du, nächste Woche kommt mein amerikanischer Brieffreund. Ich bin ganz aufgeregt."

Ich versuchte meine Überraschung über dieses schnelle Bekenntnis zu verbergen. „Bist du verliebt?"

„Ich glaube schon. Unsere Briefkommunikation war wunderschön. Manchmal haben wir täglich Briefe geschrieben. John, so heißt mein Brieffreund, ist so klug und mitteilsam auf meine Gedanken und Schilderungen eingegangen. Er ist ein Mann, der denken kann und empfindsam ist und das in einer Sprache mitteilen kann, die mir ans Herz geht. ... Er ist ein Intellektueller", fuhr sie schwärmend fort, „wenn ich von einem Buch begeistert war, dann hat er es gelesen und darüber in seinen Briefen geschrieben und ich merkte, alas *(Ausruf), er spricht meine Sprache. Ich fühle eine tiefe Verbundenheit."*

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

„Ist er auch writer*?”*

„Nein, Informatiker. Und jetzt hat er Urlaub genommen und kommt mich nächste Woche besuchen. Ich muss mein Manuskript fertig schreiben, aber ich bin ständig mit meinen Gedanken bei ihm und wie es werden wird. Was meinst du, was soll ich mit ihm machen? Sollen wir gleich auf eine romantische Insel fahren? Manila mit seinem Dreck, Gestank und Lärm wird ihn schockieren. Er wird in einem Hotel wohnen müssen. Unsere Wohnung ist klein und hat keinen aircon*,” resümierte sie laut, mehr für sich. „Natürlich soll er Manila und meine Welt kennen lernen. Aber vielleicht doch erst nach einem romantischen Strandurlaub!? Was meinst du, sollen wir nach Boracay? Oder lieber nach Puerto Galera. Für Puerto Galera braucht man keinen Flug zu buchen. Andererseits sollen dort tatsächlich viele Sex-Touristen sein.” Sie kicherte.*

„In Boracay[34] *gibt es schöne Unterkünfte. Das richtige Ambiente für einen ‚honey moon’”, kicherte ich zurück. „Und Manila ist für Fremde sicherlich erst einmal ein Schock”, bestätigte ich in Erinnerung an meine eigenen, in dieser Stadt schon erlebten Qualen.*

„Ja weißt du, es gibt noch ein Problem, das mich beschäftigt. – Er will auch noch eine andere Frau in Cebu besuchen.”

„Ach”, holte ich erstaunt Luft, „das klingt aber nicht so toll. Auch eine philippinische Brieffreundin?”

„Ja, er hat es mir ganz offen geschrieben. Ich sei zwar die Favoritin, aber es gäbe noch eine andere. Wer sagt mir, dass er ihr nicht dasselbe schreibt? Auf der anderen Seite – er ist offen und ehrlich. Das gefällt mir auch wieder. Was soll ich tun? – Ich muss ihn so betören, dass er an der anderen gar kein Interesse mehr hat und nicht mehr dorthin fährt. Oder er soll zuerst zur anderen fahren, und ich werde ihm dann ein unvergleichliches Finale bieten. (Sie lachte und ich kicherte mit). – Die andere macht mich wütend. Sie wirft einen Schatten auf meine Verliebtheit. Sie bringt mich in eine Zwangslage: Gebe ich zu voreilig zu viel, kann ich mich nicht mehr achten, gebe ich zu zaghaft und wenig, könnte ich ihn verlieren,” kommentierte Lilia klarsichtig und wütend ihre Situation.

„Schicke ihn zuerst zur anderen, und prüfe ihn anschließend genau,” riet ich spontan und merkte sofort, dass ihr dieser Tipp gar nicht so gut gefiel. In diesem Mann schien sich eine Liebesphantasie zu verdichten, die sie nicht so schnell aufzugeben bereit war: Ein Leben an der Seite eines klugen, wohlsituierten, empfindsamen Mannes in Amerika. Ein Lebensstil, den sie in ihren Arbeitszusammenhängen genau und nicht neidlos beobachtete, könnte zum Greifen nah sein.

34 Die kleine Insel Boracay wurde auch von der philippinischen Mittel- und Oberschicht als Urlaubsort entdeckt. Der Name steht für Südseeurlaub. In jüngerer Zeit – und durch die Lifestyle-Seiten manilesischer Tageszeitungen propagiert – verbringen dort junge, solvente Paare ihren „Honey Moon”. Puerto Galera hat eine weitaus längere Geschichte als touristisches Zentrum – vor allem auch für ausländische Sex-Touristen.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

„Die philippinischen Männer, die sich bisher für mich interessiert hatten, waren mir nicht ebenbürtig," erklärte Lilia. „Natürlich gab es auch philippinische Männer in meinem Leben, aber sie passten nicht zu mir. Einer, der mich heiraten wollte, wollte mich immer belehren und mir Ratschläge erteilen. Ich mag einen Mann, den ich achten kann, an den ich mich lehnen kann, zu dem ich aufschauen kann. Aber dieser tat nur so, er war nicht wirklich klug und achtenswert, außerdem war er immer so aufbrausend (siya ang laging high-blood). *Die anderen dagegen schauten zu mir auf, sie bewunderten mich wie eine große Schwester. Sie ließen sich von mir vollkommen lenken – das mag ich nicht,* hindi ba*?" Wieder lachte sie und schaute mich herausfordernd an.*

„Das kann ich gut nachvollziehen," bestätigte ich.

„Ich bin nicht wirklich unzufrieden mit meinem Leben. Es ist spannend und ich lerne viele Menschen kennen – wie dich jetzt", lachte sie „aber bei uns auf den Philippinen ist es nicht gut, eine matandang dalaga *zu sein. Eine Frau, die in meinem Alter nicht verheiratet ist, und keine Kinder hat, wird als* matandang dalaga *belächelt und bedauert. Als ob sie etwas verkehrt gemacht hat. Und weißt du, ich will Kinder haben und verheiratet sein,* gustong gusto ko.*" Sie schnappte sich meinen damals eineinhalb-jährigen Sohn Moritz, der blond und blauäuig aller Liebling war und versuchte, den sich heftig Wehrenden abzuküssen. „Children bring happiness, they are a gift of God, children are blessing." (*Nach Gedächtnisprotokoll, Mai 1996)

In Lilia hatte ich eine junge Frau getroffen, die mit ihrem Lebensstil die ländliche Herkunft ihrer Familie hinter sich gelassen hatte und aufgrund ihrer Ausbildung die Möglichkeit ergriffen hatte, mit modernen, ja postmodernen Lebensentwürfen zu experimentieren. Das Leben in einer von Verwandtschaftsbeziehungen los gelösten Wohngemeinschaft gehört dazu genauso wie das Jonglieren mit verschiedenen Jobs, die ihr zudem Zugang zu einer relativ reichen gutsituierten, auch nicht-philippinischen Arbeitswelt verschafften. Mit diesem Lebensstil ging offensichtlich auch eine innere Entfernung von tradierten Konventionen – auch bezüglich ihrer Verheiratung einher, ohne sich gleichzeitig tatsächlich davon lösen zu wollen oder zu können. So kann Lilia selbstbewusst und überzeugend behaupten, dass sie sich ihren Mann nach charakterlichen Eigenschaften zu ihr passend aussuchen will. Männer, die sich einer verbreiteten Konvention entsprechend dominant und jähzornig-eifersüchtig verhalten, gehören explizit nicht dazu, genauso wenig wie irgendein (arrangierter?) leicht zu lenkender Ehemann. Doch gleichzeitig scheint sie ihrer eigenwilligen Emanzipation misstrauisch gegenüberzustehen – es könnte schief gehen und sie als „alte Jungfer" enden. Wie ihre Protagonistinnen in ihren Liebes-Romanen ringt auch Lilia um eine Haltung zwischen „traditionellen" und „modernen" Liebes- und Ehe-Vorstellungen.[35]

35 Als ich sie im nächsten Jahr wiedertraf, war sie immer noch nicht verheiratet. Über den „Amerikaner" wollte sie nicht mehr reden.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Was ist aber nun auf den Philippinen als tradierte Heirats-Konvention zu bezeichnen? Wie lässt sich „traditionelle” Liebe beschreiben und in welchem Verhältnis steht sie zur „modernen” Liebe und Heirat?

„Traditionelle” und „moderne” Liebe

Eine „Kaukasierin”, die sich auf den Philippinen für Ehegeschichten und Heiratsmigration interessiert, wird vor allem, so scheint es, mit „modernen” Heiratsgeschichten bedient und als Agentin, Vermittlerin und Beraterin in Sachen Heiratsmigration in allen möglichen Variationen angetestet. Arrangierte Ehen, so hieß es meist amüsiert, gäbe es nicht mehr, allenfalls in der „tiefsten Provinz”, und da wäre dies auch eher die Sitte der Alten.

Heute heiratet man aus Liebe, hieß es. Dabei wurde oft das englische/-amerikanische Wort „love” gebraucht. Und nicht selten war das Reden über „love” begleitet von Lachen und Kichern, wie als Kommentar für die „lächerlichen“ Auswirkungen und Aspekte der „Love”. Durch den Gebrauch des englischen Wortes konnten eben auch die sozial weniger anerkannten Liebesformen, wie die romantische, käufliche oder ehebrecherische benannt werden. „Love” stand so auch für die Nebenwirkungen der Modernisierung. Dieser „love” könnte das allmähliche Verschwinden von *pagmamahal* zum Vorwurf gemacht werden, einer Liebe, in der Familienwerte und Verwandtschaftsbande einen wichtigen Stellenwert haben.

Wann immer das englische Word „love” gebraucht wurde – und es tauchte oft in den Gesprächen auf – erschloss sich mir seine Bedeutung nicht unmittelbar. Es schien je nach Kontext etwas Lächerliches oder aber etwas sehr Wertvolles zu sein. Wenn meine Gesprächspartnerinnen die eigenwillige (hybride) Formulierung *kaniyang love siya* verwendeten, was im Englischen soviel wie „his/her love for him/her” (im Tagalog: *kaniyang minamahal siya*) heißt, musste sich die positive oder negative Konnotation im Laufe des Gespräches erschließen. *Pagmamahal* hingegen schien für ein relativ unproblematisches Gefühl der Verbundenheit zu stehen. *Pagmamahal* bindet die Familienmitglieder aneinander: die Eltern an ihre Kinder und umgekehrt, die Geschwister aneinander, ebenso wie die Ehegatten. *Pagmamahal* beschwört man nicht umsonst, es scheint ein existentielles, ja fast religiös[36] anmutendes Gefühl zu sein, das an die Wurzeln der philippinischen Erfahrung geht und für so etwas wie Gemeinsamkeit und Gemeinschaft steht. *Pagmamahal* lebt in seiner idealen Version von der Vorstellung, dass sexuelles Begehren ebenso wie das soziale Leben durch Intimität und Harmonie bestimmt sind.

36 So erstaunt es auch nicht, dass die heilige Familie – *sagrada pamilia* – Maria, Josef und Jesus im philippinischen Alltag überall als wichtige Metapher auftaucht. Witzigerweise wohnten wir in einer Straße, die sagrada-pamilia-street hieß, und häufig wurden wir (mein Mann, mein Sohn und ich) auf völlig unironische Weise mit diesem Familienmodell assoziiert.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dabei ist *pagmamahal* nicht triumphierend, im Gegenteil es wird durch seine leidenden und enttäuschenden Seiten wachgerufen, und ist so eng mit Mitleid assoziiert.[37] So wurde ich immer wieder mit Erzählungen konfrontiert, in denen Gefühle des Mitleids als Charakteristikum ehelicher Liebe nichts Ungewöhnliches waren: „Unser erstes Kind sah meinem Mann so ähnlich. Wenn ich es anschaute, sah ich die Ähnlichkeit. Und so begann ich allmählich, Mitleid mit ihm zu haben und ihn zu lieben", meinte einmal meine Nachbarin Vicky (vgl. auch Yu/Liu 1980: 61).

„Love" vermittelte sich mir hingegen ambivalenter konnotiert: Auf der einen Seite schien es etwas Wertvolles zu sein, eine Art erhabenes, überlegenes Gefühl, zu dem man fähig sei. Indem man von „love" sprach, grenzte man sich vom „bäuerlichen", oder gar „proletarischen" Liebesverhalten ab. Der Bezug auf „love" sollte die Emanzipation aus den bäuerlichen Zusammenhängen verdeutlichen, die ja mit Armut, Rückständigkeit und Inferiorität assoziiert sind. Das Exklusive in der Verwendung von „love" zieht dann eine Trennung zwischen den schlichten Gefühlen der Landbevölkerung und einem Leben nach amerikanischem Vorbild. Das englische Wort illustriert so etwas wie eine amerikanische Orientierung, die für ein Entkommen aus den bäuerlichen insularen Verhältnissen steht, für eine Sehnsucht, die vorgefundenen Begrenzungen zu überschreiten (vgl. Dumont 1992: 195).

„As such, it could only be an imitation of an American style of ‚love' informed less by direct experience [...] than by vicarious knowledge, drawn from the testimonies of former town dwellers who had more or less permanently emigrated to North America, as well as from comic book representations, Playboy-like imagery, and melodramatic radio renditions, (und soap operas A.L.) not to mention all sorts of standard characterizations in love songs. If ‚love' was a beautiful ideal, it was also asymptotic, hence its evocation every time it could sizzle or flourish, whichever image applied. It was evoked by women a propos of elusive husbands, penpals, and all remote males who for one reason or the other remained aloof as marriage partners. It was evoked by men a propos of unavailable women, who, for one reason or the other, were unable or unwilling to become compliant lovers (Dumont 1992: 195).

Auf der anderen Seite wurde „love" aber auch in einem ganz anderen Kontext verwendet und stand für etwas Entwertetes, ja Lächerliches: In diesem Diskurs tauchte die „love" der „hospitality girls" in den städtischen Bordellen ebenso auf, wie der närrische Familienvater, der unter dem Vorwand der Geschäftsreise seine teure Geliebte in der Stadt besucht und Frau und Kinder zurücklässt. In diese Richtung zielt auch das Unverständnis von Delia, wenn sie ihrer Freundin rät, eine Ehe doch nicht wegen übertrieben enttäuschter Liebesgefühle aufzugeben.

37 Vgl. auch Cannell (1999: 41f.) und Dumonts' Interpretation cebuanischer Liebeslieder (1992: 200ff.).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Von „love” getrieben ist die Heirat eines senilen reichen Alten mit einer jungen, gerade erwachsenen Frau ebenso wie die spöttisch kommentierte „Liebe” der reichen 40-jährigen alten Jungfer, die, in der kirchlich-sozialpädagogischen Straßenarbeit tätig, einen jungen armen Mann von der Straße weg heiratet.

Diese „love” konnotiert abweichendes Verhalten, das Wichtignehmen von Gefühlen jenseits sozialer Konventionen. Sie steht für Nonkonformität und setzt sich daher dem Spott aus. In diesem Kontext geht es ebenfalls darum, „love” der *pagmamahal* gegenüberzustellen, aber nicht, um der konservativen, normativen Konnotation zu entkommen, sondern im Gegenteil, um deren Wert zu betonen. Ob als ersehnte Spannung Richtung Modernität oder als beklagenswerte Degradierung von Tradition, das Konzept von „love” repräsentiert, so mehrdeutig, „verdreht” und bisweilen verwirrend „unauthentisch” es ist, eine Gesinnung, wie sie vor allem in der städtischen Mittelschicht artikuliert wird (vgl. auch Dumont 1992: 196).

Von welchem Diskurs distanziert sich diese Rede über Liebe?

In Gesprächen über herkömmliche Vorstellungen von ehelicher Liebe wurden vor allem zwei verschiedene Ideen artikuliert: die wahre Liebe *(tunay na pagibig*[38]*)* und die gelernte Liebe *(pagibig na naalaman sana*[39]*)*. Eine wirkliche Liebe zwischen Mann und Frau zeigt sich daran, dass man sich gegenseitig versteht *(may naintindihan na)*, miteinander spricht und anstehende Probleme und Themen bespricht. Eine solche wahre Liebe blüht verständlicherweise einfacher, wenn frau/man bei der Partnerwahl für sich selbst sprechen konnte.

Es gibt aber auch das Modell der gehorsamen Tochter, für die gesprochen wird und die den Eltern gehorcht, wenn auch als widerwillige Teilnehmerin. Diese Logik der gehorsamen, aber widerstrebenden Tochter bzw. Teilnehmerin scheint eine gebräuchliche und machtvolle Konstruktion bezüglich des Wertes einer Frau zu sein – eine Logik, die weit über den Kontext einer aufgezwungenen Verheiratung hinausweist und Aufschluss gibt über Macht und Wert in Geschlechterverhältnissen. (Siehe auch weiter unten *Gehorsame und widerständige Töchter; Unterwerfung und Entkommen*).

Das Konzept der duldsamen und schweigsamen, der zugleich passiven und widerstrebenden Heiratskandidatin tauchte immer wieder in den Ehegeschichten auf, selbst dann, wenn die Erzählerinnen ganz offensichtlich sehr viel Ei-

38 „*Ibigin, umibig, pagibig* is used for romantic love. We use this word with that kind of love that exists between a man and woman before marriage. But after the first months or years, when there develops between the husband and wife a more venerable sort of love, we use *mahalin* or *magmahal*, *pagmamahal*.” (Paraluman S. Aspillera: Basic Tagalog 1985: 83f.)

39 „*Sana* adv. added to word or phrase to express a wish” (vgl. Tagalog – English Dictionary by Leo James English).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

geninitiative für die Ehe mobilisiert hatten: In entscheidenden Phasen schilderten sie sich als unwillig, widerstrebend, mehr oder weniger dem Schicksal gehorchen müssend. Hier sei noch einmal an Melindas Erzählung erinnert, die Schwester und Cousine als die entscheidenden Agentinnen vorführt. Sie sind es, die die Briefe schreiben, d.h. für Melinda reden und den Antrittsbesuch vorbereiten. Und doch ist es Melinda, die sich bereits beim ersten Treffen küssen lässt, aus Neugierde und Abenteuerlust. Auch Paty (aus Kapitel 3) überlässt in ihrer Erzählung den entscheidenden Schritt des Ehe-Arrangements ihrer Tante. Nachdem sie ein großes Maß an Initiative und Eigenwilligkeit geschildert hatte, um nach Deutschland zu kommen, überlässt sie nach Ablauf des 3-monatigen Touristenvisums der Tante die Bühne der Aktivitäten. Die Tante wird als diejenige benannt, die das Inserat in der Zeitung aufsetzt und alle Vorbereitungen für ein Ehe-Arrangement übernimmt. Paty beschreibt sich selbst als gehorsam. Sie ist bereit, sich den Arrangements ihrer Tante zu unterwerfen, droht aber mit Widerständigkeit. Sie würde sofort weglaufen, wenn der Mann nicht gut sei.

Dieses Konzept des widerspenstigen Gehorsams artikulierte sich in den vielfältigsten Erzählungen, deren Rhetorik zwischen eigenwilligem Agieren und schicksalsergebener Passivität mich häufig verwirrte. Ganz besonders irritierend erinnere ich Girleys[40] Geschichte des „widerstrebenden Kennenlernens", da sich ihre Rhetorik ganz entgegen zu ihrem Auftreten als unbeteiligt repräsentierte.

Girley: „He was my fate"

„In dem Hotel, in dem ich gearbeitet habe, habe ich ihn zum ersten Mal gesehen. Immer nur ganz kurz. Ich war zu beschäftigt und nicht an ihm interessiert. An der Rezeption, wenn er seinen Schlüssel abgegeben hat und wieder geholt hat, haben wir uns immer kurz gesehen. Ich war nicht an ihm interessiert. Als er wieder nach Amerika abfuhr, wollte er meine Adresse. Ich gab sie ihm und vergaß ihn. Aber er hat jede Woche geschrieben. Es hat mich nicht interessiert. Ich war mit meiner Arbeit beschäftigt. Ich habe ihm nicht geantwortet und so verstrichen Monate. Einmal wollte ich eine Freundin vom bookstore *abholen. Als ich auf sie wartete, schaute ich mir Postkarten an einem Postkarten-Ständer an. Eine, die mir gefiel, wollte ich kaufen. Eine Postkarte kostet nur einige Centavos. Weil ich mich schämte, nur eine Postkarte*

40 Girley war zum Zeitpunkt unserer Begegnung (im September 1992) seit 10 Jahren in New York mit einem Amerikaner verheiratet. Ihre beiden philippinischen Söhne, wie auch ihre Mutter hatte sie nach fünf Jahren Ehe nach Amerika geholt. Ich lernte sie in Deutschland kennen, wo sie ihre mit einem deutschen Mann verheiratete Schwester für einige Monate besuchte. Mit mir sprach sie englisch, aber mit „filipinischer" Intonierung, d.h. sie betonte jede Endsilbe besonders. Beim gemeinsamen Gemüseputzen und Zubereiten einer Mahlzeit erzählte sie in dieser ruhigen, distanzierten, gedehnten Art kühl und direkt – vor allem über die materialistischen Aspekte ihrer Ehe – wie bis dahin noch keine Filipina mit mir gesprochen hatte.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

für nur einige Centavos zu kaufen, kaufte ich mehrere, 10 oder so. Damit es sich an der Kasse lohnte und wie ein richtiger Einkauf aussah. Da hatte ich also 10 Postkarten und überlegte, an wen ich die nun verschicken könnte. Da fiel er mir wieder ein, ich schickte ihm eine Karte und schrieb offensichtlich auch meine Telefonnummer auf. Er antwortete sofort telefonisch. Ich fragte: ‚Woher hast du meine Telefonnummer?' Ich hatte ihn und die Karte schon wieder vergessen. Es war für mich ohne Bedeutung. ‚Du hast die Nummer doch auf deine Karte geschrieben!' Sagte er. Von da an rief er regelmäßig an und schrieb regelmäßig. Ich nahm das nicht so ernst. Am Telefon fragte er mich einmal, ob ich ihn heiraten wolle. Ich lachte und sagte so dahin, ja, ja. Das nahm er ernst und kam auf die Philippinen. Und da habe ich ihn dann doch geheiratet. Wir haben auf den Philippinen geheiratet. Deswegen kann ich mich auch nicht mehr scheiden lassen" (nach Gedächtnisprotokoll September 1992).

An den Irritationen einzelner Geschichten entwickelten sich immer von Neuem meine analytischen Fragen. Was an Girleys Erzählung auf den ersten Blick extrem widersprüchlich wirken mag, passt sich bei näherer Betrachtung durchaus in gängige philippinische Vorstellungen über die Rolle der passiven, zu erobernden Braut ein. Irritierend mag die Schilderung vor allem deswegen sein, weil sie eine interkulturelle Eheanbahnung beschreibt und es schwer vorstellbar ist, dass der amerikanische Partner das Spiel der Eroberung einer Unnahbaren und Widerspenstigen auch versteht. Zwischen den Zeilen gelesen ist zu vermuten, dass Girley sehr viel deutlichere Signale ausgesendet hatte, als sie nun in ihrer Rede der Unbeteiligten und Desinteressierten preiszugeben bereit ist. Vielleicht gerade deshalb scheint es ihr nun wichtig zu sein, sich dennoch entsprechend einem konventionellen Modell zu präsentieren, das den „Wert" einer Frau um so mehr betont, je unnahbarer sie sich gibt.

In einem anderen späteren Gespräch mit Girleys Schwester erfuhr ich einen wesentlichen Aspekt, den Girley (in der mich irritierenden Erzählung) nicht angesprochen hatte, aber ihre widersprüchliche Haltung nicht nur als Konvention, sondern als reale psychische Befindlichkeit verständlich macht: Girley war (als *querida*) mit einem Mann liiert, der zu ihr und ihren gemeinsamen Kindern unbeherrscht, ja gewalttätig gewesen sein soll. Girleys Ausstieg aus dieser unguten Beziehung gestaltete sich schwierig und bedurfte eines großen Druckes auch seitens ihrer Schwester, die mir gestand, dass sie diesen Mann als untolerierbare Unperson aus der mit ihrer Schwester geteilten Wohnung verwiesen hatte und die Heiratsmigration von Girley als befreiende Lösung kräftig unterstützt hatte. So wurde der neue Mann zu ihrem Schicksal.

Das unbeteiligte, abweisende Verhalten, das Girley ihrem zukünftigen Ehemann gegenüber zeigte, beschrieben auch andere Frauen als ein Charakteristikum der ersten Ehe-Phase. Gemeinhin wird die Ehe als ein Prozess verstanden, in dem verschiedene Phasen des Austausches miteinander geteilt werden: Zunächst der eher formale, ja bisweilen potentiell feindselige Austausch von Worten, dann von Nahrung und schließlich von Sexualität, der in

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

die Geburt gemeinsamer Kinder mündet. In einer, von beiden Partnern, gewollten Ehe mögen diese Phasen gleichmäßiger ineinander übergehen, wohingegen in einer arrangierten Ehe ein Übergang zur Intimität verständlicherweise sperriger verlaufen mag. Die Geburt des ersten Kindes, so war man sich einig, macht auch eine arrangierte Ehe inniger, liebevoller, mitleidvoller. Eine junge Frau, die aus eigenem Antrieb in eine arrangierte Ehe eingewilligt hatte, beschrieb ihre Gefühle in den ersten Monaten des gemeinsamen Lebens als unbeteiligt bis hasserfüllt. Erst die Geburt des ersten Kindes ließ ein Liebesgefühl des Mitleides zu. Ähnlich zitiert die englische Ethnologin Cannell eine Gesprächspartnerin mit folgenden Worten: „It used to be, said Auring, that if I lay down with him, I'd turn my back on him too. But then, when there were children already, my ways changed. I pitied him then, because there were children already" (Cannell 1999: 42).

Befördert das Modell der arrangierten Ehe die Rede der schicksalhaften Verbindung, gegen die es kein Aufbegehren gäbe, so heißt das noch lange nicht, dass Frauen ihr Schicksal tatsächlich nur schweigend und passiv ertragen, sondern durchaus ihrem Schicksal nachhelfen und es auch gestaltend beeinflussen wollen. Dass sie dieses Wollen auch in ihren Erzählungen bekennen, hat bereits die Geschichte der 28-jährigen Lilia aus Manila illustriert. Wenn Lilia für eine hybride, ambivalente Manilesin[41] steht, die (post)modern in WG lebend, souverän in westlichen Entwicklungsprojekten jobt, die aber andererseits von der Sorge getrieben wird, eine *matandang dalaga* zu sein, eine Ledige, die keinen Mann „abbekommen" hat, so steht nun die 44-jährige Belen für eine konservative Frau aus der Provinz Tarlac, die ebenfalls die an sie gerichteten Erwartungen mit ihren Wünschen in Einklang zu bringen versucht.

Belens Ehegeschichte: Das Verhandeln zwischen Arrangement und freier Wahl

Als *dalaga* (junge unverheiratete Frau) hatte Belen nicht wenige Verehrer, erzählte sie verhalten stolz.

Dabei ist das Anbahnen von Freundschaften wie ein schwieriges Spiel: Die *dalaga*, die junge Frau, muss die Unnahbare, die schwer zu Erobernde spielen, die eigentlich desinteressiert ist. Je überzeugender sie diese Rolle ausfüllt, desto mehr steigt ihr Ansehen bei dem freienden *binata,* dem jungen Mann, in den jeweiligen Peer Groups (genannt *barkada*), die als ständige Begleiter eine unentbehrliche Vermittlungsfunktion übernehmen und überhaupt generell. Die

41 Zum Topos „Hybrides Manila" vgl. auch den Roman *Cave & Shadow* des bekannten philippinischen Schriftstellers Nick Joaquin. Für ihn ist Manila eine bedeutungsvolle Collage, und die Protagonistin Nenita steht als Symbol für ein Manila, das sich in einem permanenten Prozess von Kulturschöpfung befindet, das alles aufsaugt, zerstückelt, neu mischt und daraus etwas schafft, das zwar bekannt aussieht, aber im Grunde etwas ganz Neues, etwas ‚Eigenes' ist (vgl. Daus 1986).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Dramaturgie verlangt von dem jungen Mann, dass er erobernd aktiv wird: Er schickt ihr Blumen und Briefe – zunächst über Vermittler, dann persönlich – und er hat im Laufe der Zeit allerlei Geschenke zu überreichen. Da die Rolle der *dalaga* als die Unnahbare, Desinteressierte definiert ist, versteht der *binata* die ersten Absagen nicht als Ablehnung, sondern als Teil ihres Spiels. Wirkliche Absagen werden daher lange nicht verstanden, was äußerst hartnäckige Freier zur Folge hat. Die jungen Männer versuchen sich in ihrer Werbung mit poetisch-pathetischen Worten, die, wenn sie zu übertrieben daherkommen, als *bola* („Süßholzraspeln”) abgetan werden. Wenn ein junger Mann erfolgreich war, verkündet er in seiner Clique, der *barkada*, stolz, dass sie „angebissen” hat, *kagat na kagat*. Das Ambivalente an diesem Spiel ist, zwischen *bola*-Inszenierung und Aufrichtigkeit zu unterscheiden, eine nicht ganz leichte Aufgabe für eine *dalaga*. Ein junger Mann, der aufgrund seiner *bola*-Erfolge den Ruf einer Art Don Juan oder *palikero* erlangt hat, wird im Moment eines aufrichtigen Interesses auch kein allzu leichtes „Spiel” haben. Wird das Auftreten des jungen Mannes jedoch als überzeugend befunden, kann die freundschaftlich-neckende Beziehung in eine fortgeschrittenere Phase übergehen, in der der junge Mann, begleitet von einem Freund oder seiner *barkada,* seine Angebetete zu Hause besucht – und sich damit auch ihrer Familie vorstellt. Das nächtliche Musizieren unter dem Fenster des Mädchens (*harana* oder *serenada*) gehört zu dieser Phase ebenso wie erste Verabredungen in der Öffentlichkeit und in dem Haus der jungen Frau – allerdings nie ohne eine begleitende Aufsicht.

Auch wenn die erste Phase des Umwerbens als Spiel angelegt ist, nimmt es nicht jeder und nicht jede spielerisch leicht: Verletztheit, Kränkungen und Enttäuschungen gehören oft dazu. Die zweite Phase kann schließlich in eine Ehe münden, nachdem der Mann offiziell um die Hand des Mädchens angehalten hat *(pamanhikan)* und die zukünftige Schwiegerfamilie mit Geschenken überschüttet hat. In ländlichen Gebieten ist bzw. war es üblich, dass der Bräutigam in der Familie der Braut einen einjährigen Brautdienst ableistet.

Belen wuchs mit neun Geschwistern auf dem Lande in der Provinz Tarlac auf. Ihre Familie lebte vom Reisanbau und war eingebunden in eine durch Verwandtschaft geprägte große Nachbarschaft. Als dalaga *hatte sie nicht nur viele Verehrer in eben skizziertem „spielerischen” Sinne, ihre Eltern hatten auch schon einen favorisierten Schwiegersohn aus ihrem sozialen Netzwerk, genauer aus dem Kreis der* godparents[42]*, ausgewählt. Es handelte sich dabei um Austauschbeziehungen, über deren Intensivierung sich der Vater verstärkte sozio-ökonomische Absicherung versprach. Die Gespräche zwischen den Eltern und ihren* kumpares *und* kumares *hatten offensichtlich schon das meiste geklärt, als Belen mit Schrecken innerlich aufbegehrte – sie wollte noch nicht*

42 *Godparents* sind Paten *ninong* und *ninang*. In Belens Fall war die Patenschaft keine unmittelbare Beziehung (*kumpareng buo*) zwischen ihrem Vater und anvisierten Schwiegervater, sondern lief über eine weitläufigere *compadrinazgo*-Beziehung ihres Onkels.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

heiraten, und erst recht nicht den Ausgewählten. Ihr Vater reagierte zunächst unwillig auf ihre Abwehr. ‚Du hast zu gehorchen!' verlangte er. ‚Wer hat dich ernährt und großgezogen?! Wo ist deine Dankbarkeit?"

Da Belen eine kluge (matalino) *Schülerin war und sogar ein College-Stipendium verdient hatte, fand sie in ihren älteren Geschwistern, aber vor allem in ihrer väterlichen Tante, kräftige Fürsprecher für einen Aufschub der Heirat. Wenn sie schon so klug sei, solle man ihr eine gute Ausbildung ermöglichen, überzeugte diese und versicherte außerdem, Belen in ihrer Stadtwohnung aufzunehmen, damit diese dort das College besuchen könne. So bekam Belen schließlich Aufschub und zog in die nächste Provinzstadt, um dort das College zu besuchen. Allerdings währte das Stipendium nicht allzu lang, und Belen suchte und fand Arbeit in einer dort ansässigen Fabrik. Sie studierte weiter und schickte Geld nach Hause. Den Auserwählten wollte sie immer noch nicht – oder vielmehr erst recht nicht mehr – heiraten. Denn inzwischen war ihr der schüchterne Ising über den Weg gelaufen.*

Auch ich erlebte ihren Ehemann Ising als einen sehr zurückhaltenden und schüchternen Mann, der vollkommen ohne Macho-Allüren auszukommen schien und nicht einmal in den leisesten Andeutungen das durchaus anerkannte männliche Prahlen verkörperte. Daher fragte ich sie neugierig lachend, wie sie denn Ising kennen gelernt hatte, und wie er um sie geworben hatte.

„Ja, also Andrea, das hat lange gedauert, lachte sie zurück. Er war schon damals Zimmermann und auf einer Baustelle tätig. Und so sah er mich jeden Tag auf meinem Weg in die Fabrik. Die anderen haben mir immer schöne Worte nachgerufen. Er hat nur geschaut. Irgendwann stand er am Fabriktor und hat geschaut. So ging das eine lange Zeit. Wenn er einmal nicht am Fabriktor stand, vermisste ich ihn schon, obwohl wir noch nicht miteinander geredet hatten. Neben dem Fabriktor stand ein großer Mangobaum. Und als er wieder einmal dastand und nur schaute, bat ich ihn, mir eine besonders große und schöne Mango aus der Höhe des Mangobaumes zu holen. Da kletterte er hinauf und kam mit großen Mangos zu mir. Dann begleitete er mich nach Hause und wir begannen, uns zu verabreden. Ich mochte seine ruhige, zurückhaltende Art, er hatte etwas Zuverlässiges, Verantwortungsvolles. Und du siehst es ja selbst, mein Mann ist ein guter Mann. Er kümmert sich, er ist kein Trinker (lasinggero) *wie andere Männer, er ist kein Spieler* (manunugal)*, kümmert sich um die Kinder, und wenn ich keine Zeit habe, dann ist er sich auch nicht zu schade, zu kochen.*

Als wir zu meinen Eltern in die Provinz fuhren, brachte Ising eine Menge Geschenke mit: unter anderem Radio und Kassettenrekorder, später auch noch einen Kühlschrank. Ganz früher erwartete man von einem Bräutigam, dass er für seine zukünftige Schwiegerfamilie arbeitet. Ising überzeugte mit vielen Geschenken, nakoo *(sie schnalzte mit der Zunge, zur Bestärkung ihres Ausrufes). Und so akzeptierten die Eltern ihn als Alternative und stimmten der*

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Heirat zu. Seitdem leben wir hier unter der Patronage[43] von Mister Aldabe[44]. Wenn möglich arbeitet mein Mann auf dessen Baustellen und ich kümmere mich um das Haus. Und die zwei großen Mangobäume im Garten habe ich damals gepflanzt – weil ich Mangos besonders mag“ (April 1997).

Die Tochter Riza soll gut verheiratet werden

Die Familie Oleveron gehört sozio-ökonomisch gesehen zu den Armen. Ihre Ernährung ist zwar gesichert, aber schon die Ausbildung ihrer Kinder erfordert Opfer und kluge Rechenakrobatik. Der Zimmermann Ising gilt als der Brotverdiener der Familie. Durch seine Patron-Client-Beziehung zu dem auftraggebenden Ingenieur und Ortsnotablen Aldabe ist seine Auftragslage mehr oder weniger zuverlässig gesichert – durchaus mit Betonung auf weniger zuverlässig: Wenn er krank ist, fällt das Einkommen ersatzlos aus, ebenso wie eine schlechte Auftragslage und häufig auftretende Unregelmäßigkeiten der Beschäftigung ersatzlos und alleinverantwortlich von der Familie abgefedert werden müssen. Dabei können Wochen, ja Monate ohne Arbeit vergehen.[45]

---

43 Eine „Patron-Client”-Beziehung basiert auf einem „face-to-face” Austausch zwischen zwei nicht miteinander verwandten Personen, wobei einer – der Patron (Schutzherr) – eindeutig in der überlegeneren Position ist, Güter und Dienstleistungen zu erteilen und/oder den Schutzbefohlenen (Client) zu begünstigen. Der Client hat diese Gunst durch Dienstleistungen und allgemeine hingebungsvolle Unterstützung zu erwidern. Diese besondere Beziehung beginnt typischerweise als eine begrenzte Interaktion und entwickelt sich durch Aktionen beider Parteien in eine flexible, ausufernde Verbindung. (Aufschlussreiche Literatur zu Aspekten einer Patron-Client-Beziehung siehe Schmidt et al. 1977, Wolters 1983, Kerkvliet 1990.)
Während früher die Patron-Client-Beziehung vor allem zwischen Großgrundbesitzer und Pächter bestand, entwickelt sich in neuerer Zeit diese spezifische Beziehung vorrangig zwischen Geldverleiher und Geldleiher, zwischen Landbesitzern und Landarbeitern, zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Häufig verbindet eine frühere Beziehung die beiden Seiten, wie z.B. eine entfernte rituelle Verwandtschaft. Eine Patron-Client-Beziehung entwickelt sich dabei nicht notwendigerweise: Nicht alle Geldleiher sind Clienten, ebenso wenig wie alle Angestellten des Arbeitgebers oder alle Landarbeiter des Landbesitzers Clienten sind. „Patron-client relations are not inherent in those situations; they are special and evolve only in some instances” (Kerkvliet 1990: 213).

44 Die alteingesessene, Land-besitzende, feudal-kapitalistische Familie Aldabe profitierte stark von einem Bauboom Anfang der 70er Jahre. Trotz konjunktureller Schwankungen konnte sie ihren Reichtum erhalten und vermehren. In der Provinz Bulacan steht der Name für traditionellen Reichtum. Als Client in dieses Netzwerk eingebunden zu sein, scheint sowohl notwendig als auch ehrenvoll zu sein. Als Zimmermann steht Ising in der untersten Hierarchie. Dennoch erhofft er sich, bei Aufträgen nicht ignoriert zu werden, wie er auch auf seines Patrons Land mietfrei lebt und seine Frau Belen des Patrons Haus verwaltet.

45 An die im philippinischen „social security law” (Republic Act 1161, Absatz 9 und 18) verankerten Konditionen halten sich weder Arbeitgeber noch Arbeit-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Weiterhin zieht seine Arbeit bisweilen lange Trennungen von seiner Familie nach sich, was als Opfer ausgehalten werden muss.

Ein allgemeines Klagen unter „construction workers" und ihren Familien sind die Löhne. Sie sind nicht nur elend niedrig, sondern die Arbeiter müssen außerdem einige Mühsal erdulden, um sie auch wirklich zu erhalten. So weiß Belen von Betrügereien und Tricksereien *(daya, loko)* der Vorarbeiter und Manager zu berichten, die wochenlang keinen Lohn auszahlen und die Gehälter selbst einstreichen, mindestens aber einen Teil in die eigene Tasche abziehen. Einige Männer wären bisweilen so verzagt und eingeschüchtert, dass sie ihre Frauen vorschicken würden, um die Löhne einzufordern.[46]

Abbildung 8: Belen als *labendera* (Foto: A.L. 1998)

Angesichts der engen ökonomischen Verhältnisse experimentiert Belen mit verschiedenen zusätzlichen Erwerbsmöglichkeiten: An den Wochenenden versucht sie sich als Zwischenhändlerin mit allen möglichen Waren (von Textilien bis zum gepfändeten Schmuck, der nicht zurückgelöst werden konnte und nach einer gewissen Zeit in den Pfandhäusern – *pasanglaan* – versteigert wurde), als Wäscherin *(labandera)*, oder durch die Aufzucht von ein paar Ziegen und Schweinen in ihrem großen, mitverwalteten Garten. Für derlei Aktivitäten muss sie jedoch die Erlaubnis des Patrons einholen, der dies gegen eine symbolische und reale Abgabe in Form eines Teils des geschlachteten Fleisches gewährt.

---

nehmer. Die Arbeitgeber, weil ihnen die Abgaben zu hoch sind, die Arbeitnehmer, weil ihr Gehalt noch kleiner würde.

46 Dass derartig unsichere Arbeitsverhältnisse die Regel zu sein scheinen, lässt sich auch aus Kerkvliet Ausführungen schließen (1990: 155f.). Die moralische Dankesschuld (*utang na loob*) überhaupt eine Arbeit zu haben würde in der Regel jedem organisierten solidarischen Widerstand entgegenstehen.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Als Ising über mehrere Monate erkrankte und arbeitsunfähig war, sprang sein nach Singapur migrierter Bruder mit Überweisungen ein. Sowie eine Nichte, die im Einverständnis der ganzen Familie den Kontakt zu einem reichen Freier aus Japan aufrecht erhält. Dieser kommt jedes Jahr mit goldenen Geschenken zu Besuch und reagiert angesichts der vorgefundenen Armseligkeit sehr großzügig. (Dafür muss dann der *common law*-Partner für ein paar Wochen den Platz räumen.) In solchen Zeiten geht selbst Belen mit den Gedanken an eine Migration schwanger. Als sie über die Vermittlung des Schwagers und einer Nachbarin eine Migration nach Singapur etwas konkreter phantasierte, hätten ihre Kinder mit hellem Entsetzen auf diese Überlegungen reagiert. „Ich bin sehr eng mit meinen Kindern”, erklärte Belen und dies sei letztendlich bisher immer der Grund gewesen, warum sie noch nicht weg war.

Riza, ihre älteste Tochter, feierte 1997 ihren 18. Geburtstag. Ein Mädchen gilt mit 18 Jahren als heiratsfähig, und in begüterten Kreisen feiert man diesen Geburtstag sehr aufwendig. In Anlehnung an das Modell des Debütantinnenballs wird eine große Geburtstagsgesellschaft geladen, ein *emcee* (= MC = master of ceremonies) moderiert durch das Fest, in dem das Mädchen in die Gesellschaft eingeführt wird, eine Parade läuft und 18 Rosen, 18 Kerzen und 18 Geschenke von namentlich genannten Ehrengästen überreicht bekommt.[47] In Rizas Fall fiel das Fest sehr viel bescheidener aus.

Riza erlebte ich als sehr schüchternes und von ihrer Mutter geradezu überbehütetes Mädchen. Wenn sich ihre Studienkolleginnen zum Kino oder zu Partys verabredeten, kam Riza nach Hause und verkroch sich vor das TV. Belen unterstützte diesen schüchternen Zug an ihrer Tochter. Es schien ihr sehr recht zu sein, eine solch häusliche Tochter zu haben – und sie tat alles, um sie zu Hause übermütterlich zu versorgen: So wurde Riza zum Beispiel so gut wie nie zu häuslichen Arbeiten herangezogen. Als Riza jedoch nach einem neuen Kleid verlangte, war Belen nicht nur verwöhnend nachsichtig, sondern auch sehr darauf bedacht, dass die Schneiderin aus der Nachbarschaft das neue Produkt nicht zu *sexy,* d.h. kurz und schulterfrei anfertigen würde. In diesem Fall schaute Riza etwas grimmig und schickte sich wortlos in ein knielanges rosafarbenes Kleid mit hochgeschlossenem Ausschnitt. Umso erstaunter war ich, als Belen mich ein paar Tage vor Rizas Geburtstag aufforderte, ihre Tochter zu fotografieren: Ganz entgegen ihrer sonstigen Aufmachung trug sie ihr schulterlanges Haar offen und war mit einem Minirock von bisher ungeahnter Kürze gekleidet.

Belen organisierte für Riza eine kleine Geburtstagsparty mit *pancit* (einem festlichen Nudelgericht), zu der neben ein paar College-Freundinnen sogar

47 So die Kurzbeschreibung von Friseur Ed, der als *emcee* eines solchen Festes mir gleich bei meinem ersten Besuch in seinem *beauty shop* hinterm Marktplatz der Provinzstadt eine rosa-farbige und rosig-duftende Einladungskarte überreichte, auf der bereits alle Namen der Ehrengäste samt ihren Geschenken aufgelistet waren. Leider erkrankte ich und konnte das Fest nicht ‚live’ erleben (März 1998).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

zwei junge Männer kamen. Ein paar Tage später jedoch bemerkte Belen recht nachdenklich, dass Riza wohl doch keine richtige *barkada* hätte, in deren Schutz sie Freier, Serenaden und Bewunderung erfahren könne. Fast sorgenvoll bedauernd gab sie mir weiter, dass Riza im College als altmodisch *(pinag-iwanan ng panahon)* verlacht würde. Ganz offensichtlich begann sich Belen um die Heiratsfähigkeit ihrer Tochter Gedanken zu machen, und während sie hinter den Kulissen tätig wurde, tauchte auf der Alltagsbühne das Thema „der optimale Ehemann für Riza" in vielfältigen Variationen auf.

Eine Variante auf der Alltagsbühne:
Performance für meinen kleinen Sohn Moritz.
Oder: Ein kaum dreijähriges Kleinkind wird zum Schwiegersohn fantasiert:

Abgesehen davon, dass Moritz's blauäugige „Schönheit"[48] generell in einer für ihn bisweilen überwältigenden Weise Anlass für Kommentare, Berührungen und Inszenierungen war, wurde er immer wieder auch Zielscheibe für Fantasien eines favorisierten Ehemannes und Schwiegersohnes.

Am späten Nachmittag, wenn die Sonne nicht mehr so heiß brannte, kamen oft Belens Freundinnen und Nachbarinnen in unser „Gehöft", um Belen zu besuchen – und uns zu „besichtigen". An einem solchen Nachmittag spielte Moritz mit seinen Freunden Alex und Antoni unterm Mangobaum und ich döste daneben in einem Liegestuhl. Da scharte sich eine Gruppe von mehreren Frauen um uns und begann zur Begrüßung das beliebte „beautiful-eye-Spiel" mit Moritz.

„Oh, he is so nice, talaga guapo siya, bogi[49] siya. – Oh was ist er niedlich und so gutaussehend!" flötete eine unverheiratete Nachbarin, mit ihren 30 Jahren so etwas wie eine matandang dalaga, in hohen süßen Tönen.

„Er wird sicherlich ein berühmter und begehrter Schauspieler werden, nicht wahr Morriiis!" ergänzte eine andere nicht weniger theatralisch und wie zur Bestärkung betonte sie auf Englisch (bzw. Taglisch): „A famous actor, hindi ba?!"

„Ja, er wird ein sehr begehrter Frauenheld werden. Schaut nur, wie wunderschön seine Haare und seine Haut sind – und seine Augen und sein Mund! ..." (Die Sprecherin rollte ihre Augen und schürzte ihren Mund zu einem Kussmund).

---

48 Ein beliebtes Spiel von Belen, ihren Freundinnen und den Nachbarinnen war, Moritz mit lauter, verzückter Stimme aufzufordern: „Morris, beautiful eyes!" Das erwartete ‚korrekte' Verhalten wäre dann gewesen, kokett mit den Wimpern zu klimpern und seine schönen Augen zu zeigen und wieder zu verstecken. Als Moritz nach anfänglichen heftigen Widerständen endlich einmal ‚richtig' reagierte, schallte ein entzücktes Kreischen durch die Schar seiner Bewunderinnen. Das wiederum missfiel Moritz derart, dass er es nie mehr wiederholte.

49 *Bogi* ist ein umgangsprachliches Wort für männliche Schönheit und soll von dem Schauspieler Humphry *Bogart* abgeleitet worden sein.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

„Die Frauen werden ihn lieben, bewundern und begehren, so wie wir”, bestätigte eine andere noch eine Nuance pathetischer und mit zunehmendem Spaß an diesem Spiel. (Während Moritz anfangs mit ängstlichem Weglaufen auf solch laute und meist handgreifliche Bewunderung reagiert hatte, ertrug er sie mit der Zeit mehr oder weniger unwillig, solange er nicht berührt wurde. Die Frauen wiederum hatten sich darauf eingestellt und bedrängten ihn nicht mehr haptisch.)

„Oh, wenn du ein wenig älter wärst, ich würde dich heiraten.”

„Ich werde auf dich warten, hörst du, ich warte auf dich,” steigerte die nächste, die unter lautem Gelächter von der nächsten übertönt wurde:

„Nein, ich werde auf dich warten, ich werde diejenige sein, who is waiting for you!”
Belen die mittlerweile dazugekommen war, betonte – wieder etwas ernster: „Ja Morris, ich sage immer wieder, so einen wie du soll Riza heiraten. Kannst du nicht schneller wachsen!?”

„Yeah, yeah”, mittlerweile fingen die Frauen an, in die Hände zu klatschen und in Pop-Tanz-Art ihre Hüften zu schwingen. Belen warf gar ihre Arme in die Höhe, damit sie ihre Hüften besser kreisen konnte: „Morris, look, it is for you.” Sie schnappte sich Joy neben ihr, und mit einer romantischen Wange-an-Wange-Mimik und leidenschaftlicher Umarmungsgeste vollführten sie einen hüftschwingenden Pop-Tanz[50] *für Moritz, der inzwischen nun doch etwas hilfesuchend nach mir schaute und auf philippinisch ein trotziges* ayaw ko – *„ich mag das nicht” von sich gab. Was wiederum ein nur noch ausgelasseneres Gelächter der Frauen zu folge hatte (Juni 1997).*

Diese Szene fügt sich in eine Reihe von zahlreichen, alltäglichen Stehgreif-Inszenierungen, in denen mit dem allgegenwärtigen Thema des „glamourösen Amerika” umgegangen wird. In solchen ad hoc inszenierten Späßen spielten die Frauen mit einer in ihrer Welt kaum zu überbrückenden Kluft zwischen imaginierter Welt, westlichem Lebensstil und ihrer alltäglichen, von Armut geprägten, philippinischen Realität. Westlicher Lebensstil, dafür steht die imaginierte Welt des Kinos, der Schauspieler, der Schönen, Weißen und Reichen, dort wo man Englisch spricht. Indem Belen und ihre Freundinnen, die normalerweise kaum Englisch sprachen und in dieser Sprache auch nicht vertraut waren, mit Moritz, der im übrigen, wie sie wussten, kein Wort Englisch verstand, Englisch sprachen, nahmen sie auf diese ferne Welt spöttisch-ironisch Bezug. Mit ihren ausgelassenen Späßen gegenüber einem hilflosen Kleinkind agierten sie ihre ambivalenten Gefühle aus, die Bewunderung und

50 Diese Art Tanz als Spaß und Parodie habe ich öfter, nicht nur in dieser Szene erlebt. In seiner theatralischen Gestik wurde er aber nur unter Frauen ausgelebt, nie zwischen Männern und Frauen. Tanz mit ‚realen’ Männern war immer ein sehr viel steiferes und formaleres Unternehmen, wo selbst Ehemänner auf Ellbogenlänge gehalten wurden.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Spott, Begehren und Neid zugleich beinhalteten. Indem sie meinen kleinen Sohn Moritz als Vertreter einer glamourösen Welt inszenierten, richteten sie ihre parodierenden Botschaften auch an mich, die in etwa folgendermaßen gelesen werden könnten: ‚Was ist mit dir, die du faul im Liegestuhl döst, verschaffe uns eine Verbindung in die Welt der Reichen und Schönen, vermittle uns schöne reiche Söhne bzw. Schwiegersöhne. Du bist unsere Zuschauerin, unsere Nahtstelle in die andere Welt". Dabei machte ihre parodierende Ironie nicht vor ihnen selbst halt, sondern bezog sie selbst mit ein, die sie nicht aufhörten, diese reiche ferne Welt neidisch bewundernd zu imaginieren: ‚Schaut unsere Aufführung und unser Talent an. Partizipieren wir nicht auch an den Spielregeln? Bewegen wir uns nicht wie Ina Raymunda, Isabel Preysler, Sharon Cuneta, Regine Velasquez ... und wie auch immer die bekannten privilegierten Schauspielerinnen, Stars und Superstars heißen mögen!? In ihrer Ironie und Imitation mag immer auch eine subtile Botschaft der Möglichkeit einer Selbst-Transformation in Richtung der schönen reichen Welt liegen.

Selbst die 80-jährige, sehr gebrechliche und meist nur noch vor sich hindösende Großmutter *Lola* kokettierte mit Moritz' „anderem" Aussehen und phantasierte eine aktive Partizipation daran: Als wir ihr ein Foto gaben, auf dem sie mit Moritz abgelichtet war, freute sie sich sehr über dieses Foto und bewahrte es mit gewissem Stolz in ihrem Busen auf. Wenn sie gefragt werde, wer dieses blonde, blauäugige, helle Kind sei, dann werde sie sagen: „Dieses schöne Kind ist auch mein *apo* (Enkel)." „Und wie erklärst du seine helle Erscheinung?" wurde sie daraufhin von ihrem Sohn Ising gefragt. „Na, als ich jung war, war ich doch Mestiza", war ihre prompte Antwort.

Abbildung 9: Moritz mit *Lola* (Foto: A. L., März 1997)

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In der Art und Weise, wie Späße und Witze über die Versuche, „amerikanischen” Glamour zu integrieren, gemacht werden, findet gleichzeitig eine Distanzierung von den Imperativen der westlich-amerikanischen Kultur statt. Dennoch sind die kleinen alltäglichen Performanzen immer sowohl ernst als auch spaßig, und sie spielen immer ein wenig mit den Möglichkeiten als auch den Unmöglichkeiten einer Verwandlung, sie haben im weitesten Sinne mit dem Prozess des „Schön-Werdens” zu tun.

So findet zum Beispiel Scherzen und Necken immer statt, wenn sich jemand ausgehfertig kleidet *(maggarbo*[51]*)*. Eine übliche Reaktion ist, durch die Zähne zu schnalzen, deutlich hörbare Klickgeräusche zu produzieren und mit nachdrücklicher und exklamatorischer Bewunderung, Aussehen und Verwandlung zu kommentieren: *„Ah ang ganda-ganda mo, sexy, sexy (klick-klick). Ay, naka-highheels na siya, ay! Naka-beauty na!“* (Ah bist du schön, sexy-sexy. Ay [schaut], sie hat ihre hohen Schuhe angezogen. Sie hat nun ihre Schönheit angezogen.) Solche und ähnliche Kommentare galten sowohl für Belen, die Jahre harter Arbeit auf Gesicht und Händen nicht verbergen kann, genauso wie mir, als auch der unübersehbar frischen und jungen *dalaga* Riza. Derartige Bemerkungen waren, wenn auch scherzhaft, nicht als Spott gemeint, sondern schienen ehrliche Bewunderung für die stattgefundene Verwandlung auszudrücken. Dass solche Momente der Verwandlung ein wenig das imaginierte andere, entfernte und mächtige Amerika in die Philippinen zu integrieren vermag, arbeiten überzeugend Cannell (1995) und Johnson (1997) anhand von Schönheitswettbewerben heraus. Die Schönheitskönigin (*Beauty Queen)*, ob weiblich oder gar transvestitisch performiert eine machtvolle Strategie in der Auseinandersetzung mit westlicher amerikanischer Hegemonie.

Dass die „intermarriage“ mit einem „Kano“, einem weißen Amerikaner, als wirkungsvolle Strategie der Partizipation am machtvollen Amerika imaginiert wird, liegt nahe und spiegelt sich auch in dem weitverbreiteten Wunsch, nach „schönen“, hellhäutigen Kindern und Enkelkindern. Um Belens Aktivitäten hinsichtlich einer Verheiratung ihrer Tochter Riza weiter nachzuspüren, möchte ich noch einen vorsichtigen Blick hinter die Kulissen werfen; denn wieder spiele ich als Nahtstelle zum und Vertreterin eines „amerikanischen“ Lebens – zunächst unwissend – die Rolle einer Bezugsperson bezüglich dem Arrangieren einer Ehe.

Eine Variante hinter den Kulissen: Ein Amerikaner mit vorzüglichen Philippinenkenntnissen

1998 während unseres dritten Aufenthaltes empfingen wir, anders als während der beiden vorherigen Aufenthalte, verschiedene nicht-philippinische Freunde und Gäste. Unter anderem besuchte uns für einige Tage ein amerikanischer Kollege, der ebenfalls anlässlich seiner Forschung auf den Philip-

51 Das umgangsprachliche Wort *maggarbo* – sich stylen, schick anziehen, ausgehfertig kleiden ist abgeleitet von der berühmten Schauspielerin Greta *Garbo* und durch das Verb-Suffix ‚mag’ erweitert.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

pinen weilte. Er sprach sehr gut philippinisch, beherrschte philippinische Etikette in ausgesuchter Weise, hatte eine ganze Tasche voller Mitbringsel (pasalubong), *besonders auch für Belen und ihre Familie, zu verteilen, unterhielt sich angeregt mit Belen*[52] *und erregte damit ihr waches Interesse. Erst im Nachhinein rekonstruierte ich, wie ausführlich sie mich über ihn befragte. Ich gab Auskunft über diesen Gast, wie über die anderen Gäste auch, wir unterhielten uns über dieses und jenes und wieder über unseren Gast: ‚Ja, er ist Anthropologe wie Peter und ich, er forscht auch schon seit Jahren immer wieder auf den Philippinen. Er kennt das Leben und die Sprache. Verheiratet ist er, soweit ich weiß, nicht, aber er hat eine Freundin bzw. Partnerin'. Belen beobachtete ihn gründlich und stellte fest, dass er von angenehm kleiner Statur sei, nicht so riesenhaft wie so manche Amerikaner. Und überhaupt, wenn er nur annähernd so nett sei, wie mein Mann Peter, wäre er wirklich ein sympathischer Mann. Ich stimmte ihr zu. Mit der Abreise unseres Gastes vergaß ich unsere Gespräche über ihn.*

Wochen später klärte mich Belens Freundin Vicky über ihre gemeinsamen Aktivitäten auf: Belen habe auf Peters Schreibtisch die Adresse dieses Gastes offen liegen sehen. Gemeinsam hätten sie es angemessen gefunden, ihm einen Brief zu schreiben und jenes hübsche Foto mit dem offenen Haar und dem kurzen Rock, das ich von Riza gemacht hätte, beizulegen. Nach dem Motto: „This photo was taken last 1997. Andrea Lauser was the one who shot it. Hope you like it." Hellhörig geworden – und etwas peinlich berührt[53] *– fragte ich nach dem Inhalt des Briefes. Man habe darin Riza mit ihren Vorzügen vorgestellt, erwiderte Vicky und wie zur Verdeutlichung des englisch geschriebenen Inhaltes erläuterte sie: „We wrote, that she was ashamed to speak with him, but if he write to her soon, she will answer immediately. We told him that she has no fun of going out, only school, house and church, and that she is writing poems, reading pocket books, watching TV and listening walkman." Nun seien schon Wochen vergangen und er habe immer noch nicht geantwortet. Sie erkundigte sich nach meinen Einschätzungen des Arrangements. Ich versuchte meine Irritation und mein Gefühl von Peinlichkeit nicht gar zu deutlich zu artikulieren und wiederholte noch einmal, dass er eine Partnerin (a live-in-relationship) habe und wenn er nicht antworte, sicherlich kein Interesse habe.*

Ganz offensichtlich war mir in diesem Kontaktanbahnungsversuch die Rolle einer Referenz zugewiesen: Für Belen schien die Tatsache, dass dieser Mann unser Gast war, beruhigend zu sein; ebenso wie die Aussicht, dass er über dieselbe Profession einen ähnlichen Lebensstil pflegen würde, wie sie ihn über uns kennen gelernt zu haben meinte. Wer mit uns befreundet ist, so ihre mögliche Analogie, kann kein „Vergewaltiger" sein. Im Gegenteil er wird sich

52 Nicht aber mit Riza, die sich, schüchtern wie sie war, kaum blicken ließ.

53 Wie stehe ich in der Inszenierung einer „Kupplerin" gegenüber dem mir nicht allzu vertrauten Gast da?!

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

ähnlich um Kommunikation, Verständigung und Freundschaft bemühen, wie sie es von uns erfuhr, er wird ähnlich berechenbar sein, wie wir es wurden. Und er würde im Falle einer visionierten Heirat die Tochter nicht in die Fremde entreißen, sondern regelmäßig wiederkehren und sich auf philippinischen Lebensstil einlassen, wie wir es taten. Die ersten eigenen Eindrücke, die sich Belen von unserem Gast machen konnte, schienen ihre Phantasien einer guten „kaukasischen" Verheiratung ihrer Tochter zu reaktivieren, nachdem sie mich als skeptische, vermittlungsunwillige Person hatte akzeptieren müssen. Gleichzeitig war der Brief so gehalten, dass ich durchaus als wohlwollende Referenz darin auftauchte, um dem angesprochenen Amerikaner eine gewisse Seriosität des Anliegens zu vermitteln.

Was mich auf den ersten Blick ambivalent berührte und irritierte, ist aus Belens Perspektive eine Strategie, die alles andere als mehrdeutig ist. Neben der ökonomischen, alterssichernden Funktion einer guten Verheiratung hätten sich bei erfolgreicher Vermittlung mögliche Widersprüche fast wie von selbst aufgehoben: Ihre schüchterne, moralisch konservativ erzogene Tochter müsste so nicht der „Gefahr" ausgesetzt werden, eine *matandang dalaga* zu werden, die keiner will. Und gleichzeitig hätte sich eine wichtige und nur unter großen Opfern einzulösende Prämisse ihrer Erziehung, nämlich ihren Kindern über eine gute Ausbildung das symbolische Kapital und die Partizipation an einem wohlsituierten „amerikanischen" Lebensstil zu ermöglichen, wie von allein gelöst. Es hätte nicht der tatkräftigen Belen entsprochen, hätte sie nicht jede Chance ergriffen, über eine kaukasische Heirat den amerikanischen Erfolgs-Traum zu verwirklichen.

*

Sollen die in den Geschichten und Szenen angesprochenen Geschlechterrollen und -praktiken für die Gender-Diskussion der Philippinen fruchtbar gemacht werden, so ist dafür ein Verständnis des Stellenwertes der Familie und Verwandtschaft geboten, ebenso wie die Betrachtung zentraler Werte und sich daraus ergebender gesellschaftlicher Verhaltensmuster.

Geschlechterrollen und -praktiken sind positioniert und situationsbezogen, je nach sozialer Schicht und Arbeitsmileu kann es zu unterschiedlichen Ausformungen kommen. Nie – und darin ist man sich bis heute in den philippinischen Sozialwissenschaften einig – sind sie losgelöst vom Familiengefüge. Trotz zunehmendem Einfluss' eines westlichen Individualismus und trotz kritischer Revison eines möglicherweise festschreibenden, stereotypisierenden Werte-Diskurses (z.B. Sojourn 1999) wird weder in wissenschaftlichen Debatten noch im Alltagsgespräch das Rekurrieren auf sogenannte philippinische Kern-Werte aufgegeben. Dabei geht es weniger darum, spezifisch asiatische „gemeinschafts-orientierte" und familienzentrierte Werte sogenannten westlichen individualistischen entgegenzuhalten. Jede Gesellschaft kennt eine große Bandbreite von Werten und Orientierungen. „Kulturen" unterscheiden sich weniger in ihren Werten an sich, sondern in der Art, welchen Stellenwert sie ihnen jeweils einräumen (Zialcita 1999).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Im Anschluss an die Diskussion um philippinische Familienzentriertheit und um wichtige philippinische Wertekonzepte führe ich meine ethnographische Analyse an ambivalenten spannungsreichen „Geschlechter-Gemälden" zusammen. Im Ausloten des Verhältnisses von Geschlecht und Macht bringe ich vielfältige Komplexitäten und Ambivalenzen zur Sprache, die Frauen und Männer in ihren alltäglichen Konfrontationen des Mächtigseins und gleichzeitig Nicht-Mächtigseins verhandeln. Zum einen geschieht dies im ehealltäglichen Ringen dort, wo hegemoniale Diskurse zu Gender mit entgegengesetzten zusammenstoßen, wo widerstrebende Momente von Gleichheitstradition und Doppelmoral auf komplexe Weise weibliche und männliche Macht und Ohnmacht widerspiegeln *(Schwierige Frauen – gute Männer, gute Frauen – schwierige Männer)*. Zum anderen fokussiere ich die kulturelle Konstruktion der Töchter *(Gehorsame und widerständige Töchter; Unterwerfung und Entkommen)*.

Familie, Verwandtschaftsallianzen und Genderidentitäten

„To a Filipino, one's family is the source of personal identity, the source of emotional and material support, and one's main commitment and responsibility [...] This sense of family results in a feeling of belonging and rootedness and in a basic sense of security" (Cordero-Fernando 1981, zit nach Mulder 1997: 21).

Dreh- und Angelpunkt der sozialen Organisation ist die bilaterale und multigenerational gedachte Familie, die ja auch hinsichtlich von Migration als wesentlicher Orientierungspunkt geschildert wurde (vgl. Kap. 3). Die Loyalität eines Individuums, seine Hingabe, seine Mühen, sein Geld und seine Opfer werden mehr oder weniger freiwillig und bewusst den weitergehenden Interessen dieser Familie gewidmet. Der Einzelne wiederum leitet Status, Prestige und die Position in der Gesellschaft vom Status, dem Prestige und der Position, die er innerhalb seiner Familie einnimmt, ab. Niemand existiert ohne eine Familie. Die nach außen hin demonstrierte Einheit der Familie und die gegenseitige Abhängigkeit der Familienmitglieder voneinander sind allerdings kein Hinweis darauf, dass ihre Beziehungen konfliktfrei verlaufen.[54]

Roman, ein international agierender und leidenschaftlicher Gewerkschaftsführer erläuterte mir in Zeiten großer politischer Bewegtheit (1986) die außergewöhnliche und moralische Bedeutung der Familie am Beispiel seiner eigenen Geschwisterschaft:

54 Vgl. auch Ramirez, die in ihrer Phänomenologie des Familienlebens die gepriesenen engen Familienbande (close ties) auch als abgeschlossene, einengende (closed) entmythologisiert. Viele Kinder bekämen eine tiefe psychische Krise, wenn sie realisierten, dass sie – nachdem sie sich in ihrer Kindheit uneingeschränkt geliebt fühlten – weniger als eigenständige Persönlichkeiten, denn als Instrumente in einem starren Familiengefüge wahrgenommen würden (Ramirez 1984: 30).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

„Weißt du, die Politik ist mein Leben, dafür setzte und setze ich sogar mein Leben aufs Spiel. Meine Brüder sind politisch auch sehr aktiv, aber nicht auf derselben Seite: Ein Bruder kämpft in der Armee – und damit auf der Seite des Diktators, ein anderer ist Rechtsanwalt – und verteidigt bestehende Ordnung, ich agiere vor allem im ‚Exil' gegen Ausbeutung und für Klassengerechtigkeit und wieder ein anderer Bruder hat noch radikalere Konsequenzen gezogen. Er kämpft in den Bergen in der NPA (New People's Army – die kommunistische Kampforganisation). Zu Familienfesten kommen wir alle zusammen – selbst der aus dem ‚Untergrund' – und hüten uns davor, gegeneinander zu kämpfen", betonte er lachend. „Es ist undenkbar, dass z.B. mein Bruder von der Armee meinen Bruder von der NPA verraten würde, nie könnten sie aufeinander schießen, wozu sie konsequenterweise verpflichtet wären. Wir sind eine untrennbare Einheit jenseits aller Differenzen!" (Forschungstagebuch von 1986)[55]

Viele Filipinos, besonders in Manila, sind sich darin einig, dass sie in einer Zeit der Unordnung und des Chaos leben. Die alltägliche Konfrontation mit dem städtischen Verkehrskollaps und der ökologischen Zerstörung ihrer Hauptstadt steht als Sinnbild für die schwer zu kontrollierende öffentliche Ordnung. In schwierigen, fast unregierbaren Zeiten wird der Verlust von guten Sitten beklagt. Umso mehr werden Werte und moralische Erziehung an oberste Stelle der schulischen Curricula gesetzt (siehe Mulder 1997: 69ff) und idealisierte Bilder der zentralen interpersonalen familiären Welt beschworen (vgl. z.B. Lorenzo y Rafols 1993, siehe auch Philippinenforum 1994, 38).[56]

---

55 Angeblich sollen genau solche familiären Konstellationen ein blutiges Ausarten der sogenannten friedlichen *Edsa-Revolution* von 1986 verhindert haben. Man erzählt sich, dass die Soldaten den Schießbefehl von Marcos vor allem deswegen verweigert hätten, weil auf der „feindlichen" Seite in vorderster Front Verwandte und Nonnen gestanden hätten.

56 Philippinische, marxistische Gesellschaftskritiken, die ein fehlendes Nationalbewusstsein und entsprechend ein Mangel an demokratischer politischer Partizipation beklagen (vgl. z.B. Mulder 1997: 92f.), erinnern implizit an die Argumentation des „amoral familism", ein Konzept, das in den 1960er Jahren von dem amerikanischen Sozialforscher Banfield geprägt wurde, um die Ursache von Armut und Unterentwicklung der süditalienischen Region zu erklären (Banfield 1958). Der Ethos des „amoralen Familismus", so Banfield, mache die „Gemeinschaft" gesellschaftlich funktionsunfähig, es werde nach dem Leitsatz gelebt: „Maximize the material, short-run advantage of the nuclear family; assume that all others will do likewise" (Banfield 1958: 85).
Das Konzept des amoralischen Familismus wurde zu Recht kritisiert, da es die historisch-politischen Zusammenhängen ignoriere, aus denen Armut erwachse. Banfield fehle zwar in seiner Analyse, jedoch nicht in der Beschreibung wesentlicher Phänomene dieser Sozialorganisation (Silverman 1968: 1).
Dass eine schwache staatliche Organisation die philippinischen Bürger nicht geradezu auffordere, die Transformation der Republik zu übernehmen, scheint Mulder zu enttäuschen. So bleibe nur eine vage Stimmung des Zynismus, Eskapismus, der Sektiererei und Gleichgültigkeit, die in eine verarmte Konsumer-Kultur münde (Mulder 1997: 92). Mit solch einer Klage wird eine andere Perspektive ignoriert, die gerade in der Familienzentriertheit migratorischer Pro-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Welche Aspekte und Phänomene werden nun in der Diskussion um philippinische Kultur als philippinische Werte identifiziert?

Pamilya (Familie) und die Bedeutung von Beziehungsketten und lokalen Wertekonzepten

Jede Person hat bestimmte Rollen – als Schwester, Sohn, Mutter, Cousin, Tante, als Pate *(ninong)*, ritueller Bruder bzw. Vater *(compadre)* und rituelle Mutter *(comadre)* und so weiter – innerhalb der Verwandtschaftsgruppe *(kamaganakan)* und darüber hinaus auszufüllen, die mit entsprechenden Verpflichtungen assoziiert sind und über einen Werte-Diskurs kontrolliert werden. Vor allem in den struktur-funktionalsitischen Analysen von Kaut (1961), Hollnsteiner (1973) und Lynch (1973) fanden *hiya* (Scham) und *utang na loob* (Dankesschuld) als die wichtigsten Prinzipien Beachtung. Nach ihrer klassischen Formulierung definieren sie den Austausch zwischen ungleichen Gruppen (was Alter und vor allem Status betrifft) und stellen den Zusammenhalt her:

„[...] when a transfer of goods or services takes place between individuals belonging to two different groups. Since one does not ordinarily expect favors of anyone not of his own group, a service of this kind throws the norm into bold relief. Furthermore, it compels the recipient to show his gratitude properly by returning the favor with interest to be sure that he does not remain in the other's debt. The type of debt created in the recipient is called *utang na loob* (literally debt inside oneself) or sense of gratitude" (Hollnsteiner 1973: 73).

Utang na loob ist eine Dankesschuld, die die untergeordnete Seite nie begleichen kann, und fortwährend durch wiederholte kleine Akte der Ehrerbietung zu bestätigen ist. Von einem Filipino/einer Filipina wird erwartet, dass sie bzw. er sich ihrer bzw. seiner *utang na loob* bewusst ist und obwohl die Tilgung nicht gemessen werden kann, sollte der Versuch der Rückzahlung nie aufgegeben werden. Während die funktionalistische Analyse mehr die hierarchische Patron-Client-Beziehung in den Blick nimmt, bietet Rafael (1988: 121ff.) mit Bezug auf die existentiellen Verflechtungen vor-kolonialer Schuldbeziehung ein Model des kontinuierlichen gegenseitigen Aushandelns von Transaktionen zwischen ‚Schuldner' und ‚Gläubiger' an.[57] Scheitert die

zesse die Bewahrung vor einem volkswirtschaftlichen Kollaps sieht (vgl. auch Kapitel 2). Es ist nicht die Familie, die anti-sozial ist, sondern die gesellschaftlichen Strukturen, die geradezu nach der Familie als beschützende Insel verlangen (vgl. Randolf S. David in Medina 1991).

57 Während klassische struktur-funktionalistische Studien zu Recht als unhistorisch kritisiert wurden, weil sie die zu beschreibende Reziprozität entpolitisieren und den Stellenwert von Konflikten im Prozess des Austausches und der Verpflichtung ausblenden, hat Ileto genau diese Kategorien der Reziprozität in bäuerlichen Widerstandsbewegungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts in den Blick genommen. Ileto (1979) konnte überzeugend herausarbeiten, dass die normalen Repräsentationen von *utang na loob*-Unterwerfung während populärer messianischer Aufstände gegen die Spanier und später die Amerikaner um-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(sowohl real als auch symbolisch) verzinste Rückzahlung, so führt dies auf Seiten des Schuldners zu *hiya* (Scham). *Hiya* mag übersetzt werden als ‚ein Sinn für soziales Eigentum' (Hollnsteiner 1973: 73) und birgt eine Spannbreite von Bedeutungen (siehe Rafael 1988: 126ff.). In einem Zustand von *hiya* zu sein, heißt verwundbar zu sein.

„*Hiya* expresses the sense of one's inability to fend off the signs that come from outside by performing a response adequate to what one has recieved: that is, the sense of the unregulated and undeserved reception of signs and things from the outside. The displeasure produced by the feeling *hiya* therefore comes from being made to think of all the things one would like to give back in return but cannot, as well as all the things one would like to recieve but can no longer ask for" (Rafael 1988: 126).

Im positiven Sinne kann *hiya* jemanden zuerkannt werden – *magbigay hiya,* und bedeutet, dass man diese Person und deren Schamgefühl respektiert und ehrt. Wer kein *hiya* besitzt, dessen Worte sind wertlos, im Gegensatz zu einer Person, der man *hiya* zugesteht, die aber dennoch mit der Rückerstattung fehlt. Dementsprechend verleiht *hiya* den Worten in einem diskursiven Austausch Wert. ‚Scham' bekommt etwas Verhandelbares und damit Uneindeutiges. Auf der einen Seite ist *hiya* der Zustand der möglichen Verschuldung und steht für ein Bewusstsein der sozial anerkannten Normen, die es nicht zu verletzen gilt. Kein *hiya* zu haben heißt auch kein *utang na loob* zu haben, also nicht in einer Beziehungsschuld zu stehen und sich damit außerhalb der sozialen Ordnung zu bewegen. Einen Filipino/eine Filipina als ‚schamlos' – *walang hiya* – zu bezeichnen, heißt ihn bzw. sie absolut tief zu verletzen. Auf der anderen Seite äußert sich *hiya* gerade im Abbruch der Schuld-Transaktionen, was eine Person mit Verwirrung und einer tief empfundenen Hilflosigkeit in Bezug zur Außenwelt (*labas* – als Gegenüber zu innerlich *loob* empfundenen Dankesschuld *utang na loob*) erfüllt. So koloriert *hiya* das gesamte Spektrum von verbindlicher Dankesschuld, indem es deren Wirken und Scheitern bezeichnet (Rafael 1988: 127).

„It is out of fear of being publicly shamed, of being excluded from a network of exchange vis-à-vis the outside, that one accedes to *utang na loob* ties. For without the fear of *hiya*, the *labas* or outside would remain unknown. Consequently, the *loob* or inside could never be put into circulation. One can appropriate things from the outside only to the extent that one manages to block the surge of *hiya*. *Utang na loob* ties are valued precisely insofar as they allow one to contain the negative and undesirable affect and effect of *hiya*, converting it instead into an element that infuses what is given up in return"(ibid.).

---

gekehrt wurden. Rafael schließlich (1988: 121-135) unterzog die Bedeutung des Austausches und des *loob* (wörtl. des Innen) einer kritischen Analyse, indem er – mit Bezug auf Scott (1985a, b, siehe auch Kapitel 2) die Bedeutungen von ‚Schuld' in frühen Zeiten des 16. und 17. Jahrhunderts herausarbeitete. Wichtig ist dabei, dass das *loob* (Innen) einer Person immer wieder von neuem hergestellt werden muss, und zwar durch kontinuierliche soziale Transaktionen mit anderen, denen man verschuldet ist oder die mit einem verschuldet sind.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Reziprozität, in Begriffen von *hiya* und *utang an loob* gedacht, wird so eine Angelegenheit des Antizipierens und Domestizierens der allgegenwärtigen Möglichkeit, von einem unkontrollierbaren Ansturm von Zeichen und Dingen von außen überwältigt zu werden. „For if one were incapable of knowing *hiya*, one would end up being ‚surprised' by its sudden surge to the point of being cut off from exchange. And without exchange, no sense of an inside or *loob* would emerge" (ibid.).[58] Solche zentralen Konzepte wie *utang na loob* und *hiya* regulieren das Verhalten von Individuen im Erfüllen ihrer sozialen Verpflichtungen. Familienmitglieder müssen ihre zugeschriebenen Rollen erfüllen, wollen sie nicht als Person *walang hiya* etikettiert werden, was einem Abbruch der Beziehungen gleichkäme.

Das prototypische Bild von *utang na loob* manifestiert sich in der Beziehung zur Mutter. Eine Person habe *utang na loob* zur Mutter (nie umgekehrt), da man von ihr das unerwartete Geschenk des Lebens erhalten habe. Nie wird man diese Dankesschuld ganz zurückzahlen können, sondern sie vielmehr in kontinuierlichen ‚Teilraten' des Respektes (*paggalang*) artikulieren, der am explizitesten auf der sprachlichen Ebene zum Ausdruck kommt: Die Mutter und jede andere Elternfigur und Respektsperson spricht man mit den ehrfurchtsbezeugenden Worten *ho* und *po* an. Da man von Kindern erst im erwachsenen Alter erwartet, dass sie ihren Eltern ‚dienen', sammelt ein Kind eine große Schuldenlast an. Im Grunde genommen kann man nie aufhören, sein ‚Inneres' den Eltern zu schulden. „Nothing [the child] can do during its lifetime can make up for what [the mother] has done for it" (Hollnsteiner 1973: 74). Der Mutter, als dem moralischen Zentrum, den Respekt zu verweigern, wäre entsprechend ein ungehöriges Verhalten.

> „The mother seems to embody morality. She is the person who matters, and doing things against her is treason to her goodness, is not recognizing what she has given. *It is walang utang na loob*, most shameful and destructive of self-respect" (Mulder 1997: 23).

Eine gute Tochter oder ein guter Sohn zu sein, impliziert daher das beständige Bewusstsein darüber, dass man das Leben den Eltern schuldet. Die moralische Dankesschuld *(utang na loob)* der Kinder gegenüber ihren Eltern ist mit Loyalität, Gehorsam, Respekt und dem steten Bestreben, die in sie gesetzten Erwartungen nicht zu enttäuschen, zu erwidern (Ramirez 1984: 51).

Ein Prinzip der (Familien-)Solidarität wird außerdem durch ein weiteres soziales Wertekonzept des *pakikisama* festgemacht. Das Wort leitet sich von dem Wurzelwort *sama* ab und bedeutet ‚begleiten', ‚mit jemanden mitkommen'. Der Anthropologe Frank Lynch interpretiert dieses Wertekonzept als „the lauded practice of yielding to the will of the leader or the majority so as

58 In seinem brillianten Buch „Contracting Colonialism" führt Rafael die Differenz dieses dynamischen Verständnis' jener zentralen Konzepte *hiya* und *utang na loob* zu dem Verständnis der kolonialen missionierenden Herrscher aus; denn es betone immer mehr den spiralförmigen Prozess des Austausches, statt an einem endgültigen Punkt der Konversion anzukommen.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

to make the group decision unanimous” (Lynch 1973: 10). Das heißt, dass der/die Einzelne Konzessionen an die vorherrschende Gruppenmeinung macht und den Vorschlägen eines Gruppenführers nachgibt. *Pakikisama* steht für soziale Akzeptanz, die in Konfliktfällen mit Hilfe von Vermittlern und Euphemismen wiederhergestellt wird. „*Pagbigyan mo na siya* – lass ihn/sie doch wie sie/er ist”, ist die geläufige Redewendung, um reibungslose Beziehungen nach oben zu beschwören und zu bewahren. Idealer Weise pflegt man *pakikisama* mit seiner Verwandtengruppe und nicht mit seinen „Feinden” oder Kontrahenten. Wenn ein Familienmitglied *pakikisama* mit einem Mitglied einer rivalisierenden Familie sucht, wird es mit strengem Tadel zurechtgewiesen: „*Bakit ka nakikisama diyan*? – Wieso assoziierst du dich mit denen?” Die Ungehörigkeit wird dann in den warnenden Ton der Frage gelegt.

Philippinische Intellektuelle fühlen sich mit Lynchs Beobachtungen zu *pakikisama* unbehaglich, da es aus einer nicht-philippinischen, westlichen Perspektive überspitzt als eine prinzipienlose Anpassung an die Majorität gedeutet werden könnte. Der philippinische Psychologe Enriquez (1986 [1978]) argumentiert, dass eine *Sikolohiyang Pilipino* (philippinische Psychologie) ein nicht-westliches Konzept von Person und Persönlichkeit zu entwickeln hat; denn die Auffassung von einer Person, wie sie in der westlichen Psychologie ausgearbeitet wurde, entspricht nicht der Art, wie Individuen auf den Philippinen sich definieren und funktionieren.[59] Entsprechend konzeptualisiert er einen sehr viel zentraleren Grund-Wert des *pakikipagkapwa-tao* – dem Bewusstsein einer gemeinsam geteilten Zugehörigkeit. Eine philippinische Person versteht sich nie als ‚selbstbewusstes’ Individuum, losgelöst von anderen, sondern schließt den anderen *(kapwa)* immer in seiner Selbstbeschreibung mit ein. *Kapwa* – gedacht als Einheit von Selbst und Anderen, drücke immer Egos Bewusstheit einer geteilten Identität aus (Enriquez 1986: 11-12). Eine gewisse Art von „identity-sharing” ist das normale Verhalten in Beziehungen unter Filipinos. Menschen, die sich weigern, andere positiv zur Kenntnis zu nehmen, verlieren nach Enriquez ihre Persönlichkeit *(pagkatao)* und ihr *pakikipagkapwa* (shared inner self), was ja gerade ihre menschliche Qualität ausmacht (1989: 35, 45). Alles andere wäre jenseits von menschlicher Höflichkeit.

Ähnlich spricht auch der bekannte philippinische Psychologe Bulatao von einer gruppenabhängigen Identität. Familienbeziehungen, Sozialisationspraktiken und ein unentrinnbares Zusammenhörigkeitsgefühl nähren die intensive Erfahrung, dass das Selbst vielmehr ein Teil einer engen Gruppe ist als ein ‚getrenntes Selbst’. Er beschreibt ‚den Filipino’ als jemanden, dessen individueller Kern identifizierbar sei, dessen Ich-Grenzen aber mit anderen zusammenlaufen und harmonieren (Bulatao 1964: 430f.). Eine derartige tiefgreifende relational gedachte Subjektivität erschwere die Entwicklung einer unabhängigen Selbstwertschätzung. Es sind die tiefempfundenen Verpflichtungen

59 Enriquez kritisiert mit seinem Ansatz zu lokalen Wertekonzepten allgemein die Interpretationen der Untersuchungen des IPC (Institute of Philippine Culture, die vor allem mit den Namen Hollnsteiner und Lynch verbunden sind) als zu oberflächlich, zu deskriptiv, westlich zentristisch.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

anderen gegenüber – den Eltern, Geschwistern, Verwandten und Freunden – die die moralische Welt ausmachen.

Pakikisama gehöre laut Enriquez zu den oberflächlicheren Ebenen der Interaktion, die intensivste sei *pakikiisa* – eins sein mit den anderen. Sowohl für *pakikisama*, aber ganz besonders für *pakikiisa* bedarf es einer besonderen Sensibilität, die mit *pakikiramdam* beschrieben und mit „politely requesting the act of feeling" (Mataragnon 1988) übersetzt wird. Das sensitive Erfühlen der Beziehung zu einer anderen Person steht für ein reiches, komplexes Wertekonzept, das mit den anderen genannten Wertekonzepten verwoben ist. So kann man sich ohne *pakikiramdam* kaum angemessen und entsprechend der Reziprozitätsnorm des *utang na loob* verhalten, genauso wie eine Person *magaling makiramdam* (die besonders sensitiv für Beziehungs-Stimmungen ist) *hiya* oder *kahihiyan* (Scham) vermeiden kann.

Die Werte-Diskussion wird uns noch einmal in Kapitel 5 *Ehegeschichten in Deutschland* beschäftigen, wo um das Aushandeln dieser (Verhaltens-)Balance teilweise heftig gekämpft wurde. In der sozialen Umgebung (der neuen Aufnahmegesellschaft), wo das Wissen um solche Zusammenhänge nicht mehr selbstverständlich ist, scheinen sie umso dringlicher debattiert werden zu müssen. Die Intensität mancher Konflikte, die an *hiya* und *walang hiya* festgemacht wurden, erschloss sich mir nur allmählich. Konnte ich zunächst nicht die tief verletzende Wirkung solcher Anschuldigungen nachvollziehen, lernte ich erst nach einem komplexen Verständnis jener zentralen Bedeutungen die Tragweite der Konflikte verstehen. Meine diesbezüglichen Ausführungen verstehen sich daher auch bereits als ein Einstimmen auf das nächste und letzte Kapitel.

Genannte Wertekonzepte verpflichten eine Person an seine Verwandtschaftsgruppe und betonen die Familienzentriertheit philippinischer Gesellschaftsverhältnisse: Es gilt, die Familie – auch gegen den Rest der Gesellschaft – zu unterstützen. So muss ein Vater seinen Sohn schützen, auch wenn dieser sich eines Verbrechens schuldig gemacht hat. Oder ein Pate *(ninong)* in guter Position fühlt sich verpflichtet, seinem Patenkind einen gehobenen Job zu vermitteln, selbst wenn er von dessen Unqualifiziertheit überzeugt ist. Genannte Werte verstärken die Unterscheidung von Familie und „Außengruppe" und regeln ein kompliziertes, vielschichtiges Handhaben.

Diese Familienzentriertheit führt andererseits dazu, dass über eine Reihe von Praktiken zu außenstehenden oder weniger nahen Personen enge Beziehungen hergestellt werden. Zunächst ist es üblich, auch fernstehende Verwandte mit Verwandtschaftstermini zu bezeichnen, die eine engere Beziehung konnotieren, als es genealogisch richtig ist. Anstatt sich beispielsweise auf Onkel und Tanten mit den entsprechenden Termini *tiyo* oder *tiya* zu beziehen, werden sie gerne als ältere Brüder *(kuya)* und Schwester *(ate)* bezeichnet, ähnlich wie ältere Cousins und Cousinen als ältere Brüder und Schwester tituliert werden. Der Begriff für Cousins und Cousinen *(pinsan)* wiederum wird für entfernte Verwandte verwandt. Nach dem gleichen Muster verfährt man mit Schwager und Schwägerin: Die Tagalog-Begriffe für diese Beziehung (*bayaw*

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

und *hipag*) werden oft benutzt, um beispielsweise über die Brüder der Frau eines Bruders zu sprechen oder sogar über die Frau eines Bruders einer Schwägerin. Wohingegen die ‚richtigen' Schwägerinnen und Schwäger, sofern sie älter als die Sprecherin sind, bevorzugt als ältere Schwester *(ate)* und älterer Bruder *(kuyay)* bezeichnet werden.

Filipinos identifizieren sich gerne über familiäre Verbindungen, wenn sie mit jemanden interagieren und je näher die Bande sind, umso besser. Sich außerhalb solcher Beziehungsstrukturen zu bewegen, käme einem unberechenbaren Unternehmen gleich.

Als mein tragbarer Computer das tropische Klima nicht mehr ertrug und seine Dienste versagte, war es für Belen unvorstellbar, dieses kostbare und teure Objekt einer anonymen Werkstatt in Manila anzuvertrauen. Statt dessen aktivierte sie ihr breitgefächertes Beziehungsnetz: Der Ehemann der Schwester ihrer Schwägerin sei der Schwager zu einem Notablen Soundso, dessen Sohn Informatiker sei. Wenn ich diesen Ehemann anspreche, dann wäre das eine gute Ausgangssituation. Als Schwager (*bayaw*) könne er – gegebenenfalls in Begleitung einer Person, deren Beziehung noch enger definiert ist – entsprechende Hilfe erbitten. [60]

Wie bereits aus dieser kleinen, nebensächlichen Anekdote ersichtlich, gestalten Verwandtschaftsallianzen die Basis eines notwendigen sozialen Netzes, ohne das ein philippinischer Alltag kaum zu bewerkstelligen wäre.

Über rituelle Verwandtschaft erweitert und vertieft eine Familie bestehende Bande (siehe Hart 1977, dessen Studie zu philippinischen rituellen Verwandtschaftsbeziehungen als ambitionierteste gilt). Die wichtigste rituelle Verwandtschaft mit „Gewinn" und Wirkung ist typischerweise nicht zwischen dem Kind und seinen Paten, sondern zwischen den Eltern des Kindes und den Paten als Co-Eltern. Die Erwachsenen beziehen sich aufeinander als *kumare* (Mit-Mutter) und *kumpare* (Mit-Vater), die als respektvolle Termini für die besondere Beziehung zwischen den Erwachsenen gelten. Dabei werden nicht nur die rituellen Hauptpersonen *kumpare* und *kumare* (genaugenommen *kumpareng buo* bzw. *kumareng buo* –‚volle' Mitmutter bzw. Mitvater), diese Beziehung dehnt sich auch auf die Schwestern und Brüder der Eltern und der Paten aus, und wenn die Paten verheiratet sind, auch auf deren Ehegatten. Sogar die Brüder und Schwestern der Ehegatten werden als *kumares* und *kumpares* zu den Eltern und zu wem auch immer, der/die in dieser rituelle Verwandtschaft verwoben ist, betrachtet. Der Begriff *hawa-hawa* (was soviel heißt wie „in Mitleidenschaft gezogen, infiziert") steht als Metapher für dieses, von einer Person sich ausbreitende Beziehungsnetz und gibt eine Vorstellung über die Bedeutung von Verwandtschaft, aber auch von der Möglichkeit, sich über bestehende Beziehungen aneinander zu „verhaken", um mit jeder weiteren Verbindung vorherige Beziehungen zugänglich zu erhalten und zu vertiefen.

Wenn Eltern Paten für ihre Kinder suchen, so wählen sie bevorzugt Menschen aus, mit denen sie bereits vertraut sind, schon vorteilhafte Begegnungen

60 Abgesehen davon, dass es mir Einblick in die Notwendigkeit von beziehungsorientiertem Alltagshandeln gab, hat es den Computer nicht mehr gerettet.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

oder gar Austausch hatten und die gesellschaftlich besser situiert sind als sie selbst. Paten, die schlechter dastehen als sie selbst, werden nicht gewählt, wohingegen die mehr oder weniger gleichgestellten, aber wenn möglich die Reicheren und Einflussreicheren bevorzugt werden (siehe auch Kerkvliet 1990: 210-211).

Aus der Perspektive der Söhne und Töchter lässt sich der Sozialisationsprozess als doppelte, oder mehrfache Suchbewegung beschreiben. Während die Eltern-Kind-Beziehung nach eben skizziertem Wertediskurs den Kindern eine unauflösbare Dankesschuld gegenüber den Eltern abverlangt, und dies nicht selten mit krisenhaften Kommunikationsbarrieren und unaussprechbaren Spannungen einhergeht (Ramirez 1984, Lapuz 1972, Mulder 1977)[61], sorgt ein umfangreiches soziales Netzwerk – „a many people environment" (Shimizo 1991) – für ausgleichende und emanzipatorische Momente (Jocano 1969, 1975, Quisumbing 1964, Manalang 1974, Guthrie & Jacob 1976, Arellano-Carandang 1979).

> „Very early the child learns to relate at many different levels to several different adults and, if necessary, learns to manipulate situations, to weave his way through to get his own specific needs met, and his uniqueness acknowledged. He has to find a place of his own in this many people environment, or else his value may not be recognized. [...] If one considers the complexity of the combinations of interrelationships involved, one cannot but marvel at how smoothly and rhythmically this machinery of the Filipino family can operates in spite of all odds!" (Arellano-Carandang 1979: 474, zit. nach Shimizu 1991: 113).

Das „Viel-Personen-Umfeld" muss sich dabei nicht nur aus Verwandten – seien sie konsanguinale, affinale oder rituelle – zusammensetzen; auch nichtverwandte Nachbarn *(kapit-bahay)* sind in ein Beziehungsnetz der gegenseitigen Solidarität integriert. Das Erbitten oder „Leihen" *(humihingi)* von Nahrung ist auf dieser Basis genauso selbstverständlich wie gegenseitige Hilfestellungen finanzieller und ideeller Natur. In all diesen Beziehungen gilt die Forderung nach harmonischer gegenseitiger Akzeptanz (Lynch 1973) und nach einer Sensibilität gegen potentiell aggressive Situationen.

Im Lichte dieser Überlegungen erscheinen arrangierte Ehen als anerkannte soziale Praxis, die nicht notwendigerweise als Zwang erlebt wurde und wird oder zu Rebellionen führte. Während es die Pflicht der Kinder ist, ihren Eltern zu gehorchen (und dies vor allem auch für die arrangierten Ehen der näheren Vergangenheit galt), so ist bemerkenswert, dass Töchter zwar gehorsam zu sein haben, dass es gleichzeitig aber auch ihre Widerspenstigkeit ist, die zählt. Im äußersten Fall kann sie „ausreißen" *(magtanan)* und mit einer späteren Versöhnung rechnen, in einem moderateren Fall findet sie wie Belen stimm-

61 Die philippinische Psychiaterin Lourdes Lapuz sieht in dem Konfliktpotential gar einen wesentlichen Motor zur Migration: „Perhaps, some day, the time will come when a Filipino (Filipina A.L.) no longer has to cross miles of ocean and continent to emancipate himself (herself A.L.) from his (her) parents" (Lapuz 1972: 180, zit. nach Mulder 1997: 23).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

starke Verbündete aus der bilateralen Verwandtschaftsgruppe, die durch starke affektionale Bande verzahnt ist.[62]

Gehorsame und widerständige Töchter; Unterwerfung und Entkommen

Dass hier vorgestellte Ehegeschichten aus der Perspektive von Frauen – Töchtern und Müttern – erzählt werden, liegt zum einen daran, dass ich mich auf den Philippinen (als eindeutig identifizierte Ehefrau und Mutter) einen Großteil meiner Zeit in weiblichen Netzwerken bewegte, und daher hauptsächlich mit weiblichen Geschichten konfrontiert wurde. Neben diesen forschungspraktischen Aspekten mag es aber auch einen inhaltlichen Zusammenhang haben: In der allgemeinen Rede sind es die Frauen, die verheiratet werden. Das Interesse konzentriert sich auf deren Wert und deren Verhalten. In einer arrangierten Ehe drängen oder zwingen die Eltern logischerweise nicht nur ihre Tochter, eine Person zu heiraten, die nicht ihrer eigenen Wahl entspricht, sondern auch ihren Sohn. In Gesprächen hieß es hierzu meist: „Bei Töchtern ist es leichter, zu insistieren. Die Beziehung zwischen einer Mutter und ihrer Tochter ist sehr eng, eine Tochter ist leichter zu lenken, sie ist verantwortungsvoller als ein Sohn. Wenn ein Sohn hingegen sich entschieden hat, ist es schwieriger, ihn umzustimmen und für ihn zu entscheiden.“ Solche Einschätzungen mögen auch demographische Aussagen stützen, wonach Eltern Knabengeburten keinen Vorrang gegenüber Mädchengeburten geben. Erwähnt wird tendenziell eher eine umgekehrte Priorität.[63]

Allgemein sind viele Kinder erwünscht, sie werden als Gottes Gabe und Segen gesehen *(ang mga anak ay biyaya ng Diyos)* und gelten als Lebenssinn schlechthin (siehe u.a. Mulder 1997, Medina 1991, Ramirez 1984, Go 1993, Jocano 1995). Eltern investieren sehr viel Gefühl in ihre Kinder (*ang anak ay kaligayahan* – ein Kind ist Quelle des Glücks), identifizieren sich mit ihnen *(ang anak ay katibayan ng pagmamahal at kabutihang-asal ng mga magulang* – ein Kind ist der Beweis von Liebe und guter Moral der Eltern) und betrachten sie als Verlängerung ihrer selbst. Sie fühlen sich ihren Kindern grenzenlos nah, und meinen, ihre Kinder in-und-auswendig zu kennen.[64] Dies rechtfertigt auch ein konstantes Sich-Kümmern und Einmischen *(pakikialam)*, was das

62 Noch einmal zur Erinnerung: auf Tagalog heißt Verwandtschaft und Familie *kamaganakan* und bezeichnet die „Kinder” der weiblichen und männlichen Seite über wenigstens drei Generationen hinweg. Die Verwandtschaftszugehörigkeit ist symmetrisch, d.h. weder die weibliche noch die männliche Linie dominiert, sondern erweitert sich auf beiden Seiten (kolateral) über Brüder und Schwestern und deren Ehegatten und Kinder.

63 Philippinische Migrationsstudien zeigen, dass Familienhaushalte die Personen in die Migration entlassen, von denen sie annehmen, dass sie die zuverlässigsten Geldüberweiser sind: Dies sind häufiger Töchter als Söhne, obwohl diese als „domestic helper” weniger verdienen als ihre Brüder auf dem Bau (vgl. u.a. Boyd 1989, Trager 1984, 1988).

64 So betonte z.B. Belen immer wieder, dass Riza keine Geheimnisse vor ihr habe.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Kind als Ausdruck von Liebe und Akzeptanz verstehen sollte. Elterliche Liebe und Abhängigkeit kann sich damit in einem besitzergreifenden, überbeschützenden Verhalten äußern, besonders gegenüber ihren Töchtern. So reproduzieren „lowly individuated parents – mothers – lowly individuated children" (Bulatao 1964: 436, zit. nach Mulder 1997).

„Well I liked him because he was the one my mother liked," erzählte eine Informantin der englischen Ethnologin Fenella Cannell über ihren arrangierten Ehemann. Aber wenn die Eltern nicht darauf bestanden hätten, dass sie zusammenziehen und wie Mann und Frau miteinander schlafen, dann „my goodness, we never would have got to be close to each other [...]", erfahren wir weiter (Cannell 1999: 35).

In weniger aufgezwungenen, aber dennoch arrangierten Ehen können sich Frauen als gehorsame Töchter „konstruieren". Eine erfolgreiche Heirat basiert dann auf der Harmonisierung des eigenen Willens mit dem Wollen der Väter und besonders der Mütter.

Die 27-jährige Emily aus unserer Nachbarschaft[65] *soll nun verheiratet werden. Emily hatte jahrelang als* katulong *(Haushaltshilfe) in Manila und zwei Jahre als* domestic helper *in Singapur gearbeitet, und so die Ausbildung ihrer jüngeren Geschwister mitfinanziert. Jetzt will sie auf keinen Fall mehr nach Singapur zurück. In den zwei Jahren ihrer Migration hatte sie u.a. erkannt, dass für sie weitere Migrationen nicht mehr in Frage kamen. Sie hütet nun die flügge werdenden Kinder ihrer Schwester, die wiederum ihrem migrierten Mann nach Singapur gefolgt ist, um ihre Ehe zu retten.*[66] *Früher hatte es Emily nicht besonders eilig mit einer Ehe. Sie hatte bei ihren Schwestern ja gesehen, wie schwierig ein Auskommen für eine immer größer werdende Familie zu bewerkstelligen ist. Dabei gab es Männer, die Emily heiraten wollten. Bei einem war sie sogar nicht einmal abgeneigt. Er hatte jedoch nicht genug Geld und ist seit einigen Jahren migriert und immer noch nicht zurückgekommen.*

Mittlerweile wehrt sich Emily nicht mehr gegen eine Ehe. Das durchaus handfeste Argument, dass – angesichts der Sorgen und Spannungen (konsumisyion) *ihrer verheirateten Schwestern – ihr unverheirateter Zustand eine weise Entscheidung sei, verliert mit fortschreitendem Alter seine Überzeugungskraft. Da sie sich der magischen Marke von 30 Jahren unaufhaltsam nähert, ohne ihre wahre Bestimmung als „volle Frau" erreicht zu haben, fühlt sie sich immer drängenderen Nötigungen ausgesetzt. Das Gefühl einer Überlegenheit*[67] *erweist sich als kurzlebig in einem Kontext, der erst einer verhei-*

65 In der Performance für Klein-Moritz war sie die Stimme der *matandang dalaga*, die Moritz als gutaussehenden Schauspieler visionierte und bereit war, auf ihn zu warten.

66 Sie ist entschlossen, eine philippinische *querida* in Singapur wieder zu verdrängen.

67 Kann eine junge *dalaga* in den nachbarschaftlichen Frauenrunden ihr Leben als ein beneidenswert (sorgen-)freies inszenieren, so wird dies für eine alternde *dalaga* immer schwieriger. Indem sie auf ihre „Jungfräulichkeit" besteht, teilt sie

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

rateten Frau mit Kindern – wie anstrengend und kummervoll auch immer dies sein mag – volle Anerkennung schenkt.

So schickte ihre Mutter in Absprache mit Emilys älteren Schwestern ein Bild von Emily an einen unverheirateten Cousin ihrer Schwägerin in einer anderen Provinz. Dieser ist auch nicht abgeneigt und hat genug Geld für ein gutes Hochzeitsfest. Doch zuvor müsste die Schwester aus Singapur zurückkommen und wieder ihren Haushalt übernehmen. Und es sollten noch einige Begegnungen arrangiert werden, um den zukünftigen Wohnort auszuhandeln. Emily vertritt mittlerweile die Haltung: „Wenn ich schon verheiratet werden soll, dann macht es schnell. Wenn schon eine Heirat das unausweichliche Ziel einer Frau zu sein hat, dann soll es nun aber zügig geschehen.” Es scheint so, als ob sie die Verheiratung schnell hinter sich bringen will. Es drängt sich jedoch der Eindruck auf, dass es mittlerweile durchaus auch ihr eigenes Interesse ist, eine Familie zu gründen und nicht nur die Ersatzmutter für ihre Neffen und Nichten zu sein. Trotzdem spielt sie die Rolle der Desinteressierten, die sich nur widerspenstig (nach dem Motto: „Wenn Ihr Euch nicht beeilt, dann will ich erst recht nicht mehr”), aber gehorsam („es muss eben sein“ -) in eine arrangierte Ehe schickt (April 1998).

Ungehorsame Töchter, die sich den Verheiratungsarrangements ihrer Eltern widersetzen, um eigene Vorlieben zu verwirklichen, können ihren Willen durch „Flucht“ durchsetzen. Dabei findet das „Entlaufen” *(pagtatanan)* relativ formalisiert und in der Regel innerhalb verwandtschaftlicher Netzwerke statt. Das „ausreißende” Mädchen bzw. das ausreißende Paar kommt normalerweise bei kooperierenden Verwandten unter, die sich dann auch als Vermittler („go-between”, *tulay, tagapamagitan*) für eine spätere Versöhnung einsetzen; denn „it is unthinkable in Tagalog psychology that the eloping couple should be socially severed from the rest of the family” (Stoodley 1957: 244). Hier kommt die symmetrische Multilateralität philippinischer Verwandtschaftsordnung zum Tragen, die mit gefühlvollen Banden zwischen einem weiten Kreis von Verwandten einhergeht. So besteht nicht nur eine starke emotionale Verbindung zwischen Eltern und Kindern, sondern – wie schon öfters betont – besonders intensive Solidaritätsbeziehungen zwischen Geschwistern. Dementsprechend werden Kinder nicht nur von ihrer Mutter bzw. ihren Eltern versorgt, sondern in großem Umfang auch von älteren Geschwistern, von den Tanten und Onkeln (also den Geschwistern ihrer Eltern) und ihren Großeltern. Leben diese Bezugspersonen nicht am selben Ort in der Nachbarschaft, so ist es auch nicht unüblich, Kinder für einige Zeit in deren Pflege „zu geben”

nicht dasselbe unter verheirateten Frauen implizite Verständnis. Die Gespräche, die immer mit deftigen sexuellen Anspielungen bestückt sind, legen eine sexuelle Erfahrung zugrunde, die einer *dalaga*, auch einer alternden, abgesprochen wird. Ihr „unschuldiger“ *dalaga*-Status verlangt von ihr schüchternes Erröten, auf keinen Fall aber kräftiges ausgelassenes Mitlachen. Ein nicht unterdrücktes Lachen angesichts der derben Späße würde sie als sexuell erfahren „outen“ und sie möglichen Tratsch und Klatsch aussetzen.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

(Stoodley 1957, Shimizu 1991). Stimmstarke Vermittler sind dann, wie in Belens Beispiel, Tanten und Onkel, also Geschwister der Eltern. Bei Belen war die unterstützende Person die älteste Schwester ihres Vaters. Es mag Belens Position gestärkt haben, sie auf ihrer Seite zu wissen, deren Autorität ihr Vater aufgrund der Geschwisterfolge von klein auf zu respektieren hatte.

Eine sehr viel ambivalentere Strategie des Widerstandes gegen elterliche Ehe-Arrangements wurde mir mit dem Phänomen *gapang* beschrieben. Es handelt sich dabei um einen Geschlechtsverkehr im Haus der jungen Frau, motiviert durch die Heiratsabsicht des Mannes. Bei dem Mann kann es sich um einen von den Eltern nicht erwünschten Schwiegersohn handeln – oder um einen verschmähten Liebhaber, der sich nun gewaltsam Zutritt verschafft. Der Begriff *gapang* verweist auf die Methode der Annäherung eines potentiellen „Vergewaltigers", der nachts in das fremde Haus kriecht, meist mit einem Messer in der Hand, um seine Tat dort durchzuführen. Bei einem vorherigen gegenseitigen Einverständnis kann *gapang* als Mittel eingesetzt werden, um eine Ablehnung der Eltern zu brechen: ein entjungfertes Mädchen wird dann sehr viel anspruchsloser und schneller verheiratet. Stimmt das Mädchen einer Eheschließung zu, sind aber die Eltern trotz *gapang*-Schande dagegen, so besteht für das Paar immer noch die vorher erwähnte Möglichkeit, zusammen auszureißen und bei der Rückkehr die Eltern vor vollendete Tatsachen zu stellen: ein werdendes Kind lässt Eltern oft nachsichtig werden. *Gapang* könnte aber auch von manchen Mädchen inszeniert werden, indem sie behaupteten, vergewaltigt worden zu sein, um ihren unschlüssigen Auserwählten zu einer Eheschließung zu zwingen. Eine *shotgun marriage* sozusagen – eine mit dem Messer auf der Brust erzwungene Heirat, wobei das Messer symbolisch gesprochen dem „Vergewaltiger" durch die Hand einer listigen Akteurin entwendet wird und gegen ihn gerichtet wird. Wenn eine Frau auf die *gapang*-Art tatsächlich vergewaltigt wurde, hat sie laut Belen zwei Möglichkeiten: Entweder sie heiratet den Vergewaltiger oder sie klagt ihn wegen Vergewaltigung an. Die Scham, die Tochter im eigenen Haus nicht besser beschützt zu haben, liegt auf der Familie. In neuester Zeit jedoch setzt sich eine Haltung durch, eine tatsächliche Vergewaltigung durch öffentliche Verhandlung vor Gericht mutig anzugehen.[68]

Während rezente Ethnographien zu tribalen Hochlandgesellschaften (z.B. Gibson 1986, Hofmann 1997, Lauser/Bräunlein 1993) und historische Quellen zur vor-spanischen Zeit (siehe z.B. bei Infante 1975, Mananzan 1987, Rausa-Gomez/Tubangui 1978) dokumentieren, dass in diesen subsistenzökonomischen Gesellschaften mit einer relativ dynamischen Sozialstruktur voreheliche Jungfräulichkeit eine unwichtige Größe ist bzw. war, hat sich dies mit dem Einfluss spanisch-katholischer Ideen und einer kolonialen Reorganisation der Ökonomie geändert. Das ambivalente Verhandeln von *gapang*, bei dem das

68 Entsprechende Präzedenzfälle wurden (während meiner Aufenthalte) in den Tageszeitungen ausgiebig diskutiert mit der Tendenz einer großen moralischen Empörung gegen die Vergewaltiger und einer Solidarisierung mit den Opfern.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mädchen ihre Sexualität als Opfer schützen muss, aber auch als listige Akteurin in widerständiger Weise einsetzt, mag auch mit diesen widersprüchlichen Erinnerungsspuren verbunden sein.

Schwierige Frauen – gute Männer; gute Frauen – schwierige Männer

So wie sich Frauen als gehorsam und widerständig konstruieren können, kann auch ein Mann sich auf mehrere Arten konstruieren. Dabei ist es eine durchaus anerkennenswerte Position, eine ablehnende Frau für sich gewonnen zu haben. Mit seinem feinfühligen, großzügigen und nachgiebigen Verhalten wird er als guter Ehemann *(mabait)* anerkannt, der die launischen Forderungen seiner schwierigen *(sumpungin)* Ehefrau zu handhaben weiß (Cannell 1999: 38).

Im offiziellen kulturellen Diskurs werden Männer gerne als die wahrgenommen, die vernünftiges Verhalten *(may katwiran)* repräsentieren, wohingegen Frauen vielmehr ihren Gefühlen *(damdamin)* folgen und als leidenschaftlich und unüberlegt konstruiert werden. In ökonomischen Angelegenheiten sind jedoch genau die entgegengesetzten Vorstellungen weit verbreitet: Nun sind es die Männer, deren Charakter zu hitzig und leidenschaftlich sei, so dass sie ihr Geld in der Hurerei und im Glücksspiel verschwenden, wohingegen die Frauen auf vernünftige Art und Weise mit Geld umgehen können. Im dominanten Diskurs gilt das Ideal vom Mann als dem verantwortungsvollen Ernährer der Familie *(may hanapbuhay)* und der Frau als Hausfrau und Verwalterin der Haushaltsökonomie *(may bahay,* wörtl.: „der, der das Haus gehört”). Dabei werden die Zuständigkeiten in einer komplementären Ausgewogenheit gedacht und das eine nicht grundsätzlich höher als das andere geschätzt.[69]

69 Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine Passage im philippinischen *Pasyon,* dem volkstümlichen religiösen Epos zur Leidensgeschichte Christi. Während spanisch-katholische Priester die biblischen Schriften zur kolonialen Missionierung in die Landessprache übersetzten und verbreiteten und sie daher als patriarchale, phallogozentristische Texte (Patajo-Legasto 1992) gelesen werden, durch welche sich der Katholizismus als Ideologie etablierte, wird gleichzeitig deutlich, dass Filipinos zwar die patriarchalen Werte adaptierten, sie aber entschärften, indem sie jene Aspekte hervorhoben, in denen Komplementarität oder gar Gleichheit zwischen den Geschlechtern betont wird. So bedient sich eine philippinische *pasyon* des frühen 19. Jahrhunderts der exemplarischen Heirat von Maria und Joseph (Hosep) um eine „Lektion” (*aral*) zu illustrieren:
„Thus, under one roof, they did live, the two friends,
without pause, night and day, praised ceaselessly the Lord God most wise.
Carpenter was the profession of this holy man, while the work of the woman was to sew and weave and to take care of the household
Thus, *the wills of the two were united as one* (Hervorhebung A.L.)
peacefull was their existence blessed most lavishly by God the Lord Fatther.
In der anschließenden Belehrung (*aral*) wird diese komplementäre Einheit noch einmal besonders hervorgehoben und kommentiert. (Zitat nach der Übersetzung und Edition von Javellana 1988: 162f, Vers 157-63; in der populären Tagalog-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Gleichzeitig ist es auf den Philippinen eine Binsenwahrheit, dass die Frauen härter arbeiten – auch außerhalb des Hauses[70] – als die Männer, die ihre Zeit damit vertreiben würden, herumzusitzen, zu trinken und das Familieneinkommen zu verspielen. „Frauen können besser rechnen und sind sachlicher. Sie sind die Überlegenen und Klügeren, sie leiten das Haus, die Familie und den Mann", hieß es immer wieder. Wenn der Mann der Kopf sei, so sei die Frau der Hals. Und der Kopf bewegt sich nur dahin, wohin der Hals will, brachte eine Gesprächspartnerin den ehelichen Vertrag auf einen sprichwörtlichen Nenner.

Als Ehemann wäre man dazu da, zu arbeiten und das Geld nach Hause zu bringen – wie ein Diener, hörte ich nicht nur einmal von Seiten der Männer. Wolle er sich nicht den schlimmen Vorwurf der Verantwortungslosigkeit einhandeln, so täte er gut daran, selbst unkalkulierbare Extra-Einnahmen bei seiner Frau abzuliefern und sie nicht an ihrem kontrollierenden Auge vorbeizumogeln, bestätigte Noel lachend mein Nachfragen. Im übrigen wäre das sowieso so gut wie unmöglich, da seine Frau ein hellseherisches Gespür hätte. Ein guter Mann ist, wer genug verdient, um seine Familie zu ernähren und das Geld der Frau aushändigt.[71] Frauen wiederum legen über ihre Einnahmen weitaus weniger übersichtlich Rechenschaft ab. Es scheint ein ungeschriebe-

---

Version von 1966 – im copyright der Lunas-Version von 1949 –, S.14ff.). Über die Bedeutung des *pasyon*-Epos im Leben der Tagalog siehe Ileto 1979: 15-28.

70 Literatur zum Argument, dass Frauen den lokalen Markt, die Nachbarschaft und den informellen ökonomischen Sektor dominieren siehe beispielsweise Castillo 1981, Castillo/Hilomen Guerrero 1969, Alvarez/Alvarez 1972, Davis 1973, Silverio, Jr. 1982. Über den wichtigen ökonomischen Beitrag von Frauen siehe u.a. Gonzales/Hollnsteiner 1976, Illo 1995.
„[...] Their multi-activity work portfolio outside of housekeeping had made it hard for the women to associate themselves with just one work type. The exact activity mix might change according to their personal preferences, market opportunities, life-cycle, and available resources; but the women were at once traders, fishers, rice harvesters, farmers, and fund managers, as well as housekeepers. ..." (Illo 1995: 220) Da alle diese Aktivitäten nicht in Opposition zur Rolle der *maybahay* stehen, sondern mit ihr verbunden sind, bleibt die ökonomische Bewertung weiblicher (produktiver wie reproduktiver) Arbeit problematisch. So betonen vor allem feministische philippinische Studien die ausbeuterischen, unterdrückenden Aspekte des philippinischen Arbeitsmarktes, der den Frauen im formalen Sektor vor allem Niedriglohn-Jobs zu extrem schlechten Bedingungen und nach dem Motto „last hired first fired" zur Verfügung stellt (siehe z.B. Anderson u.a. 1996, Eviota 1992).

71 Vgl. auch Yu/Liu (1980: 170), die den Frauen in ihrem Kompetenzbereich des Haushaltes „almost absolute control" (ibid.) zugestehen. Zur Rolle des Haushalts-Budgets siehe auch Jacobsen 1979, Alvarez/Alvarez 1972, Neher 1982.
Eine philippinische Gesprächspartnerin versicherte mir auf mein skeptisches Staunen zu Beginn meiner Forschung in Deutschland: „Wenn auf den Philippinen der Mann das Geld nicht zu Hause abliefert, kann die Frau vor Gericht gehen und bekommt Recht." (Zur philippinischen Rechtssprechung hierzu vgl. San Diego 1975.)

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nes Gesetz zu sein, dass sie damit in erster Linie sowieso die Bedürfnisse der Familie erfüllen.

Die Rede vom guten Mann transportiert ähnlich widersprüchliche Botschaften wie die der zurückhaltenden gehorsamen Frau. Auf der einen Seite hat der Mann das Geld zu verdienen und nach außen den Haushaltsvorstand *(lalake ng bahay)* zu repräsentieren. Andererseits und zugleich hat er das Haus- und Familienmanagement seiner Frau zu überlassen, und sich dorthin zu bewegen, „wohin der Hals will“.[72] Lässt seine Frau subtile Diplomatie vermissen und dominiert zu auffällig, so läuft ein Mann Gefahr, als „Pantoffelheld“, der unter dem Rock der Frau verschwindet (*ander di saya* auf „Taglisch“), verspottet zu werden.

Wo die Rollen- und Aufgabenverteilung nicht im partnerschaftlichen, komplementären Aushandeln balanciert wird, können daher die männlichen Repräsentationen in Extreme ausschlagen. Gegen die Zuschreibung des „Pantoffelhelden“, dem Mann *ander di saya*, tritt der virile Macho an, ein Mann, dessen Potenz sich im Erfolg bei Frauen und in der Zahl seiner Kinder niederschlägt, ebenso wie der aggressive Held[73]. Solcherart zur Schau getragene Virilität soll als Zeichen männlicher Macht gelesen werden. Sie ist jedoch zerbrechlich und kehrt sich ins Gegenteil, wenn sie mit egomanischer Verantwortungslosigkeit, Spiel- und Trunksucht einhergeht.[74]

---

72 Wie harmonisch das funktionieren kann, bezeugt folgendes Selbstzeugnis von Ruby Rose Lora (nach Philippinen Forum 1994: 14): „Meistens liegen die Entscheidungen, die unsere Familie betreffen einzig und allein bei mir. Dank meiner Initiative waren wir in der Lage, ein kleines Grundstück zu kaufen, auf dem jetzt unser Haus steht. Die Besitzurkunde wurde auf mein Namen ausgestellt. Selbst unser Wasser- und Stromanschluss laufen unter meinen Namen, nicht unter dem meines Mannes. Er wollte es so. Es war ihm ziemlich egal. Er ermutigt mich sogar, solche Angelegenheiten in die Hand zu nehmen, indem er behauptet, er habe nicht die Geduld, sich anschließend immer wieder um die Dinge kümmern, die im Zusammenhang damit erledigt werden müssen. Sie können auch meinen Mann in dieser Sache befragen. Er wird nur lächeln und signalisieren, das alles in Ordnung ist. [...] Bevor wir heirateten, fungierte er bei sich als Familienoberhaupt. Er war an jeder Entscheidung beteiligt. Da die Familie keinen Vater hatte, erwartete seine Mutter, dass er ihr half, die jüngeren Geschwister großzuziehen. Als wir heirateten, änderte er sich. Die Verantwortung für unsere Familie ging an mich über. Es wurde keine Entscheidung getroffen, ohne dass ich ihn und die Kinder befragt hätte. Aber ich hatte das letzte Wort.“

73 Der aggressive Mann in seiner gesellschaftlich anerkannten Variante wird beispielsweise verkörpert durch den investigativen Reporter Senator Benigno Aquino Jr. oder durch den politischen Senator Ernesto Maceda, bekannt dafür, politische Skandale an die Öffentlichkeit zu zerren (vgl. Roces 1998). Ebenfalls anerkannte aggressive Männlichkeit verkörpern Kriegshelden und Berufssoldaten, deren öffentliche Omni-Präsenz zur postkolonialen philippinischen Realität zu gehören scheint.

74 Wie fragil das Bild vom aggressiven Helden ist, und wie schnell es in die pejorative Zuschreibung des verantwortungslosen verschwenderischen Machos kip-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der amerikanische Anthropologe Stoodley führt bezüglich der philippinischen Männerrolle eine bemerkenswerte Analogie zu seiner eigenen amerikanischen Gesellschaft an: So wie die amerikanische weiße Mittelschichtsfrau eine diskontinuierliche Sozialisation erfährt, ergeht es analog dazu dem philippinischen Mann. Während die amerikanische Sozialisation von den Frauen erwartet, dass sie sich einerseits im Wettbewerbskampf des beruflichen Beschäftigungssystems um Erfolg und Prestige behaupten, wird ihnen gleichzeitig eine „traditionelle" Frauenrolle abverlangt, wonach Heirat und Familie ihr letztendliches Ziel zu sein hat. Vergleichbar brüchig ist das Rollenmanagement des philippinischen Mannes. Während seine Sozialisation ausgesprochen geschlechtssymmetrisch verläuft und sich auf eine Gleichheitstradition bezieht, die auf institutionalisierte „männliche" und „weibliche" Prinzipien verzichtet, stürzt ihn die Erwartung, als erwachsener Mann die Position des Familienvorstandes zu repräsentieren, in ein Rollendilemma.

„His socialization is discontinous in the sense that the cooking and housework he performs as a boy furnish little or no technical or emotional preparation for the vestigial and symbolic aspects of ‚headship'" (Stoodley 1957: 246).

Und so führt er weiter aus, während die Rolle des Haushaltsvorstandes in vorspanischer Sozialorganisation als „primus inter pares" auf einer politischen Bühne mit rituellem Prestige und Verantwortung assoziiert war, wurde die politische Funktion unter spanischer Ägide inhaltsleer. Das Modell des männlichen Haushaltsvorstandes wurde nunmehr mit spanischen Ideen legitimiert, aber nicht durch die praktizierte Familienorganisation. Auch Industrialisierung und amerikanische Ideale können dieses Vakuum nicht füllen, die Position des männlichen Haushaltsvorstandes bleibt funktionslos:

„The position of male head, then, represents a cul de sac since it lacks any effective prerogative in the family system and any generally available method of legitimizing status outside of the family. To fill the vacuum, many male heads resort to ritualistic acts of dignity and affectations of importance." (ibid.)

Auch wenn Stoodley's historischer Überflug einer argumentativen Dichte entbehrt und daher nicht geteilt werden muss, so passen seine Überlegungen zu der ambivalenten Männerrolle zu meinen eigenen Beobachtungen vor allem in

---

pen kann, dafür mag der mediale Diskurs zum philippinischen Ex-Präsidenten Joseph Estrada stehen. Als berühmter Schauspieler, der sich vor allem mit Rollen des gerechten Kämpfers der Armen in die Herzen der philippinischen Fernsehzuschauer gespielt hatte, wurde Estrada 1998 mit großer Mehrheit zum Präsidenten gewählt. Bereits zwei Jahre später liefert seine undiplomatische Haltung im Friedensprozess mit den separatistischen islamischen Südphilippinen ebenso wie sein ausschweifender Lebensstil mit unzähligen „illegitimen" Kindern, *queridas*, Trink- und Spielgelagen die Vorlage seiner politischen Dekonstruktion. (Siehe auch Philippine Center for Investigative Journalism 2000, e-mail von *forum @starnet.net.ph* an die internationale Südostasien-Forumsliste SEASIAL@LIST.MSU.EDU vom 16.10.2000.)

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

dem ländlich-proletarischen Kontext, in dem ich teilnehmend-beobachtend gelebt habe und wo die sogenannte patriarchale Vorherrschaft des Mannes mir mehr als Etikettenschwindel denn als Etikette erschien. Frauen agierten nicht nur als ökonomische „Hausmanagerinnen”, sondern auch als die spirituellen Beraterinnen ihrer Kinder. Die Pflichten der Hausarbeit wurden, so weit es möglich war, an Kinder oder andere im Haushalt lebende Personen (wie beispielsweise Schwiegermütter, unverheiratete Neffen oder Nichten, verwandte und nichtverwandte *katulongs* – Helferinnen und Helfer – u.a.) delegiert, um im informellen Markthandel zu agieren oder auch „nur”, um Besuche zu machen *(magkapit-bahay)* und Spielraum für Zusammenkünfte zum Spiel und Klatsch zu finden. „Hausfrauen” organisierten verwandtschaftliche Zusammenkünfte zu besonderen Gelegenheiten wie Hochzeiten, Todesfesten und Jubiläen und manipulierten ‚politische’ Positionen innerhalb der Familie und Verwandtschaftsallianzen. Sie nahmen Einfluss auf die Heiraten ihrer Kinder, mischten sich in beratender Funktion in die Angelegenheiten der Familien ihrer Schwestern und Brüder ein und hielten sich bei der Verheiratung deren Kinder genauso wenig zurück wie bei der Wahl von *comadres* und *copadres*, von rituellen Verwandten. Dass dieses informelle manipulative Agieren innerhalb der „kinship alliance group” nicht nur auf bestimmte Schichten und Arbeitsmilieus beschränkt ist, sondern auch zum politischen Tagesgeschäft der Elite gehört, zeigt die philippinische Politikwissenschaftlerin Roces in ihrer aufschlussreichen Untersuchung zur philippinischen Nachkriegspolitik aus einer „vergeschlechtlichenden” (engendering) Perspektive, in der sie argumentiert, dass den Frauen zwar die Symbole der Macht vorenthalten würden, nicht aber der machtvolle Zugriff auf der Bühne der Verwandtschaftspolitiken.

„In a country where most activities that matter occur ‚underground’, so to speak – the underground economy (where small business and money sent home from overseas workers have saved the country from a full-blown recession or depression), underground kinship politics, and underground political wheeling and dealing labelled ‚corruption’ – a woman who had access to unofficial power is immensely powerful indeed. If so, women, though largely inhibited from obtaining the symbols of power, may in actual practice be potencially more influential, at least in the area of kinship politics, than their male relatives who hold the institutional symbols of office” (Roces 1998: 65).

Das Aushandeln männlicher Ambivalenz erkenne und lese ich aus unzähligen Alltagsszenen während unseres Forschungs-Aufenthaltes, in denen Männer das Bild des Machos in machistischen Attittüden parodistisch anmutend, ja selbst-ironisch in Szene setzten und sich so im Spiel um eine Geschlechterzuweisung augenzwinkernd zum Narren machten:

Mein Mann Peter suchte des öfteren den 73-jährigen Angelo auf, der als Hudjo und Kreuziger eine profilierte Rolle im Kreuzigungsritual innehatte und daher ein wichtiger Informant in der Forschung meines Mannes war. Nach einem dieser Interview-Treffen berichtete Peter, dass Angelo ihn bereits nach drei Flaschen Bier mit den Worten eines vielbeschäftigten Mannes verab-

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

schiedet hätte. Er hätte immer so viel zu tun, habe Angelo gezwinkert: „Chicks[75]*, office und sonstige Arbeit. First come chicks", hätte der halbtaube Angelo geschrieen, um die Reihenfolge klarzumachen, und sowohl Peter als auch sein Assistent Carlo hätten in sein männerbündnerisches Lachen eingestimmt. Man hätte sich allgemein grinsend als bekennender Macho solidarisiert und sich gleichzeitig über das offensichtlich Lächerliche dieses Scherzes amüsiert: als ob man ernsthaft glauben könnte, dass ein halbtauber, fast zahnloser, 73-jähriger Mann an vorrangigster Stelle ‚chicks aufreißen' würde?*

Eine andere Szene aus der Hahnenkampfarena spielt gleichsam selbst-ironisch, großspurig mit dem Bild des Machos:

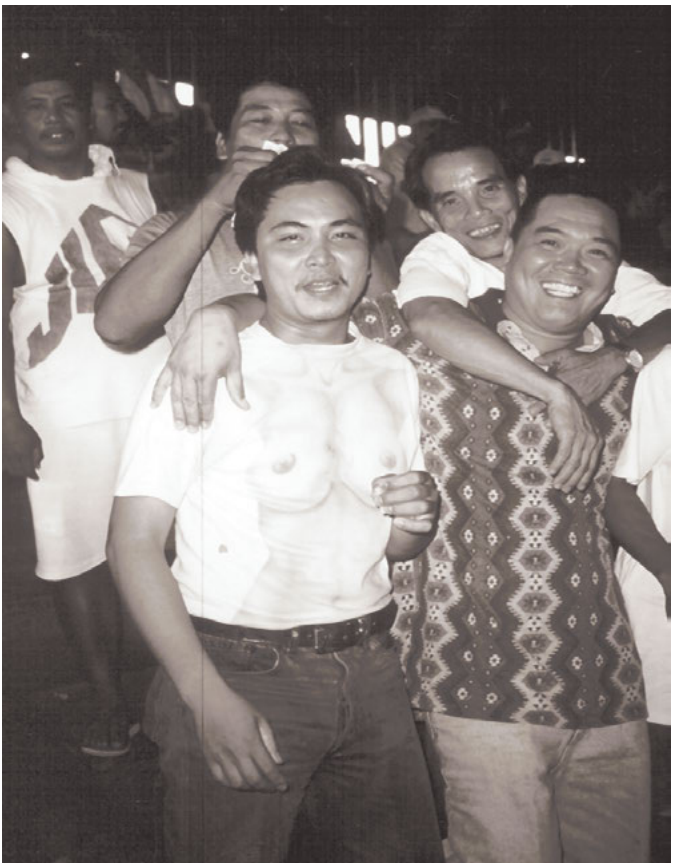

Abbildung 10: Junger Verlierer im Kreis seiner ‚Kumpels'. (Foto: A.L., Mai 1997)

75 Slang für ‚geile Weiber' als entsprechende Übersetzung.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Wie ich im ersten Kapitel bereits andeutete, lebten wir in unmittelbarer Nachbarschaft einer Hahnenkampfarena, und dank Belens sparsamer Spielleidenschaft fanden wir über ein Schlupfloch kostenlosen Zugang in die Arena. So lernte ich während meiner wiederholten Besuche im *sabongan* (Hahnenkampfarena) im Laufe der Zeit bestimmte Spielertypen zu identifizieren. Boy wurde mir von seinen ausgelassenen Kumpels als ein leidenschaftlicher Spieler vorgestellt, der nun leider nicht zu den erfolgreichen Wettsiegern gehöre. Zu oft setzte und versetzte er ungeheuerlich hohe Summen. Eines Tages – er hatte gerade wieder horrende verloren – präsentierte er sich vor mir in Siegerpose: „Give me a shot!” forderte er mich auf, indem er auf meine kleine Handkamera wies, seine Zigarette in den Mundwinkel steckte und seine Arme zum demonstrativen Muskelspiel erhob. Er trug ein auffälliges T-Shirt mit dem Foto-Druck eines nackten Frauen-Oberkörpers.

Abbildung 11: Boy „posiert“ für die Kamera der Ethnographin (Foto: A.L. 1997)

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

In diesem eindeutig männlichen Raum, in dem es um Leben und Tod der Hähne geht, Existenzen zur Schau gestellt werden und Glück und Unglück der Gewinner und Verlierer körperlich spürbar werden, wo der sonst verpönte Schweiß, Geschrei, Gestank und Blut die existentielle Komponente unterstreichen, an diesem Ort transportiert seine Pose zunächst die Botschaft: „Schau(t) her, ich bin ein Frauenheld! Nur ein Macho wie ich kann sich eines nackten Frauenkörpers bemächtigen und zur Schau stellen."

Bei genauem Hinschauen vermittelte sich mir jedoch eine irritierend zweite Leseart, die die Eindeutigkeit der Geschlechterzuweisung (zumal an diesem eindeutigen Ort) parodiert: „Schaut her, ich habe einen vollbusigen Oberkörper!" Er trug nämlich das Foto-T-Shirt wie eine zweite Haut und der Kopf zu diesem Frauenkörper-T-Shirt war der von Boy mit seinen rundlichen weichen Gesichts-Zügen und zartem Schnurrbart. Er war sozusagen in den nackten Oberkörper einer Frau geschlüpft, um diesem seinen Kopf zu verleihen. Gleichzeitig entsprach Boys Performance, Körper- und Kleidersprache nicht der eines *bakla*, eines homosexuellen, effeminierten Mannes, der mit einer „weiblichen" sexuellen Identifizierung die penetrierende Liebe eines Mannes begehrt und sich nun als solcher anbietet. Ein *bakla* würde sich nie in dieser machistischen, „sexistischen" nackten Pose präsentieren, sondern sehr viel artifizieller, kunstvoller und verführerischer auftreten.

Boy überschritt mit seiner Verkleidung nicht Geschlechtergrenzen; vielmehr spielte er mit der Uneindeutigkeit der Geschlechterzuweisung. In Anbetracht seiner zügellosen Spielleidenschaft wäre die Botschaft dann etwa folgende: „Bin ich nicht ein Narr in einer Männerwelt? Habe ich nicht einen sexy (Frauen-)Körper? Und doch bin ich ein Macho, ein närrischer Mann!"

Bakla werden Männer genannt, die sich selbst als Männer „mit einem Frauen-Herzen" bezeichnen und daher Männer begehren, Frauenkleider tragen und weibliche Rollen performieren.
Ein *bakla* zu sein, bedeutet in der philippinischen Rede auch, weder ein Mann, noch eine Frau zu sein, sondern einem sogenannten „third sex" anzugehören. *Bakla* sagen von sich selbst, dass ihre Attraktion und Verführungskünste sehr intensiv seien, die Fähigkeit, einen Mann zu halten hingegen durch die Unmöglichkeit ein Kind zu gebären, bedroht ist. In der öffentlichen Rede nehmen sie eine weibliche sexuelle Identifikation für sich in Anspruch, das heißt die Person zu sein, die einen „wirklichen Mann" begehrt, der im Geschlechtsverkehr der Penetrierende ist. Männer, die mit einem *bakla* verbunden sind, sehen sich in ihrer Virilität nicht in Frage gestellt, im Gegenteil, sie empfinden sich als sexuelle Aggressoren, die in einem *bakla*-Liebhaber eine angenehm devote „Frau" gefunden haben.
Wie in vielen anderen Kulturen so gilt auch auf den Philippinen die Rolle im sexuellen Geschlechtsverkehr – penetrierend oder empfangend -, welche als männlich oder weiblich vergeschlechtlicht wird und für die Realisation von *gender* maßgeblich ist.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

„Male sexuality is defined in the first instance not by who one's sexual partners are, but by one's demonstrated ability to be sexual penetrators or inseminators. The sexuality of the ‚bantut', on the other hand, is defined both by their alleged impotency and their receptor role in same-sexual intercourse" (Johnson 1997: 35).

Im Alltag scheinen *baklas* akzeptiert zu sein, man begegnet ihnen mit einer gelassenen, bisweilen spöttischen Toleranz. Gleichzeitig fühlen sich *baklas* zu einem urbaneren Leben hingezogen, wo sie sich gewöhnlich vor allem im Schönheitsgewerbe mit „beauty shops", Frisörsalons und Schneidereien etablieren. *Baklas* werden allgemein als Experten der ästhetischen Transformation geschätzt. So, wie sie sich selbst verwandeln, scheinen sie dafür prädestiniert zu sein, andere (in Schönheiten) zu verwandeln.
Ursprünglich, so Garcia's Argumentation, war die Sexualität von effeminierten und „gender-crossing" Männern (wie *bayoc* and *baybaylan*) kulturell unauffällig – ‚un(re)marked'. (So gibt es keine indigenen Begriffe für Homosexualität oder gleichgeschlechtliche Sexualität). Heute werde nicht nur gleichgeschlechtliches Begehren von ‚gender-crossing' und effeminierten Männern als abweichend betrachtet, dieses Begehren determiniere sie in ihrer Identifikation mit und als Frauen. Das Stigma der gleichgeschlechtlichen Sexualität fokussiere sich ausschließlich auf diese ‚gender-crossing', effeminierten Männer. Diese Stigmatisierung habe laut Garcia seine Wurzeln im kolonial-spanischen katholischen Diskurs der Sodomie, wohingegen die Aufwertung des *bakla* einem metropolitanen westlichen Diskurs zu Homosexualität zu verdanken sei. (Zur „männlichen" Homosexualität siehe Garcia 1996 und Johnson 1997, zu ihrer ästhetischen Kompetenz siehe Johnson 1997 und Cannell 1995, zum Diskurs der Homosexualität auf den Philippinen in seiner historischen Entwicklung siehe Garcia 1996).

Allgemein gilt der *sabongan* als eindeutig männlicher sozialer Raum[76], wo die Kampfhähne stellvertretend für Sieg, Glück, Prestige und Erfolg sorgen sollen. Die Kampfhähne *(mga tandang sasabungin)* werden von ihren Besitzern wie ein Augapfel behütet, zärtlich getätschelt und zur Schau gestellt. In sie wird mit großem materiellen und ideellen Aufwand finanziert, damit sie dann im Kampf, unter lauten Zurufen angestachelt, ihr Äußerstes geben. Wenn schließlich ein großer Favorit im Kampf blutend zusammensinkt, raunt ein Stöhnen durch die Reihen, ebenso wie ein feiger, dem Kampf ausweichender Hahn unisono verlacht wird.

Obwohl dieser Ort sich ausgesprochen männlich repräsentiert, ist er dennoch nicht exklusiv und wird für Frauen nicht tabuisiert[77]. Frauen treten hier

76 Zum Hahnenkampf siehe auch Guggenheim 1982 (1994) und Aguilar Jr. (1998: 31-62). Aguilar interpretiert den Hahnenkampf in seiner historischen Entwicklung und sieht ihn als Bühne der (kolonialen) Unterwerfung wie auch des Widerstandes, als „a celebration of both fact and fiction" (1998: 50).

77 Unter kolonialen Hahnenkampf-Reglements von 1861 waren Frauen jedoch von der Hahnenkampfarena ausgeschlossen (zit. nach Aguilar 1998: 236).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

nicht nur als Verkäuferinnen von Getränken und Snacks auf, sondern auch als Züchterinnen[78] und Wetterinnen. Wie ich in Begleitung von Belen und ihren Freundinnen lernte, können (sollen und wollen) Frauen ihre Auftritte allerdings nicht so offensiv und laut organisieren, wie dies Männer tun: So suchten sich meine Begleiterinnen einen verantwortungsvollen männlichen Vermittler aus, der gegen eine entsprechende Provision mit ihnen in Blick- und Zeichenkontakt stand, um dann gestenreich und laut ihre Wetteinsätze an die entsprechenden *Kristo*[79] weiterzubrüllen.

Abbildung 12: Kampfhahn in liebevoll umsorgter Ruhestellung (Foto A.L.)

78 So war in der Region Bulakan eine erfolgreiche Kampfhahnzüchterin bekannt, bei der besonders siegreiche Hähne zu erwerben waren.

79 Das sind eine Art Wettmanager, die – einem Börsenbroker ähnlich – in der kurzen lauten, nur auf Zurufen basierenden Wettphase mit ausladenden Armgesten den Überblick wahren. *Kristo* würden sie genannt, weil sie mit ihren ausgestreckten Armen an die Körperhaltung des gekreuzigten Christus erinnerten.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung 13: Im *Sabong*, Wettgeld zählend (Foto: A.L.)

In der Familie Oleveron, an deren Alltag ich unmittelbar teilnehmen konnte, fügten sich die gelebten Gender-Praktiken nicht nahtlos in das prototypische Bild der gedachten Ordnung. Ohne Zweifel war Ising ein guter Mann. Er nahm die Rolle des Verdieners gewissenhaft und verantwortungsvoll wahr, wenn er sie auch in Zeiten der Arbeitslosigkeit nicht immer ausreichend ausfüllte. Ising gab sich keinen ausschweifenden Unternehmungen mit seiner *barkada* hin, gerierte sich nicht als viriler Macho und wenn er sich dem männlichen Ritual des gemeinsamen Trinkens und Kartenspielens hingab, so immer maßvoll. Ebenso zweifellos erfüllte Belen die Rolle einer guten Frau, die sich immer für ihre Familie einsetzt und arbeitet. Entgegen dem Prototyp, wonach eine Frau arbeitet und leidet, konnte ich bei ihr nur schwer eine Leidenspose ausmachen. Mit ihrer tatkräftigen Experimentierfreude verfolgte sie allerlei markthändlerische Aktivitäten, legitimierte jedes Glücks- und Kartenspiel und ließ selbst die Hahnenkampfarena *(sabongan)* nicht aus. Sie sei eben keine leidenschaftliche Spielerin oder Zockerin. Selbst beim Hahnenkampf würde sie immer vernünftig rechnen. Ihr Einsatz sei risikoarm und bei einer Pechsträhne könne sie rechtzeitig aufhören. Dass die Sonntage, die ja für den Kirchgang vorgesehen sein sollten, besonders beliebte Spieltage sind, vermittelte sich uns erst allmählich, nachdem wir uns selbst als säumige und ignorante Kirchgänger an den strengen Augen des Patron Aldabe vorbeigemogelt hatten.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung 14: Beim Kartenspiel mit Geldeinsatz (Foto: A.L.)

Im Reden über das triadische *querida*-System und die darin Involvierten erfuhr ich einige Ansichten über die Güte und Schwierigkeit von Männern und Frauen. Dabei ist im Gespräch der Ehe-Frauen die *querida*, die andere Frau und Geliebte, nicht der Ehemann die Unverantwortliche.

Vickey und Belen waren sich einig, dass ihre Freundin Joy, die von ihrem Mann wegen einer „anderen", verlassen wurde, eine wahrhaftige Größe von Güte ausstrahle. Ihre Güte (kabaitan) *lese sich daran ab, dass sie ihren Mann immer noch bei sich empfinge, obwohl er mit der anderen Frau auch bereits zwei Kinder habe und ihn weder mit Wut noch Eifersuchtsattacken belästige. Joy sei wirklich zurückhaltend, ihren untreuen Mann auch finanziell unter Druck zu setzen, und das, wo sie nun tatsächlich arm sei und sich und ihre vier Kinder mit allen möglichen Aktivitäten – unter anderem auch als Losverkäuferin eines illegalen, aber sehr beliebten Lottospiels* jueteng *– über Wasser halten müsse.* „Talaga mabait na mabait si Joy – *Joy ist wirklich eine ausgesprochen Gute" bestätigten Vickey und Belen mein kopfschüttelndes Verwundern immer wieder. Sie sei gut, aber doch auch bedauernswert* (kaawa-awa naman) *in ihrer gedemütigten Position.* Susmariosep[80]*, die andere sei die Hässliche, mit einem Gorilla-Gesicht, so aufreizend unattraktiv (im Gegensatz zu dem attraktiv Bescheidenen von Joy). Außerdem wäre die andere eine eifersüchtige Furie, hässlich und habgierig, aber eben* „magaling sa kama *– besonders gut im Bett" und „full of sex,". Deswegen kann der Mann nicht von der anderen lassen, er wäre kein Mann, würde er darauf nicht reagieren!*

80 Ausruf: „Jesus, Maria und Joseph".

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Für Männer scheint es ein notwendiger Ausdruck ihrer Männlichkeit *(pagkalalaki)* zu sein, sich anderen Frauen gegenüber nicht zu verweigern. Anfällig seien Männer verständlicherweise vor allem in Zeiten der Schwangerschaft und der anschließenden Stillzeit der Ehefrau (vgl. auch Yu/Liu 1980: 186).

Obwohl die meisten *querida* sich nach dem Tag sehnen, an dem sie der alleinige Fokus der Zuneigung des Mannes sind, sind sie sich der Tatsache bewusst, dass dies nur in seltenen Fällen eintreten wird. Für eine *querida*, die sich ‚in den falschen Mann verliebt hat', kann daher eine Schwangerschaft, so schamvoll auch immer, einen ökonomischen Anspruch erwirken. In ihrem Interesse ist es daher, diese illegitime Liaison über gemeinsame Kinder zu stabilisieren.

„Caught in the precarious position of being without a valid marriage contract – and therefore vulnerable not only to social ostracism from all sources, but also to legal charges of adultery – the querida quickly realizes that having children with her querido is the best way of forging a commitment and alleviating her anxiety about being forsaken for another woman. If the querido leaves her for another querida, she can at least have a legitimate economic claim on him through the children he has fathered. The law, after all, protects her children, notwithstanding their illegitimay“ (Yu/Liu 1980: 202).

Aus der Perspektive der legalen Ehefrau wiederum geht es darum, so schnell wie möglich die Liaison zu der *querida* mit ihren spezifischen Druckmitteln zu beenden, will sie nicht die Einnahmen des Mannes mit einer *querida* teilen, woran sie als Managerin des Haushaltsbudgets keinerlei Interesse haben kann. Je mehr Kinder sie selbst mit dem Ehemann hat, desto leichter wird es sein, ihre Verwandten und die des Ehemannes um der Kinder willen auf ihre Seite, zur Unterstützung ihrer Interessen, zu ziehen. Einem Mann, der nicht einmal seine eigene Familie unterstützen kann, wird eine *querida* im öffentlichen Ansehen nicht so leicht verziehen, er gilt trotz seiner Männlichkeit als unverantwortlich.

Für einen Mann schließlich gilt ein doppelter moralischer Standard. Solange er sich nicht unverantwortlich zeigt und für seine Ehefrau berechenbar bleibt, kann er mit Verständnis rechnen. So kann ihm eine *querida*-Beziehung Entlastung in einer ihm unerträglichen Ehe-Beziehung bieten. Die geduldete Möglichkeit, auf eine *querida* auszuweichen, kann er als Druckmittel einsetzen, um dominierende und undiplomatische Machtgelüste seitens der Ehefrauen zu zügeln. Mit anderen Worten, bemüht sie sich nicht, ihrem Mann eine gute Ehefrau zu sein, läuft sie Gefahr, ihn an eine *querida* zu verlieren. So unterläuft und stärkt das *querida*-System gleichermaßen die Institution der Ehe und Familie (vgl. Yu/Liu 1985: 179-202). Dass dieses triadische Beziehungsgeflecht „phallogozentrische" Praktiken stützt und Gefahr laufen kann, in völlig unausbalancierte und dramatische Richtungen auszuschlagen, zeigt ein besonders drastisches Beispiel eines „schürzenjagenden" Ehemannes und einer duldenden Frau, nachzulesen in Aguilar (1991: 97-114), einem Compendium, wo die Selbstzeugnisse von zehn Frauen mit unterschiedlichen sozio-ökonomischen Hintergrund zusammengetragen sind:

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Isabell bekam 10 Kinder mit einem Mann, der auch noch weitere 28 Kinder zu versorgen hatte.
„This was what I said: ‚You are looking for a woman who loves you. I never leave you lacking in anything. What else is missing?' He confessed that he could not understand himself and that he could not stand his own life. He confessed that he was constantly looking for excitement. He was sobbing as he spoke. He said that it was a big burden to him that his children were dispersed. I was crying, too, because I felt sorry for him. I told him, that he could still straighten his life out, that it was possible to do that. Because of this, others called me a martyr. But they misunderstand. It's not only that I loved him; I also felt sorry for him. What would happen if I left him? He said he realized he would be in a pitiful state because no woman would stick by him ..." (ibid. S. 109).
Am Ende wird der Mann ermordet und eine Menge von Frauen und Kindern streiten um den Nachlass (ibid. S. 97-114).[81]

Ein anderes Beispiel erinnere ich noch aus meiner ersten Forschungszeit auf den Philippinen im Jahre 1988, wo ich mich einige Wochen in der Provinzstadt Calapan auf der Insel Mindoro aufhielt. Damals erstach meine damalige Nachbarin im Affekt die Geliebte ihres Ehemannes und Mutter eines gemeinsamen einjährigen Kindes mit diesem Mann. Ich erinnere noch, wie irritiert ich war, als die Ehefrau von jeglicher Gefängnisstrafe freigesprochen wurde, woraufhin der Ehemann wieder zurück zur Ehefrau kehrte. *„Ganyan ang buhay namin* – so ist das Leben bei uns", war damals der lapidare Kommentar einer Bekannten, die nicht müde wurde, mich mit weiteren Geschichten zu versorgen (Forschungsjournal von 1988).

Meine bisherigen Ausführungen sollten die simple und doch so folgenreiche Erkenntnis illustrieren, dass zwischen äußerer Form und Inhalt ebenso unterschieden werden muss wie zwischen dem Ideal der erdachten Ordnung und der gelebten, alltagspraktischen Wirklichkeit. Das *querida*-System – um bei diesem zuletzt genannten Gender-Gemälde zu bleiben – stellt eine große Spannbreite von doppelbödigen Handlungsmodellen zur Verfügung. Aus der Perspektive junger unverheirateter Frauen beispielsweise ist die abschreckende Vorlage der ungesühnt ermordeten Geliebten genauso denkbar wie die glamouröse Erfolgsstory der Ex-Geliebten Rosmarie Baby Arenas des früheren Präsidenten Fidel Ramos. Diese konnte ihre ehemaligen Vergünstigungen als Geliebte so geschickt einsetzen, dass sie der First Lady Ramos auf der politischen Bühne ebenso wie in den Medien regelrecht die Schau stahl (Roces 1998: 56ff.).

Deutlich sollte außerdem geworden sein, dass verallgemeinernde, einheitliche Aussagen über Geschlechterordnung und Machtstrukturen in philippinischen Ehen in einer so heterogenen Gesellschaft wie den Philippinen schwer festzumachen sind. Das schnell herbeizitierte Stereotyp der unterwürfigen,

81 Illegitime Kinder aus einer nicht-ehelichen Beziehung haben denselben bindenden Rechtsanspruch auf eine Erbschaft wie die legitimen (Sison 1973, zit. nach Yu/Liu 1980: 183).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

von patriarchalen Strukturen ausgebeuteten Frau greift genauso wenig, wie das andere Ende der Argumentation, die die mütterliche Entscheidungsmacht in Haushalt und Familie geradezu glorifiziert und mystifiziert oder „matriarchale“ Strukturen beschwört. Im Ausloten des Verhältnisses von Geschlecht und Macht wollte ich statt dessen die vielfältigen Komplexitäten und Ambivalenzen zur Sprache bringen, die Frauen und Männer in ihren alltäglichen Konfrontationen des Mächtigseins und gleichzeitig Nicht-Mächtigseins verhandeln.

Bis heute formen und prägen die widerstrebenden Momente von Gleichheitstradition und Doppelmoral die Beziehung von Mann und Frau und verwischen die Frage, wer die tatsächliche Macht hat. Jedenfalls scheint es so, dass philippinische Frauen nicht bereit sind, untergeordnete Positionen zu akzeptieren (vgl. Medina 1991, Mulder 1997: 129) und nicht zuletzt auf der Bühne der Verwandtschaftspolitiken wenn nicht vordergründig, so doch hintergründig machtvoll agieren (Roces 1998).

Um die Dimensionen weiblicher Macht und Ohnmacht in den heutigen Philippinen zu verstehen, war es mir daran gelegen, Frauen und Männer im Aushandeln dieser Widersprüche und Ambivalenzen zu beschreiben. Dabei erweisen sich die Ambiguitäten als gar nicht so uneindeutig, sondern vielmehr als ein spezifisches Ergebnis unterschiedlicher historischer Beziehungen von Macht und Widerstand, durch welche verschiedene kulturelle Subjekte geschaffen wurden und sich selbst wieder erschaffen.

Dieses Kapitel schließt daher mit einer Zusammenschau des historisch gewachsenen Mosaikbildes unter „vergeschlechtlichter“ Perspektive und spannt damit den Bogen wieder zu Kapitel 2, wo die Frage nach philippinischer kultureller Identität als eine durch mehrere historische Präsenzen geformte erörtert wurde.

Starke Frauen, fragile Identitäten

Besucher, die auf den Philippinen an einen der unzähligen *Fiestas* teilnehmen, erleben beim Betrachten der vorbeiziehenden Prozessionen, die zu jeder Fiesta gehören, augenfällig das Mosaik der Geschlechter-Bilder und -Symbolismen.[82] Hinter amerikanisch inspirierten „Cheer-Girls“ defilieren wie Prinzessinnen herausgeputzte Mädchen, begleitet von galanten Jungen, gefolgt von der festlich gekleideten „Einheit der Paare“, auf die als nächste Gruppierung der „Mothers-Club“ folgt usw. Den Zuschauern wird eine Zusammensetzung geboten mit Aspekten vorspanischer Symmetrie, von spanischem Katholizismus und amerikanischen Glamour.

82 Fotos aufgenommen 1997

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung 15: Fiesta

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung 16, 17: Kleine „Maria Claras“

Abbildung18: „Cheer Girls“

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung 19: „Motherclub“

Abbildung 20: „The *best* couple”

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Abbildung 21: Young couples

Die philippinische Feministin Carmen Nakpil Guerrero beschreibt die philippinische Frau als ein Produkt dreier Männer in ihrem Leben: Der asiatische Ahne, der spanische Mönch und der Americano, und etwas romantisierend fährt sie fort, mache genau diese Mischung sie unvergleichlich weiblich und philippinisch:

„Perhaps in a few generations, the Filipina will crystallize into a clear pure, internally calm, symmetrical personality, with definite facets in the predictable planes. Perhaps, in time, the different strains which now are within her in mongrel contradictions will have assimilated into a thoroughbred homogenity. But when that happens the Filipino women will have lost the infinite unexpectedness, the abrupt contrariness, the plural unpredictability which now make her so womanly and so Filipino“ (Nakpil Guerrero 1962).

„Women’s studies“ auf den Philippinen haben einen Diskurs etabliert, der in groben Zügen die stereotypen Muster nationaler Geschichte in ähnlich stereotypen Formeln weiblicher Geschichte widerhallen lässt: die relative Freiheit und Gleichheit der vorspanischen Ära[83] wurde durch den erbarmungslosen Kolonialismus zerstört, der die lokale Gesellschaft über Generationen ausbeu-

83 Die Vision der vorspanischen Philippinen zeichnete keine signifikante Geschlechter-Ungleichheit. Männliche politische Dominanz, so wird argumentiert, wurde durch weibliche religiöse Dominanz ausgeglichen. Die Komplementarität der Geschlechter war so nicht nur eine kulturelle Mythe, sondern soziale Realität gewesen (Salazar 1996).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

tete, bis sie durch die revolutionäre Glut des späten 19. Jahrhunderts wieder befreit wurde.

Was in feministischen und nationalistischen Diskursen fast wie eine Mystifizierung einer glorreichen philippinischen Vergangenheit klingt, wird in der südost-asiatischen Geschichtsschreibung etwas moderater, aber dennoch unwidersprochen anerkannt: Im Vergleich zu den später folgenden spanischen Normen und im Vergleich zu Ost- und Süd-Asien gelten die vorspanischen Philippinen (wie viele andere südost-asiatische Gesellschaften als *relativ* geschlechtersymmetrisch (Blanz-Szanton 1990, Karim 1995, Infante 1969, Errington 1990, Reid 1988, vol. 1, S.146-72).[84]

Unbestritten ist weiterhin, dass ab dem 16. Jahrhundert den kolonisierten Philippinen durch den katholischen spanischen Staat eine Ideologie auferlegt wurde, die Charles R. Boxer mit „Mary and Misogyny" beschreibt (Boxer 1975). Frauen wurden nicht nur formal von jeglicher politischen Rolle ausgeschlossen, sondern auch in der religiösen Sphäre durch katholische Priester ersetzt. Die auferlegte Geschlechterideologie war massiv paternalistisch und definierte die Frau als eine dem Manne untergeordnete Person.[85]

Zweifellos ist davon auszugehen, dass philippinische Frauen-Geschichte weitaus dynamischer und abwechslungsreicher verlief, als sich dies im stereo-

84 In seinem wichtigen Beitrag zur südost-asiatischen Geschichtsschreibung hat Reid europäische und chinesische Reiseberichte ausgewertet und besondere Aufmerksamkeit auf vorkoloniale Geschlechterkonstruktionen gerichtet. Nach Reid kommentierten die frühesten europäischen männlichen Beobachter häufig die Macht und Freiheit lokaler Frauen, wobei sie besonders von deren sexuellen Freiheiten beeindruckt gewesen schienen. Reid berichtet, dass Jungfräulichkeit bedeutungslos gewesen sei und dass Scheidungen sowohl von Frauen als auch von Männern leicht zu erwirken waren. Während in Europa und Südasien Frauen eine Mitgift in die Ehe brachten, zahlen in den meisten Teilen Südost-Asiens die Männer einen Brautpreis, verrichten einen Brautdienst und leben die erste Zeit uxorilokal. Uxorilokale Bedingungen prägten auch die „Mischheiraten" der frühen Kolonialzeit. So war die koloniale herrschende Klasse matrilinear in dem Sinne, dass die männlichen Immigranten, die ohne Frauen gekommen waren, in die lokalen Familien hineinheirateten und der Klan die Ankömmlinge in sein Netzwerk aufnahm und seine sozio-ökonomische Position erweiterte (siehe auch Kapitel 2).

85 Als Gegenbeispiel ist allerdings der Kult um die Jungfrau Maria zu nennen, der früh eingeführt wurde und sich weit verbreitete. Von der „Virgin of Antipolo" bis zu „Our Lady of Penafrancia" wurden die Manifestationen der Mutter Jesu zu sehr populären und potenten religiösen Symbolen bis hin zu dem Punkt, an dem ein Beobachter den Eindruck bekommen könnte, dass sie heiliger sei als ihr Sohn (vgl. Wendt 1994). Ihre Rolle war dennoch nicht die einer Göttin, sondern die einer Vermittlerin, die zugänglicher ist als die Göttlichkeit selbst. In einer Kultur, in der der Zugang zur Macht indirekt – nämlich durch die Vermittlung eines Freundes, Verwandten oder Kollegen – angestrebt wird und nicht durch direkten Kontakt mit der höheren Autorität, erstaunt es nicht, dass die höchste Vermittlungsinstanz sehr verehrt wird und eine Frau ist.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

typen Kurzschluss anbietet.[86] Bis heute jedoch ist die koloniale Etablierung im 19. Jahrhundert und ihre gender-spezifischen Implikationen ein vernachlässigtes Untersuchungsfeld.[87] In welchem Ausmaß „traditionelle” Geschlechterrollen in diesem dynamischen Jahrhundert bewahrt oder transformiert wurden, und inwiefern dies klassen- und regionenspezifisch geschah, ist daher ein weites Feld zukünftiger Forschung (vgl. auch Owen 1998).[88]

Die koloniale Entwicklung hin zu kapitalistischen Produktionsbeziehungen ging einher mit einer ideologischen Kontrolle der weiblichen Partizipation daran (Eviota 1992). Diese Prozesse scheinen dabei untrennbar von der ideologischen Kontrolle der weiblichen Sexualität zu sein. Mit dem Kapitalismus

86 Frauen waren in Bewegung zu Grenzen und Städten. Sie waren nicht nur Subsistenzbäuerinnen, Weberinnen und Kirchgängerinnen, sondern Markthändlerinnen, Tabakblättersortiererinnen, Zigarettenherstellerinnen, Lehrerinnen, Hebammen, Nonnen, Wäscherinnen, Dienstpersonal und kommerzielle Sexarbeiterinnen. Sie heirateten nicht nur arrangiert, sondern jung oder überhaupt nicht. Sie waren alleinstehende Mütter – zumindest in den Augen der Kirche. Sie besaßen Eigentum, verfolgten Schuldner und streikten um bessere Löhne (Camagay 1995). Und als die Revolution kam, waren sie auch nicht unsichtbar.

87 Eine seriöse (neo-marxistische) Aufbereitung der ökonomischen und sozialen Genderordnung in der philippinischen Geschichte gibt Eviota 1992. Der dynamische Prozess im Manila des 19. Jahrhundert und die Konsequenzen für die sozialen und ökonomischen Rollen von Filipinas – jenseits von allgemeinen „spanische-Ära-Stereotypen” – wurde von Camagay 1995 untersucht.

88 Die am besten dokumentierten Filipinas des 19. Jahrhunderts sind Mitglieder der neuen Elite in Manila. Die Kenntnis darüber ist jedoch weniger systematisch, denn impressionistisch und anekdotenhaft, wobei als wichtige Quellen die Novellen eines Rizal, die Beobachtungen der europäischen Reisenden und die Erinnerungen der *Ilustrados* gelten. Manila jedoch repräsentiert nur einen Teil der Philippinen, die Ende des 19. Jahrhunderts vor allem agrarisch strukturiert waren und nur noch wenige andere städtischen Zentren (wie z.B. Cebu und Iloilo) kannten. Provinz-Eliten und städtische Eliten mit ihren regelmäßigen Kontakten und Reisen nach Manila einerseits, ihrer größeren Nähe zu den ländlichen Strukturen andererseits ließen sich in nuancierten Analysen als so etwas wie eine „in-between“-Klasse repräsentieren, die einerseits in größerem Umfang mit traditionellen Werten konfrontiert waren, andererseits – im Falle der Zuckerplantagen – aber auch wachsenden neuen Möglichkeiten gegenüberstanden (Larkin 1993: 101-124). Wendet man den Blick von der Elite zur gemeinen Bevölkerung, so verlangten die regionalen Ökonomien (Tabak, Abaca und Zucker) spezifische Arbeitsökonomien und -aufteilungen. Die Tabakproduktion mag dabei am ehesten der traditionellen Reiskultivierung ähneln mit komplementären Arbeitsrollen und -aufteilungen, während Abaca- und Zucker-Anbau mehr „männliche” Arbeitskraft verlangte. Holzfällen, Minenarbeit und Transport des „cash crop“ zu den Häfen waren vor allem männliche Aktivitäten, wohingegen Frauen beim Weben, Spinnen und lokalen Kleinhandel dominierten. Hier jedoch sahen sie sich zunehmend einer chinesischen männlichen Konkurrenz konfrontiert, die ihr kommerzielles Netzwerk über die ganze Provinz ausdehnten.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

entwickelten sich sogenannte Klassen-Sexualitäten, indem die – historisch gesehen – zunächst bürgerliche Sexualität in ihren allmählichen Verschiebungen und Übertragungen zu spezifischen Klasseneffekten führte (Foucault 1983: 153).[89] Die Erweiterung einer kolonialen, bürgerlichen Sexualität und die Kommodifikationen des Körpers sind auch im philippinischen Kontext von Bedeutung, wo westliche Modelle mit pseudo-traditionalistischen Konstrukten im Bild der Häuslichkeit kombiniert wurden. In einer idealisierten Erweiterung des Oberschichts-Wertesystems wurden Frauen zu elaborierten ästhetischen Objekten und suchten Ruhm und Erfolg als Töchter, Ehefrauen und Mütter.

Ohne die Diskrepanz zwischen öffentlicher Gender-Ideologie und täglicher Realität im Detail ausbuchstabieren zu können, muss konstatiert werden, dass Filipinos zu weiten Teilen spanische patriarchale Werte übernommen haben. Analytische Quellenkritik beleuchtet jedoch, dass sie dies durchaus auf der Folie ihrer Komplementaritätstradition taten, indem sie die Aspekte des Christentums hervorhoben, welche Komplementarität und Gleichheit betonten (vgl. oben Fußnote 69).[90]

Die Verwendung von Bildern zur Verbreitung populärer Symbole ist Teil einer sich entwickelnden kapitalistischen Kultur. Und spektakuläre Bilder durchlaufen – so Baudrillard – verschiedene aufeinanderfolgende Phasen bis sie zu einer Simulation ihrer selbst werden.[91]

---

89 Foucault argumentiert ziemlich funktionalistisch, dass die sexuelle Repression im viktorianischen Europa tatsächlich eine sexuelle Inbesitznahme war, die privilegierte Wissensfelder etablierte. Die Bestätigung (affirmation) des Körpers war eine klassenbewusste Entwicklung, die mit der bürgerlichen „müßigen" Frau begann und durch medizinische Vorsorge und Kinderpflege der herrschende Klasse ihr eigenes Überleben sicherte. Diese Techniken der Intensivierung des Körpers (durch Problematisierung der Gesundheit und ihrer Funktionsbedingungen) verbreiteten sich als eine Form der sozialen Kontrolle erst sehr viel später mit der Industrialisierung und noch viel später mit der kapitalistischen Entdeckung des Körpers als ein Objekt des Konsums (Foucault 1983: 145ff).

90 Texte, die uns heute zur Verfügung stehen, sind von Männern geschrieben, die über Geschlechterverhältnisse reflektierten. Zu nennen sind vor allem:

- *Urbana at Felisa*, eine Art Knigge, um 1860 von einem säkularen Priester, Modesto de Castro geschrieben. Er wendet sich mit diesem Etiketten-Handbuch an das aufstrebende Bürgertum.
- Die berühmte Novelle *Noli me tangere* von dem Ilustrado Jose Rizal – ein Produkt der philippinischen Elite.
- Und die philippinische *Pasyon*, das sind populäre religiöse Verse zur christlichen Leidensgeschichte, – ein Text für die Massen, für jedermann und jedefrau.
- Weitere folkloristische, literarische, theatralische und musische Texte *wie awit, corrido, kundiman, zarzuela, moro-moro* ect. harren ihrer quellenkritischen Lektüre und Erforschung.

91 In der ersten Phase wird eine maßgebende Realität reflektiert, die zweite Phase verschleiert und pervertiert diese Realität, die dritte vertuscht die Abwesenheit

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Mit den Figuren der *Maria Clara*, der *Inang Bayan* („Landesmutter“) und der *beauty queen* wurden entlang historischer Präsenzen dominante Bilder geschaffen, die einen Diskurs autorisieren, zu dem städtische Arme oder Landfrauen jedoch relativ wenig beigetragen haben, und dessen Politiken oft unangemessen sind bezüglich deren täglichen Lebens. Dennoch sind die „lowerclass“ Frauen diesen Ideologien ausgesetzt, die sie herausfordern, sich neu zu definieren. [92]

In der feministischen Diskussion um die Ikone *Maria Clara*, erschaffen von **dem** Nationalhelden Jose Rizal, rang man lange um die Frage, mit welcher Intention er Frauen repräsentieren wollte. Die hellhäutige Maria Clara mit den fast europäischen Gesichtszügen[93] steht – wie oben beschrieben – für ein „pseudotraditionelles“ Ideal der guten Frau.

In Rizals berühmten Novelle „Noli me tangere” stellt sie die geliebte Protagonistin der revolutionären Hauptfigur Crisostomo Ibarra dar. Sie wird als schöne und zerbrechliche Person beschrieben, die Opfer unglückseliger Lebensumstände ist. Geboren aus einer verbotenen Beziehung zwischen ihrer Mutter Dona Pia Alba und dem Franziskaner-Priester Padre Damasco, aber aufgewachsen in dem Glauben, dass der wohlhabende Bürgermeister Tiaga ihr Vater sei, erleidet sie extreme Ängste bis zur Enthüllung der Wahrheit. Ihre Gemütsverfassung ist labil, und im Tausch gegen die Offenbarung ihrer Identität betrügt sie ihren Geliebten Cristomo Ibarra, einen liberalen spanischen Mestizo, der gerade von seinen Studien aus Europa zurückgekehrt war: sie übergibt seine Briefe an den Beichtvater Padre Salvi, der Ibarra aufgrund dieser Briefe zum Hauptverdächtigen eines missglückten Aufstandes erklärt. Mit ihrem labilen Charakter begeht sie einen Fehler nach dem anderen. Sie löst die Verlobung zu Iabarra auf, um auf Anweisung ihres biologischen Vaters einen Spanier zu heiraten. Sie plant jedoch eine Flucht mit ihrem Geliebten. Aber als sie von Ibarras vermeintlichen Tod erfährt, entsagt sie der Welt und geht ins Kloster, um dort von ihrem Beichtvater Padre Salvi missbraucht zu werden. Ibarra starb natürlich nicht wirklich, die Autoritäten töteten einen anderen – Elias – während Ibarra entkam. Als er Maria Clara aus dem Kloster retten will, stirbt sie vorher.

Während die einen in dem Porträt der Maria Clara einen satirischen sozialkritischen Kommentar sehen wollen, verzeihen andere Rizal, zumindest teilweise diese Figur, da er neben der Ikone Maria Clara auch noch andere Frauencha-

---

einer zugrunde liegenden Realität, in der vierten Phase besteht keine Beziehung zu was auch immer für einer Realität, sie ist ihr eigenes reines Trugbild (simulacrum) (Baudrillard 1983 nach Murray 1991: 5).

92 So werden beispielsweise ihre ökonomischen Subistenz-Überlebensstrategien im informellen Sektor (z.B. als Straßenverkäuferinnen, oder gar als Prostituierte) von der herrschenden Schicht nicht als wertvoll erachtet. Auch wenn sie nicht direkt ausgegrenzt werden, gibt es eine Reihe von Sanktionen gegen den informellen Sektor im allgemeinen. Das moralische Mittelschichts-Bild einer guten Frau hebt die Ideologie der Kernfamilie hervor, welches mit der möglichen ökonomischen Autonomie und Entscheidungsfreiheit einer Beschäftigung im informellen Sektor kollidiert.

93 „Als Kind waren ihre Locken fast blond; ihre Nase war schmal und gerade; der kleine Mund war voller Anmut [...] ihre Haut war, wie die närrisch in sie verliebten Verwandten behaupteten, zart wie eine Zwiebelschale und weiß wie Baumwollblüten [...]“ (Rizal 1987: 45/6).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

raktere geschaffen hat, die tapferer und humorvoller waren als sie (Santiago 1992: 121ff.).

Frauen mochten Maria Clara als Modell philippinischer Weiblichkeit nehmen, aber zur selben Zeit stellten sie sich den Herausforderungen, die Kolonialismus und Kapitalismus an die philippinische Gesellschaft stellten. Filipinas machten das Beste aus ihrer Situation, sie migrierten oder blieben, wie es erforderlich war, sie arbeiteten in neuen Industrien oder in herkömmlichen Reisfeldern, sie heirateten, unterstützten den Staat und gingen zur Kirche, wenn sie sich danach fühlten. Sie mochten Maria Clara als ein Ideal bewundert und bemitleidet haben, aber sie zeigten sehr viel mehr Findigkeit, als diese es ihnen je vorgemacht hatte. „And yet she [the Filipina] remained industrious, resourceful, and strong and used daily images of femaleness that did not quite match the Spanish versions" (Blanc-Szanton 1990: 380).

In seinem berühmten Essay „Letter to the Young Women of Malolos" *(Sa mga kababayang dalaga sa Malolos)* konkretisiert Rizal sein Bild einer guten Frau: Eine wahre Filipina sollte aufgeklärt sein und zum Wohle der Nation beitragen. Eine gute Frau sollte eine tüchtige Gefährtin sein, aber eine absolute Notwendigkeit war es, eine gute Mutter zu sein.

Rizals starke Bewunderung für und Identifikation mit seiner eigenen Mutter ist bekannt und die Gleichsetzung der Liebe zur Mutter mit der Liebe zum Heimatland zieht sich durch sein Werk.[94] Im Kontext des philippinischen Nationalismus des 19. Jahrhunderts hat die Assoziation von Mutter und Nation eine starke suggestive Wirkung. Während die spanischen Väter aufgrund ihrer kolonialen Exzesse eine negative Folie für die Produktion eines Ilustrado-Bewusstseins darstellten, wurden die Mütter zu einer zentralen Metapher im nationalistischen Denken. Sie wurden imaginiert als die Quelle der Sprache, mit der Nationalbewusstsein ausgedrückt wird. Ilustrado-Söhne definierten ihre Beziehung zum Mutterland in familiären Begriffen. Die Liebe zur Nation mit der Liebe zur Mutter gleichzusetzen idealisierte erstere in Begriffen letzterer. „Thus could sacrifice and loss appear necessary and reasonable: by acting

94 Siehe Rafael (1995b: 133-158), der diese Beziehung aufschlussreich analysiert, indem er Metaphern von Träumen, Erinnerungen, Übersetzungen und Trauer in Rizals Phantasien des Mutterlandes erforscht. Im übrigen sind Rizals Novellen reich an Müttern: Von der tragischen Bäuerin Sisa, deren unerträgliche Ausbeutung sie schließlich verrückt werden lässt bis zur stoischen Kapitana Maria, die fähig ist, ruhig zuzuschauen, wie ihre Söhne für eine patriotische Haltung geschlagen werden. Einige Mütter sind gute Mütter, andere schlechte, aber die schlechtesten Frauen, so impliziert Rizal, sind diejenigen, welche überhaupt keine Mütter sind. So zeichnet er zwei Charaktere, die weder Mütter, noch Geliebte, noch religiös sind: Dona Consolacion, die Ex-Wäscherin, und Dona Victoria, die Betrügerin. „Dona Consolacion, Rizal implied, is the epitome of the devil woman, for, in order to be good, a woman needed to have been at least for some time either a maid or a mother. Dona Consolacion was never either, thus, her being a bitch" (Santioago 1992: 122).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

as their protectors, sons could reciprocate the affections of mothers, real or imagined“ (Rafael 1995b: 139).

Das Bild der *Inang Bayan* (der Landesmutter und des Mutterlandes) und die Logik der Gleichsetzung „wie die Frau so das Land“ zieht sich als Topos von den nationalistischen Ilustrados über Klassiker philippinischer Literatur bis zu den Praktiken und Slogans heutiger Wahl-Kampagnen und Politiken: Wenn die Frau schwach, zerbrechlich, korrupt oder böse ist, dann ist es auch ihr Land und wenn die Frau fast schizoid an einer Identitätskrise leidet[95], dann auch ihr Land. Als Mütter *(mag inang)* haben Frauen sich nicht nur um ihre Familien zu kümmern, sondern auch den Aufbau einer neuen Nation auf ihren Schultern zu tragen – und mehr als von Männern wird von ihnen erwartet, dass sie dies selbstlos und uneigennützig tun. Die Ehre, die sie damit gewinnen können, ist die eine gute Mutter zu sein. Und doch, obwohl das Bild der *inang bayan* ein starkes und auch beständiges Symbol ist, hat es keine feste machtvolle Gestalt angenommen. Dieses Bild weiblicher Macht ist nach Roces ein weiterer umkämpfter Ort, wo die Rolle der *Inang Bayan* ausgestattet mit modernen Werten des Nationalismus in Widerstreit treten kann mit der Rolle der Mutter innerhalb der Dynamiken der Verwandtschaftspolitiken (Roces 1998: 180ff.).

„To be a ‚good’ mother, a woman has to help her kinship group, but that very action negates any chance she might have of being the mother of the country who protects the nation’s interests from the abuses of kinship politics. Throughout the post-war years, the female in power has not measured up to this image of mother country“ (Roces 1998: 18).

Bilder weiblicher Macht artikulieren sich auch über Schönheit und Religiösität: Die Frau als Schönheitskönigin und die Frau als moralische Wächterin. Und beide Bilder, die *beauty queen* und die moralische Wächterin, besonders vertreten durch die *militante Nonne* der 1980er Jahre, passen hervorragend zu den weiblichen Rollen im Unterstützungssystem der Verwandtschaftspolitiken.

Das Tagalog Konzept für Macht *malakas* (wörtlich übersetzt mit Stärke) beinhaltet und beschwört sowohl Macht als auch Prestige. Eine Person ist politisch mächtig und bewundernswert, wenn sie ihre Macht zum Wohle der Verwandtschaftsgruppe einsetzen kann, die gegenteilige Attributierung (*mahina siya* – sie ist schwach) gilt als herabsetzend. Das Konzept von *malakas* überträgt sich entsprechend dem philippinischen Konzept von bilateraler Verwandtschaft und Vernetzung auf die gesamte Verwandtengruppe, auch wenn die machttragende Person am meisten Prestige besitzt. Frauen üben als Mitglieder einer Verwandtschaftsgruppe Macht über ihre (verwandtschaftliche) Verbindung zu mächtigen Männern aus und werden entsprechend als *malakas*, als machtvolle Agentinnen, wahrgenommen. Dabei funktioniert die Verwandtschaftsgruppe, wie oben ausgeführt wurde, nach ihrem eigenen Wertekanon *(utang na loob, hiya, palakasan, pakikisama)*. In philippinischen Vor-

95 Siehe die berühmte Novelle von Nick Joaquin *The Woman who had two Navels*.

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

stellungen ist die Verbindung zwischen Schönheit und Macht greifbar. Dabei ist klar, dass weibliche Macht sich ziemlich unmittelbar über den weiblichen Körper äußert. Aber Schönheit ist nicht nur mit Sexualität und mit der Objektivierung von Frauen assoziiert, sondern Schönheit *(maganda)* bezieht sich neben der physischen Schönheit auf attraktives soziales Verhalten. *Maganda* bedeutet nicht nur schön, sondern bezieht sich auf all das, was als gut und rechtschaffen gilt. Schönheit ist synonym zu Aufrichtigkeit, Güte und Reichtum während Hässlichkeit *(pangit)* für das Gegenteil steht. Auch wenn die Standards für Schönheit durch globalisierte Vorstellungen bezüglich Mode und Glamour (wie Juwelen, Parfüm, manikürte Nägel und hochhackige Schuhe) beeinflusst sind, ist die Beziehung zwischen Schönheit und Macht dialektisch: Schönheit kann eine Quelle der Macht sein, aber die Nähe zur Macht ist auch eine Quelle der Schönheit. *Beauty-Queen*-Titelträgerinnen gewinnen oft politische Positionen – oder verheiratete Politiker. Und üben über dieses Arrangement de facto Macht aus. Abgesehen davon, dass das Konzept von *maganda* mit allem Erfolgreichen und Schönen verbunden wird, steht es doch sehr deutlich für eine geschlechtsspezifische Zuschreibung weiblicher Macht; denn dieselbe Schönheit/Macht Artikulation lässt sich nicht in die männliche Sphäre übersetzen.[96]

Mit dem Sturz des Marcos-Regime 1986 und dem Sieg der Politiker-Witwe Cory Aquino wurde zunächst das Schönheits-Bild in den Hintergrund gedrängt, zu sehr war es mit den Exzessen des Marcos-Regime und der First Lady Imelda Marcos assoziiert. Interessant ist jedoch der sogenannte „Witwenkrieg", der 10 Jahre später in den Medien ausgetragen wurde und die Schönheitskönigin als dominantes Bild weiblicher Macht in ‚recycelten' Versionen auf die Tagesbühne zurückbrachte.
Die Kongressfrau und ehemalige First Lady Imelda Marcos und die ehemalige Präsidentin Corazon Aquino drückten ihre politischen Differenzen in einem Schönheit/Macht-Diskurs aus. Aquino forderte die Rückgabe der Marcos-Millionen, die der Klan dem Land gestohlen hätte. Marcos parierte mit eigenen Vorwürfen, wonach Aquino die Hacienda Luisita (eine große Zuckerhacienda ihres Klanes) dem Volk vorenthalte, weil sie die Landreform nicht vorangebracht hätte. Obwohl diese Positionen die eigentlichen Streitpunkte waren, wurde die Debatte in Begriffen der Schönheit/Macht-Ideologie ausgetragen, mit dem Vorwurf der Hässlichkeit (*pangit*) als Gegenbegriff zur Schönheit.[97]

---

96 Die mächtige ehemalige First Lady Imelda Marcos und heutige Kongressfrau formuliert in einem Interview 1993: „What was the woman's role? To be *maganda,* to be beautiful in body, in mind, and in spirit [...] This is how Mrs Marcos has been really quite controversial because I have been true and commited to my role as *maganda* [...] Immediately after he became president, I asked him: ‚Darling, now that you are president, what is my role as First Lady?' He said: ‚I will build a strong house for the Filipino people. You make it a home.' And I said, ‚What makes a home?' Love. What is love when made real? Beauty. So I said *maganda* again, my role as woman. I am going to make that strong house a home. *Maganda*. *Magandang gawain* (good deeds/works)" (zit. in Roces 1998: 169).

97 Imelda Marcos wird mit folgenden Worten zitiert: „For 10 years our country and the Filipino people have suffered enough from your ugliness" (IN: *Philip-*

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Der Schönheitsdiskurs existiert nicht nur auf der politischen Bühne, sondern durchdringt in allen Schattierungen die Alltagsbühne. Ob es die sehr beliebten und zu jeder Gelegenheit stattfindenden Schönheitswettbewerbe sind oder die ebenso beliebten und weitverbreiteten Karaoke-Singwettbewerbe, ob es kleine Inszenierungen des alltäglichen „Dressing up“ *(paggagarbo)* sind oder die Auftritte anlässlich religiöser Spiele, Feste und Prozessionen, Schönheit ist im Bourdieu'schen Sinne ein symbolisches Kapital, verknüpft mit der Verfügung über Güter, Gesten und Sprache – aus Amerika. Schönheit ist Bildung und das Beherrschen der englischen Sprache. Schönheit handelt von Bürgertum und beruflicher Orientierung. Formen und Idiome von Schönheit speisen sich aus westlich (vorrangig amerikanisch) produzierten Bildern von Glamour und Schönheit.[98] Die Lehre, die mit der Verwandlung in eine moderne *beauty queen* erteilt wird, könnte etwa folgendermaßen paraphrasiert werden: „Sei wie eine moderne Verführerin mit ‚Sexappeal' und diese neu erlangte Reife lässt dich die Probleme der *Provincianas* vermeiden. Provinzlerinnen sind zwar lieblich, unschuldig und rein, aber auch leichtgläubig, dumm und unreif.“[99]

---

pine Daily Inquirer, January 20, 1996, S.1, „Word War of Widows Turns Nasty“) oder: „Imelda to Cory: ‚Put Up of Shut Up'“ (IN: *The Manila Chronicle*, January 20, 1996, S.1). „Shut Up, Imelda Tells ‚Ugly' Cory Aquino“ (IN: *Today*, January 20, 1996, S.1) und Aquino in der Verteidigung lamentiert: „Well, you know, she spends all her time calling me ugly?“ (*Newsweek*, March 11,1996, S.9). Wie auf der Bühne des Wahlkampfes ehrgeizige Politikerinnen zu Schönheitskönigginnen mutieren, belegt eindrucksvoll Roces (1998: 175ff.). So zitiert sie die Präsidentschaftskandidatin Miriam Defensor Santiago mit folgenden Worten: „I had been me all my life and nobody had ever called me beautiful. But all of a sudden, when I became a presidential candidate, I became beautiful. People – the moment I stepped off my vehicle, the lower economic class, the poor, in other words – would say, ‚Ay, ang ganda, ang ganda!“ (Ay how beautiful, how beautiful!). Now I understand why Imelda Marcos was so dressed up every time she appeared in public [...]“ (ibid).

98 Während die spanische koloniale Geschichte auf den Philippinen heute allenfalls durch die Kirchen sichtbar wird, gibt es überall Zeichen des andauernden amerikanischen Einflusses: Kleidung, Nahrung, Filme, die Architektur privater, aber vor allem öffentlicher Gebäude, aber auch das Streben nach Bildung zeigen sich stark beeinflusst von kolonialen und post-kolonialen Bindungen und werden als „American style“ wahrgenommen. Filipinos aller Schichten denken die Philippinen in Bezug zum „außerhalb“. In der Regel steht für diesen „anderen“, entfernten Ort Amerika – ein imaginiertes Amerika, ein Ort der Macht, des Wohlstandes, der Reinheit, Schönheit, des Glamour und der Freude. Eine Art Paradies, wohin man migrieren will und leben will, um an der Macht und dem Wohlstand teilzuhaben (Cannell 1995).

99 Es liegt auf der Hand, dass die Mittelschicht und ländliche Arme einen unterschiedlichen Zugang zum ‚wunderbaren' Amerika haben. So kann die Mehrheit der Mittelschicht Verbindungen mobilisieren, Migrationsgebühren aufbringen und sich Güter und Dienstleistungen leisten, die ein „America/abroad“ in die Philippinen integrieren. Die ländliche (arme) Bevölkerung hingegen kennt den

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Das Bild der *beauty queen* als Zeichen weiblicher Macht, epitomisiert durch Imelda Marcos, trat in den 70er und 80er Jahre hinter das Bild der politisch aktiven Frau. In der Atmosphäre des autoritären repressiven Regimes unter dem Kriegsrecht von Ferdinand Marcos wuchs politischer Widerstand, der über die Studentenbewegung auch in weitem Umfang Frauen ergriff. Viele wurden in dieser Zeit politische Gefangene, andere schlossen sich der Untergrundbewegung an, und es entstanden vielfältige aktivistische Frauenoppositionsgruppen.[100] Es waren militante Nonnen, die sich um die politischen Gefangenen kümmerten und sich in der „People Power Revolution" 1986 in vorderster Front den Militärs entgegenstellten. *Kämpferische Nonnen* wurden so die sichtbarsten Symbole dieses politischen Aktivismus. Sie repräsentierten weibliche moralische Macht in all seiner Ambivalenz – die militante Frau als religiöse Ikone und Feministin.

Das Image der *kämpferischen Nonne* wurde 1984 in einem Kinofilm „Sister Stella L." verewigt und verbreitet. Der Film handelt von der allmählichen Politisierung einer Nonne Sister Stella Legaspi. Berührt von den existentiellen Sorgen streikender Arbeiter, schließt sie sich ihnen in vorderster Front an und wird unmittelbare Zeugin des militärischen Angriffes und der Ermordung des Gewerkschaftsführers. Diese Erfahrung stärkt ihre Überzeugung, gegen Tyrannei und Unterdrückung zu kämpfen. Ihre Botschaft auf dem Höhepunkt des Filmes ist*: „Kung hindi tayo kikilos, sino pa, kung hindi ngayon, kailan pa!"* (Wenn wir nicht handeln, wer wird es dann, wenn nicht jetzt, jemals tun)! (siehe auch Reyes 1989: 10-15).

Das Bild der militanten Nonne ist eine interessante Variante des konventionellen Bildes der Frau als moralische Hüterin. In dem viel beachteten Kinofilm wurde Sista Stella L. von der populären, hübschen Schauspielerin Vilma Santos porträtiert. Die Entscheidung für diese hellhäutige Schauspielerin in der

„Glanz" der Städte (air-conditioned department stores, fast-food restaurants und McDonald ...), in der Regel können sie es sich aber nicht leisten, diese Produkte zu konsumieren. Wenn man nicht reich ist, kann man es sich also auch nicht leisten, ein Stück Amerika in den Philippinen zu kaufen.

100 Zwei bekannte philippinische Schönheitskönigginnen Nelia Sancho (Queen of the Pacific) und Maita Gomes (Miss Philippines und Mitstreiterin im Miss World Wettbewerb) gingen in die Berge, um sich dem kommunistischen Untergrund anzuschließen. MAKIBAKA (Malayan Kilusan ng Bagong Kababaihan), eine kommunistisch-feministische Organisation der frühen 70er Jahre und bis zu 120 andere „aktivistischen" Frauen-Oppositionsgruppen koalierten unter der Dachorganisation von GABRIELA (General Assembly Binding Women for Reforms, Integrity, Equalitiy, Leadership and Action) (zu Frauen in radikalen Politiken siehe eine guten Überblick bei Roces 1998: 121ff.). GABRIELA konstruierte und reflektierte in ihrem Logo vier Bilder der philippinischen Frau: Als erstes die Mutter *(nanay)*, eine Frau, die ein Kind trägt. Das zweite Bild stellt eine Frau dar, die mit einer Hand in der Geste der Verteidigung ihr Gesicht bedeckt und die Verteidigung viktimisierter Frauen repräsentiert. Das dritte Bild zeigt eine Frau mit zum Widerstand erhobenen Arm und soll die Aktivistin repräsentieren. Die vierte Frau taucht auf – im Prozess der Selbstbewusstwerdung (ibid.: 180).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND

Hauptrolle verdeutlicht, dass selbst Nonnen in der Ausübung ihrer moralischen Macht als schöne Frauen auftreten müssen (Roces 1998).

Neue widersprüchliche Frauen-Bilder werden seit den 1980er projiziert. Neben dem Bild der starken zeitgenössischen philippinischen Frau, die sich kolonialen Übergriffen widersetzt hat und die durch Modernität befreit wurde, entstanden auf der anderen Seite neue Betonungen in dem Bild der Frauen als unterdrückte Ehefrauen, Mütter und/oder männliche Sex-Objekte[101]. Philippinische Frauen sind umgeben von solchen symbolischen Botschaften und Gender-Metaphern. Je nach sozialer und ökonomischer Positionierung antworten sie darauf auf ihre eigene filternde Art und Weise, indem sie einiges verwerfen, anderes integrieren.

Was auf den Philippinen trotz aller Fragmentierungen kontinuierlich bleibt, ist eine starke Präsenz von Frauen. Das mag dafür stehen, dass Weiblichkeit über spanische, amerikanische und nationalistische Zeiten hinweg eine zentrale Metapher für die Geschichte des Landes blieb.

101 Ein Aufschrei ging sowohl durch die philippinische als auch deutsche Presse, als der philippinische Außenminister anlässlich der Tourismusmesse in Berlin deutsche Männer aufforderte, philippinische Frauen zu heiraten und die Philippinen um ihrer schönen Frauen willen zu besuchen (z.B. in *Philippine Daily Inquirer* 12.3.1997, S.1, 6: „RP envoy asks Germans: ‚Come, marry our women’“).

https://doi.org/10.14361/9783839402184-004 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-NC-ND